

UNIVERSIDAD DE MURCIA



Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía

**LA HUELLA DE SAN AGUSTÍN EN LA ÉTICA DE
LOS VALORES DE SCHELER**

Tesis doctoral realizada por

Ángel Damián Román Ortiz

Dirigida por

Dr. Urbano Ferrer Santos

MURCIA 2011

Esta tesis doctoral ha sido concluida gracias a una licencia retribuida de estudios concedida por la Consejería de educación, formación y empleo de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia durante el curso 2010-2011

Agradecimientos

Es imposible establecer una enumeración jerárquica, por importancia, de todas aquellas personas e instituciones que me han ayudado a elaborar, hasta concluir, esta tesis doctoral. Por eso, el orden en que aquí aparecen es únicamente espacial: todos los que aquí cito son partícipes de un modo esencial en este trabajo, pues la ausencia de uno solo de ellos habría hecho inviable su culminación. A todos ellos quiero expresar mi sincero agradecimiento y dedicarles esta tesis doctoral:

A la Consejería de educación, formación y empleo de la Región de Murcia

A la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia

Al Dr. Urbano Ferrer Santos

A la mamá Tana

A mis padres, Joaquín y Pepita

A mi esposa, Silvia

A mi hijo, Ángel Juan

A mis hermanos, Jose Joaquín y María Elena

A mis amigos, Jesús, Fernando y Javier

Índice

Introducción.....p. 6

1. Vida y obra de Max Scheler.....p. 13
2. Vida y obra de San Agustín de Hipona.....p. 18

Capítulo I: Descripción fenomenológica del amor

1. La naturaleza del amor.....p. 24
2. El método fenomenológico aplicado a la Ética.....p. 38
3. El amor y otros fenómenos concomitantes.....p. 52
4. Clases de amor.....p. 74
5. El amor y sus falsificaciones.....p. 93

Capítulo II: El orden del amor

1. La lógica del corazón.....p. 115
2. *Ordo amoris, ethos y Gesinnung*.....p. 135
3. *Ordo amoris*, felicidad y destino.....p. 161

Capítulo III: Amor, conocimiento y valores

1. El principio del amor.....p. 177
2. La percepción axiológica.....p. 195
3. Los engaños estimativos y la conciencia moral.....p. 212
4. Valor y bien.....p. 225
5. El problema del mal.....p. 248

Capítulo IV: Amor, persona y valores

1. La persona humana como persona finita en Scheler.....p. 269
2. El tránsito de la persona a la persona moral.....p. 290

3. El problema de la libertad y la persona.....p. 315
4. El problema del deber y la persona.....p. 339
5. Los mandatos pedagógicos y la educación del amor.....p. 359

Capítulo V: Amor, persona y Dios

1. La relación de la persona humana con Dios.....p. 379
2. El fenómeno del arrepentimiento.....p. 403
3. El fenómeno del sufrimiento.....p. 423
4. El fenómeno de la muerte.....p. 446

Conclusión:

1. Una profunda huella agustiniana en Scheler.....p. 465
2. Hacia una «ética del amor».....p. 470

Bibliografía.....p. 474

Abreviaturas

HUSSERL, E., <i>Renovación del hombre y de la cultura</i>	RHC
SCHELER, M., <i>Acerca de la idea del hombre</i>	AIH
SCHELER, M., <i>Amor y conocimiento</i>	AC
SCHELER, M., <i>Arrepentimiento y nuevo nacimiento</i>	ANN
SCHELER, M., <i>De lo eterno en el hombre</i>	EH
SCHELER, M., <i>El resentimiento en la moral</i>	RM
SCHELER, M., <i>El sentido del sufrimiento</i>	SS
SCHELER, M., <i>Esencia y formas de la simpatía</i>	EFS
SCHELER, M., <i>Ética</i>	ET
SCHELER, M., <i>Fenomenología y metafísica de la libertad</i>	FML
SCHELER, M., <i>La idea cristiana del amor y el mundo actual</i>	ICA
SCHELER, M., <i>Ordo amoris</i>	OA
SCHELER, M., <i>Rehabilitación de la virtud</i>	RV
SCHELER, M., <i>Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza</i>	SPV

INTRODUCCIÓN

Con anterioridad al inicio de los estudios de la licenciatura en Filosofía de la Universidad de Murcia -por los que obtuve una mención especial en los Premios Nacionales fin de carrera 2005/2006- me licencié en Derecho en esta misma Universidad. La profunda insatisfacción vital y zozobra intelectual que me produjo el estudio detenido del ordenamiento jurídico español, repleto de contradicciones lógicas, ambigüedades semánticas y defectos técnicos, me llevó a la búsqueda de un saber racional y sistemático. El recuerdo de Platón y de Descartes así como el gusto por el pensamiento moral me animó a matricularme en la licenciatura en Filosofía. ¡Cuál no sería mi desazón al descubrir que los autores y los temas más bellos de la Filosofía eran tratados en la Facultad en un sentido distinto del que yo esperaba! En efecto, las cuestiones acerca de Dios y acerca del alma¹ no eran estudiadas en profundidad, sino como punto de partida para negar su existencia o rigor filosófico, y en gran medida dando por supuesto su insuficiencia filosófica sin más. Sin embargo, ese prejuicio extendido a sabiendas, que expulsa a Dios y al espíritu de la corte de la Facultad de Filosofía, no hizo sino estimular más mi sed de investigación acerca de dichas cuestiones en la consideración de que, en realidad, se trataba de temas nucleares de la Filosofía.

En la España del siglo XXI vivimos un fenómeno que me gusta denominar de «colonización por lo político». La falta de entendimiento acerca del verdadero significado de la democracia lleva muchas veces a extender su ámbito a esferas completamente ajenas a su sentido. Dicha aberración alcanza su paroxismo cuando llega al concepto filosófico de verdad, justicia o bien. Así, por ejemplo, es habitual encontrar interpretaciones críticas que desprecian la filosofía platónica por el tan simplista e intolerable –según ellas- argumento de que Platón

¹ Como diría San Agustín: “Quiero conocer a Dios y al alma -¿Nada más? –Nada más” (SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 2, 7).

defendía que sólo aquellos que poseían una determinada formación eran capaces de comprender qué era la justicia o el bien. Es decir, que la filosofía platónica no puede considerarse «democrática» porque su percepción no está al alcance de todos los ciudadanos y, por lo tanto, no debe ser cultivada. Es algo tan absurdo como afirmar que Einstein fue un científico autoritario y su teoría de la relatividad debe ser abandonada por la sencilla razón de que sólo unos pocos científicos en la historia han sido capaces de comprenderla.

La colonización por lo político en todos los ámbitos de la cultura y la vida social –y, por lo tanto, también en el de la Filosofía-, instigada por un poder político en cada vez más casos mediocre y populista, trae consigo la negación de todo aquel principio que pueda servir para su crítica. Puesto que dichos principios son muchas veces de índole metafísica y entroncan con una tradición socrático-platónica recogida por la filosofía cristiana, la primera misión de lo político en la filosofía no puede ser otra que desacreditarlos. Y así es como la colonización por lo político en la Filosofía supone la negación de toda idea de objetividad, verdad o razón eterna.

El resultado no puede ser otro: frente al progreso científico, contrasta la regresión filosófica y su crisis profunda como saber. He aquí la actualidad de San Agustín y, cómo no, del fundador de la fenomenología, E. Husserl. El Doctor de la gracia vivió los estertores del Imperio romano y, con ellos, el fin de la civilización romana, sumida en la corrupción y el caos. Fruto podrido de la decadencia del Imperio romano, supo denunciar magistralmente el sinsentido del escepticismo académico², versión antigua del contemporáneo triunfo de la sofística. Paralelamente, siglos más tarde, Husserl supo criticar el historicismo y el cientifismo emergentes en la sociedad occidental de principios de siglo XX, poniendo de relieve su sin sentido.

² La superación del escepticismo académico tiene lugar en una de las primeras obras filosóficas de San Agustín, *Contra académicos*. En esta obra se expone muy claramente la necesaria relación entre verdad y felicidad, entre conocimiento y vida práctica: no se puede ser feliz sin vivir conforme a la razón, y no vive conforme a la razón el que yerra (cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, I, 9, 24).

Ambos coincidieron en señalar que la tarea de la filosofía es la investigación esencial. ¿Qué es la filosofía sino una actividad de incesante búsqueda de la razón eterna? ¿Qué es la filosofía sino la pregunta ontológica fundamental «por qué hay ser y no más bien nada» y la respuesta con sentido? La respuesta a la pregunta ontológica fundamental sólo puede ser ésta: «porque hay Dios». La referencia a Dios resulta la mejor respuesta por reducción al absurdo: sostener lo contrario nos aboca al sinsentido, al naufragio personal y social. Así pues, en la medida en que la tarea de la Filosofía es precisamente hallar el sentido, la respuesta a la pregunta ontológica fundamental «porque hay Dios» es la mejor respuesta posible.

Y es que sin Dios no puede entenderse la tarea de la formación moral de la persona. Como escribía Husserl³, la renovación del hombre es el tema supremo de toda ética. Esta renovación referida al hombre como ser personal y libre se traduce en autorrenovación: el hacerse a sí mismo como hombre nuevo a través de la mirada espiritual interior. No es difícil ver aquí el paralelismo con el «hombre interior» de San Agustín. De hecho, Husserl cita expresamente al santo de Hipona:

«Las palabras délficas “conócete a ti mismo” han cobrado nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. (...) Dice San Agustín, *in interiore homine habitat veritas*»⁴.

³ Cfr. HUSSERL, E. (2002): *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, p. 21 [1ª ed., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*] (en adelante RC).

⁴ HUSSERL, E., (1979): *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, p. 234 [1ª ed., *Cartesianische meditationen (1931)*].

Husserl, con matices diferentes a San Agustín, remite la posibilidad de renovación, de convertirse en un hombre nuevo y verdaderamente racional a la idea de Dios como ideal de perfección absoluta al que se deben dirigir todas las aspiraciones humanas:

«La idea misma de Dios es el “yo auténtico y verdadero” que (...) todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección se encuentra el ideal relativo, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace “lo mejor” que está en su mano, que vive según “la mejor” conciencia moral que le es dada -un ideal éste que lleva ya impreso el sello de la infinitud-»⁵.

En efecto, de los textos citados puede colegirse que, en una primera aproximación, la idea de Dios no es un concepto filosófico desdeñable, sino que se halla directamente relacionado con la propia esencia de la Filosofía y de la vida moral como tarea. Y es que la supervivencia de la Filosofía como disciplina universitaria –y quizás como asignatura de la enseñanza secundaria- está seriamente amenazada desde el momento en que deja de poseer virtualidad social alguna. Abandonar los conceptos filosóficos de Dios y de alma supone hacer dejación de la propia esencia de la Filosofía y colocarla en peligro de extinción. Es como si en las facultades de Letras se comenzase a enseñar cómo hay que escribir sin incluir las vocales. La persona no puede reducirse a un conjunto de impulsos naturales o adquiridos por tradición o costumbre. Muy al contrario, la persona es capaz de volver sobre sí misma y su acción, sometiendo su vida a una voluntad reflexiva mediante el ejercicio de la capacidad de autoconciencia, entendida en sentido husserliano como autoexamen personal o *inspectio sui*⁶.

Para profundizar en estas intuiciones y apaciguar filosóficamente mi decepción, encontrarme con U. Ferrer y cursar sus asignaturas me ayudó a

⁵ HUSSERL, E., *RHC*, p. 35.

⁶ Cfr. HUSSERL, E., *RHC*, pp. 24- 31.

soportar el tormento intelectual de aquellas otras que negaban la esencia misma de la Filosofía y su verdadera seña de identidad. Por ese motivo, una vez obtenida una plaza de profesor de Enseñanza Secundaria en la especialidad de Filosofía, en el concurso oposición de Castilla y León del año 2004, y a punto de terminar los estudios de Filosofía, le solicité a U. Ferrer que fuese el tutor y director de mis estudios de doctorado.

Amante, como soy, de la filosofía medieval y en particular de San Agustín, decidí unir dos amores: el mío por San Agustín y el de U. Ferrer por la fenomenología. Siendo este uno de los mejores especialistas en fenomenología de España, sin duda alguna no carecería de interés encontrar un nexo de unión aparentemente difuso: el que uniría –como hipótesis de trabajo- a la filosofía agustiniana señaladamente con la Axiología scheleriana, sin perjuicio de hacer referencia a otros ilustres fenomenólogos en la medida en que el tema así lo reclamase. En la sospecha de que ese nexo existía y quizás era más intenso de lo que pareciera a primera vista, a partir de que una obra de Scheler poseía un título palmariamente agustiniano –*Ordo amoris*-, me puse manos a la obra para patentizar las influencias implícitas y explícitas de San Agustín en Scheler o, en su caso, sus abismos insondables, tomando como referencia las obras del filósofo alemán correspondientes a su periodo cristiano.

Pero de lo que se trataba con la presente investigación no era sólo de realizar una exposición sistemática de las relaciones entre San Agustín y Scheler. Tenía la intuición de que era posible establecer un nuevo criterio de verdad ética: la verdad referida a valores y, en última instancia la verdad referida al amor. No se trataría de afirmar únicamente que los valores son verdad. Eso ya lo hizo con gran acierto Scheler. De lo que se trataría es de ir un poco más allá encontrando argumentos para defender que la verdad ética depende del amor y del valor, entendiendo por valor, en una primera aproximación muy elemental, una manifestación como cualidad del bien que se percibe en el acto espiritual de

amar. Como revelan recientes estudios psicológicos⁷, la zona del neo-córtex cerebral implicada en la resolución de problemas lógicos y matemáticos es también la que se estimula cuando la persona experimenta nobles sentimientos de amor y, por consiguiente, cuando realiza la operación de la percepción axiológica. Así que todo parece indicar que la cuestión de los valores en la Ética no puede quedar reducida a una mera sensiblería, sino que es posible fundamentarla en un orden de carácter objetivo, elevado por encima del plano psico-físico. Sería preciso, por lo tanto, estudiar la naturaleza del amor y de los valores, prestando cuidada atención a su posible independencia respecto a lo sensible, para encontrar argumentos que permitieran superar el psicologismo reduccionista en lo moral.

Por esa razón se investigará el verdadero significado del amor y otros fenómenos concomitantes en Scheler y en San Agustín. El concepto de *ordo amoris* es quizás aquel en el que con mayor claridad se puede apreciar la influencia del santo de Hipona. Pero también puede vislumbrarse a primera vista en otros conceptos tales como el scheleriano de modelo, el de la objetividad de los valores, o en el de la primacía del amor. Deben establecerse, de haberlos, los correspondientes nexos de unión entre los conceptos fundamentales de la axiología scheleriana y su influencia agustiniana, singularmente el concepto de persona, así como investigar los problemas íntimamente relacionados con la antropología scheleriana a la luz de San Agustín, sin olvidar la cuestión de la libertad o de la normatividad ética o la relación de la persona con Dios y los fenómenos del arrepentimiento, sufrimiento y muerte.

Como plan de trabajo, y dada la monumental obra agustiniana así como las variedades temáticas en la obra de Scheler, se ha acotado el ámbito de la investigación comparada. Por lo que respecta a San Agustín, se ha partido del conocimiento adquirido en la realización de un trabajo de investigación previo para incidir en las cuestiones de índole filosófica. Por cuanto a Scheler se refiere,

⁷ Cfr., GOLEMAN, D. (1996): *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona, parte I. “El cerebro emocional” [1ª ed., *Emotional intelligence* (1995)].

se ha acotado la investigación a su periodo cristiano. Conviene así hacer antes de nada una primera aproximación a la vida y obra de ambos filósofos, así como señalar aquellas obras que serán tomadas como referencia para delimitar el ámbito de investigación en un principio.

1. Vida y obra de Max Scheler⁸

Max Ferdinand Scheler nació el 22 de agosto de 1874 en Munich de madre judía y padre convertido al judaísmo. Bajo la influencia del capellán del gimnasio se hizo bautizar en 1889. Cursó estudios de ciencia natural y de filosofía en Berlín, siguiendo las enseñanzas de Dilthey, Stumpf y George Simmel. En 1896 amplió en Jena sus estudios de economía política, geografía y filosofía y recibió la influencia del neokantismo de Liebmann y Eucken. En 1897 obtuvo el grado de Doctor con un trabajo dirigido precisamente por Eucken. La influencia de éste, que propugnaba una conciliación entre protestantismo y catolicismo, fue clave para seguir la huella de San Agustín pues fue entonces cuando Scheler tomó un primer contacto con el santo de Hipona. En 1898 contrajo matrimonio civil con una divorciada, rompiendo formalmente con la Iglesia. A diferencia de San Agustín, la conversión al catolicismo no fue definitiva en Scheler.

En 1899 defendió su Disertación doctoral, bajo la dirección de Eucken, sobre *Las relaciones entre los principios lógicos y éticos*. Siguiendo la misma línea neokantiana, en 1900 se habilitó con su trabajo *El método trascendental y el método psicológico*. Sin embargo, ya en este año su desarrollo intelectual se alejaba de la línea neokantiana. En este sentido, declinó los encargos editoriales obtenidos por influencia de Eucken y, señaladamente, los asumidos para los *Kant-Studien*.

Sin embargo, fue con ocasión de una recepción ofrecida por Hans Vaihinger a los colaboradores de *Kant-Studien* cuando en 1901 se produjo su

⁸ Los datos recogidos para la elaboración de este epígrafe han sido obtenidos de los siguientes estudios: DERISI, O. N. (1979): *Max Scheler: ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid; FERRER SANTOS, U. (2007): “El lugar de Scheler en la Fenomenología”, en SEGURA NAYA, A. (ed.): *Historia Universal del Pensamiento filosófico*, vol. V, Liber, Bilbao, pp. 104-111; LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J. (1966): *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Nova, Buenos Aires.

encuentro con Husserl en Halle. Ambos filósofos comprobaron cómo habían llegado a sostener la intuición de esencias desde caminos diferentes. En 1907 obtuvo, con Husserl como mentor, un cargo de Asistente de Lipps como docente privado en la Universidad de Munich y se adhirió al grupo de fenomenólogos entre los que destacaba Pfänder. Después de 1907 Scheler se divorció y, a pesar de no haberse reintegrado en la Iglesia Católica, podría afirmarse que casi todos los escritos de esa época concordaban con la concepción cristiana del mundo. Pero no en el sentido de que su filosofía fuera un instrumento al servicio del cristianismo; por el contrario, Scheler usó el cristianismo como instrumento para corroborar sus tesis.

En 1910 fue destituido de su puesto universitario como consecuencia de un escándalo sentimental, trasladándose a Berlin donde se ganaba la vida como escritor libre aunque sin perder el contacto con la Sociedad fenomenológica de Gotinga. Posteriormente volvió a Munich, donde ejerció como escritor privado desde 1913 hasta 1919. En esta época, a partir de 1916, frecuentó la abadía benedictina de Ottobeuroen, teniendo lugar su «segunda conversión» y contrayendo matrimonio católico con Märli Furtwängler. En 1917 fue encargado por el Ministerio de Relaciones Exteriores en misiones diplomáticas en Ginebra y La Haya. Por fin, en el año 1919 fue designado profesor ordinario de Filosofía y Sociología en la Universidad de Colonia desempeñando el cargo de Director del Instituto de Sociología.

Sus problemas amorosos condicionarían la posterior evolución de su pensamiento así como su alejamiento intelectual de la Iglesia Católica: en 1921 solicitó la anulación canónica de su matrimonio siendo denegada, por lo que en 1922 se divorció y contrajo matrimonio civil con su discípula María Scheu. En 1925 se produjo el cambio en su filosofía: del teísmo personalista al panteísmo evolutivo de corte gnóstico completamente incompatible con el dogma cristiano. Designado profesor de Filosofía en 1928 en la Universidad de Frankfurt, el 19 de mayo del mismo año falleció de un ataque al corazón después de haberse separado definitivamente de la Iglesia Católica en 1922.

Por lo que respecta a su obra, en Scheler se pueden distinguir tres etapas coincidentes con los avatares que sufrió su itinerario vital y los vaivenes que protagonizó en sus sucesivos acercamientos y alejamientos a la Iglesia Católica:

a) primera etapa, que podría denominarse «periodo neokantiano», por coincidir con el correspondiente a los trabajos dirigidos por Eucken: *Sobre la relación entre los principios lógicos y los principios morales* (1899) y *El método trascendental y el método psicológico* (1900).

b) Segunda etapa, equivalente al «periodo central» o cristiano, a partir de su primer acercamiento a la Iglesia Católica -y que culminó con la recepción de sus sacramentos en la Pascua de Resurrección de 1916-, hasta 1922. En esta segunda etapa, entre 1912 y 1922, escribe sus obras principales; *El resentimiento en la moral* (1912), *El formalismo en la ética y la ética material del valor* (1913), *De lo eterno en el hombre* (1921), pudiéndose añadir también, por coherencia doctrinal, *Esencia y formas de la simpatía*⁹ (1923).

El ámbito de estudio de la presente investigación corresponde a esta segunda etapa ya que, si en algún momento de su obra pudiera apreciarse la huella de San Agustín en Scheler, es fácil colegir que probablemente sería en ésta. Por consiguiente, se han tomado de principio –sin perjuicio de que su estudio pueda llevar a otras- como obras fundamentales a la hora de investigar la influencia agustiniana en la filosofía de Scheler, además de las citadas, las siguientes; *Ordo amoris* (publicada póstumamente en 1933); *Fenomenología y metafísica de la libertad* (1912); *El sentido del sufrimiento* (1916); *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* (publicada con carácter póstumo en 1933); *Muerte y supervivencia* (1912); *El santo, el genio, el héroe* (1915); *Amor y conocimiento* (1916); *Los ídolos del autoconocimiento* (1912); *La idea cristiana del amor y el mundo actual* (1917); *Rehabilitación de la virtud* (1913).

⁹ Esta obra puede considerarse una ampliación de un ensayo publicado diez años antes por SCHELER, M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*, Max Niemeyer, Halle a. S., 1913 (“Acerca de la fenomenología y teoría del sentimiento de simpatía y del amor y el odio. Con un anexo sobre el fundamento de la suposición de la existencia del otro yo”).

Es un objetivo de la presente investigación localizar con la mayor precisión posible las referencias expresas que Scheler pudiera hacer a San Agustín sin especificar la obra concreta del santo en la que se hallaren. Así mismo, es también un objetivo de la presente investigación descubrir las influencias de San Agustín inconfesadas por Scheler, partiendo de las huellas agustinianas que pudieran encontrarse implícitamente en la filosofía scheleriana en este caso sin mencionarlo. Por lo tanto, parece que son las obras schelerianas propias de su periodo cristiano las que deben ser objeto de investigación para estudiar la influencia de San Agustín en Scheler, y no las de la primera etapa, de clara influencia neokantiana, ni las de la tercera, producidas en un contexto de definitivo alejamiento y ruptura con la Iglesia Católica.

c) Tercera etapa, o «periodo panteísta», presidida por la frustración producida por la resolución denegatoria de la nulidad canónica de un anterior matrimonio, lo que determinó su alejamiento definitivo de la Iglesia Católica en 1922. En este período desaparece la influencia del catolicismo y cobra especial relieve el vitalismo, evolucionando hacia un panteísmo que niega la condición personal de Dios con obras tales como *Las formas del saber y de la sociedad* (1926), *Idealismo y realismo* (1927) y *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Por esa razón, no he estimado necesario extender la investigación de la huella agustiniana a esta tercera etapa, toda vez que la influencia principal del cristianismo desaparece en ella. Y es que, como señala L. Rodríguez Duplá, incluso la posible influencia de San Francisco de Asís en la configuración de su nuevo panteísmo es, en realidad, una tergiversación de su doctrina¹⁰. Así que no es difícil barruntar que también desaparece la huella de San Agustín de Hipona en esta tercera etapa, por lo que el estudio comparado de ambos autores para la detección de coincidencias resultaría francamente poco adecuado y significativo.

Scheler y San Agustín coincidieron vitalmente en el hecho de su conversión al cristianismo. No lo hicieron, sin embargo, en la perseverancia en

¹⁰ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2004/2-3): “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, en *Naturaleza y Gracia*, vol. LI, pp. 815-842.

dicha fe, que finalmente abandonó el filósofo alemán a diferencia del santo de Hipona. Me centraré, pues, en el pensamiento y obras de Scheler correspondientes al periodo que va desde 1912 hasta 1922, pues es allí donde existen más probabilidades de encontrar huellas agustinianas que confirmen –o desmientan, caso de no hallarlas- mi hipótesis de trabajo: la de que en Scheler late un agustinismo en algunos lugares explícito, y en otros implícito, tomando como eje el concepto nuclear de amor.

2. Vida y obra de San Agustín de Hipona¹¹

San Agustín fue el más grande de los padres latinos debido a su innegable influencia, dominante en el pensamiento occidental hasta el siglo XIII. Nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre de 354. Aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de Tagaste y, aunque no es del todo exacto afirmar que no supiese nada de griego, lo cierto es que dicha lengua le resultó odiosa y nunca llegó a leerla con facilidad. Alrededor del 365 se trasladó a Madaura, ciudad pagana, donde estudió gramática y literatura latinas alejándose de la fe de su madre, lo que su año sabático en Tagaste (369-370) no hizo sino empeorar.

En el 370, año en que murió su padre tras convertirse al cristianismo, inició estudios de retórica en Cartago, resultando un brillante estudiante a pesar de la ruptura que el ambiente licencioso de la ciudad portuaria le indujo con los valores del cristianismo. Vivió durante diez años con una amante de la que tuvo un hijo, Adeodato, el segundo año de su estancia en Cartago. La lectura del *Hortensio* de Cicerón le estimuló para iniciar el camino de búsqueda de la verdad, aunque no tardó en alejarse una vez más del cristianismo con su entrada en la secta maniquea. Pero a diferencia de Scheler, San Agustín no llegó a abrazar la Religión Católica para alejarse después tras sucesivas idas y venidas. Muy al contrario, su itinerario vital previo le fue predisponiendo a una conversión definitiva algunos años más tarde.

Regresó a Tagaste el 374, enseñando gramática y literatura latinas durante un año. Acto seguido retornó a Cartago, donde abrió una escuela de retórica, permaneciendo hasta el 383 junto con su amante y con su hijo. Recibió un

¹¹ Los datos obtenidos para la elaboración del presente epígrafe han sido recogidos de SCIACCA, M. F. (1955): *San Agustín*, Barcelona, Luis Miracle; así como de FERRER SANTOS, U. — ROMÁN ORTIZ, A. D. (2010): “San Agustín de Hipona”, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (eds.): *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/20102008/voces/agustin/Agustin.html>.

premio de poesía y escribió su primera obra en prosa *De pulchro et apto*, que se ha perdido. Poco antes de la partida de San Agustín hacia Roma en 383, Fausto, un conocido obispo maniqueo, llegó a Cartago y no supo darle a Agustín una respuesta satisfactoria a sus dudas, por lo que su fe en el maniqueísmo comenzó a resquebrajarse. Y es que sus desengaños intelectuales no hicieron sino alimentar su apetito de verdad, puesto de manifiesto en la vehemencia con la que abrazó el cristianismo, un fervor mucho más intenso que el observado en Scheler. Abrió una escuela de retórica en Roma, donde esperaba encontrar estudiantes menos díscolos que en Cartago y lograr un relanzamiento a su carrera, pero contó con el inconveniente de que, efectivamente, los estudiantes eran menos díscolos pero tenían la fea costumbre de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios.

En el 384 obtuvo un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, inclinándose filosóficamente hacia el escepticismo académico. En Milán su madre intentó que reformase su vida y le invitó a contraer matrimonio con cierta muchacha por la que abandonó a la madre de Adeodato. Pero lo que hizo San Agustín fue buscarse otra amante, incapaz de esperar el tiempo necesario hasta contraer matrimonio para satisfacer sus impulsos carnales. Sin embargo, en esta época leyó ciertos escritos neoplatónicos, probablemente las *Enéadas* de Plotino en la traducción de Mario Victorino, lo que le ayudó a liberarse de las cadenas del materialismo y aceptar la existencia de una realidad inmaterial. Eso le facilitó una solución satisfactoria al problema del mal a través del concepto de privación, y le ayudó a comprender la razonabilidad del cristianismo, impulsándole a la lectura del Nuevo Testamento y, en particular, de los escritos de San Pablo.

La conversión intelectual de San Agustín, producto de la lectura de las obras neoplatónicas, fue paralela a su conversión moral, fruto de los sermones de San Ambrosio y las palabras de Simpliciano -un anciano sacerdote que le dio noticia de la conversión al cristianismo del neoplatónico Victorino y de Ponticiano, y que le habló de la vida de San Antonio de Egipto-, teniendo lugar su conversión al cristianismo el verano de 386. San Agustín oyó desde el jardín de su casa a un niño que gritaba desde lo alto de un muro *Tolle lege!* y que

provocó, al abrir al azar el Nuevo Testamento, la lectura de las palabras de San Pablo en la *Carta a los Romanos*:

«Andemos con decencia, como durante el día: no en comilonas y borracheras, no en deshonestidades y disoluciones, no en contiendas y envidias. Mas revestíos del Señor Jesucristo y no busquéis cómo contentar los antojos de vuestra sensualidad»¹².

Enfermo de pulmón, se retiró del profesorado y en Casiciaco se esforzó, mediante la lectura, la reflexión y las conversaciones con sus amigos, en lograr una mejor comprensión del cristianismo. Allí escribió *Contra Académicos*, *La vida feliz* y *El orden*; de vuelta a Milán escribió *La inmortalidad del alma*, probablemente los *Soliloquios* y comenzó *La Música*. El 25 de abril de 387, sábado santo, fue bautizado por San Ambrosio. Poco después regresó a África tras la repentina muerte de su madre, acaecida mientras esperaban embarcar en el puerto de Ostia. Pero aplazando su regreso a África, en Roma, escribió *El libre albedrío*, *La dimensión del alma*, así como *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, trasladándose por fin a África en otoño de 388. Ya en Tagaste, estableció una pequeña comunidad monástica y escribió, entre otros, el *La verdadera religión* y el final de *La Música*.

Aunque en Casiciaco San Agustín resolvió no casarse nunca, otra de las diferencias más importantes en el itinerario vital del santo de Hipona en relación con Scheler junto a la firmeza de su fe, probablemente no aspiraba al sacerdocio que, sin embargo, recibió al ser ordenado por el obispo de Hipona que deseaba su ayuda, en 391.

Nombrado obispo auxiliar de Hipona en 395-396 tras la muerte de Valerio, obispo de Hipona, le sucedió en el cargo en el 396 ocupándose de la

¹² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 8-12.

tarea de luchar frente al cisma donatista, cuando sus deseos quizás hubieran ido encaminados a una tranquila vida de oración y estudio. Pese a lo cual encontró tiempo para comenzar sus *Confesiones*, terminadas en el 400, y para escribir parte de *La doctrina cristiana*, cuyo cuarto libro fue añadido en 426. Pero es que el ímpetu con que San Agustín llevó a cabo su conversión no tenía nada que ver con el que, siglos más tarde, evidenciaría Scheler. En el año 400 comenzó uno de sus grandes tratados, *La Trinidad*, finalizado en 416 y en donde se recoge su teoría del conocimiento; en el 401 empezó los doce libros de su *Comentario literal al Génesis*, finalizados en 415 y en donde se encuentra la teoría de las *rationes seminales*.

Tras la promulgación de diversos edictos imperiales contra los donatistas, San Agustín tuvo que dirigir su mirada esta vez contra otra herejía, la pelagiana, que utilizando textos de *El libre albedrío* había llegado a negar el pecado original, minimizando el papel de la gracia divina y exagerando el de la voluntad humana. Para eso escribió diversas obras a partir de 412, lo que no impidió que comenzara en el 413 los veintidós libros de *La ciudad de Dios* y que completara en el 426, en el contexto de la invasión bárbara. En dicho año 426 nombró sucesor de su diócesis al obispo Eraclio, y publicó, en sus últimos años, *La gracia y el libre albedrío*, *La corrección y la gracia*, así como *Las Retracciones*, revisión crítica de sus escritos de gran valor donde recuerda por orden cronológico todas sus obras anteriores, excepto las cartas y sermones, y ofrece a menudo indicaciones sobre la finalidad y contenido de las doctrinas contenidas en ellas.

San Agustín continuó escribiendo también durante los últimos años de su vida, tomando contacto incluso con el arrianismo y dedicándole en 428 su *Debate con Maximino, obispo arriano*, entre otros escritos. En la primavera-verano de 430 los vándalos sitiaron Hipona y San Agustín murió, el 28 de agosto de 430, mientras recitaba los salmos penitenciales. Pese a que los vándalos incendiaron la ciudad, la Catedral y la biblioteca de San Agustín quedaron a salvo milagrosamente.

Visto su itinerario vital y su obra monumental, es necesario acotar el estudio de la influencia agustiniana en la Axiología de Scheler sobre la base de las obras más relevantes de San Agustín. Su ingente producción intelectual hace precisa una primera limitación de la investigación a sus obras principales, como punto de partida. Para dicha tarea se pueden citar, en una primera aproximación y sin ánimo de ser exhaustivos –por cuanto en cualquier momento puede requerirse la ampliación de este elenco-, *El libre albedrío*, *La verdadera religión*, *Confesiones*, *La ciudad de Dios*, *Las retractaciones*, *Contra académicos*, *La felicidad*, *El orden*, *Soliloquios*, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, *La Trinidad*, *La doctrina cristiana*, y *La inmortalidad del alma*. Todo eso sin perjuicio de acudir a sus *Sermones*, a sus *Cartas* y a sus *Comentarios a los salmos*, en la medida en que ahí se traten cuestiones filosóficas de interés y concordantes con el objeto de la investigación.

El plan del presente trabajo se articula, en congruencia con lo expuesto, en torno al concepto de amor como eje vertebrador del estudio comparativo entre Scheler y San Agustín. En este sentido, I. Sánchez Cámara ha patentizado la «insuficiente elaboración sistemática de sus ideas»¹³ en referencia a Scheler. Quizás la prematura e inopinada muerte del filósofo alemán explique esa falta de orden sistemático, hasta el punto que el propio Ortega y Gasset reclamara, en su elegía al filósofo muniqués, completar su obra «añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema»¹⁴. En efecto, intentando hacer frente al desafío propuesto por Ortega y Gasset, y respondiendo a su requerimiento, la presente investigación constituye también una forma de ordenar una parte de la obra de Scheler, la correspondiente a su periodo central, tomando como criterio básico el estudio de la influencia ejercida sobre él por San Agustín de Hipona. Para eso, y partiendo de los conceptos de amor y de *ordo amoris* –título de uno de los opúsculos de Scheler y reconocida expresión agustiniana-, estudiaré el

¹³SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2002): “Max Scheler: actualidad de un pensador intempestivo”, en *Revista de Occidente*, nº 250, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, pp. 5-12.

¹⁴ORTEGA Y GASSET, J. (1983): “Max Scheler. Un embriagado de esencias”, *Obras completas*, vol. IV, Alianza, Madrid, p. 511, citado por SÁNCHEZ CÁMARA, I., *op. cit.*, p. 6.

tratamiento que cada uno de dichos pensadores dio a aquellas cuestiones en las que, por orbitar en torno al concepto de amor, pudiera existir dicha influencia, explícita o tácita. Así pues, indagaré en los conceptos nucleares schelerianos de amor, su naturaleza, clases y fenómenos concomitantes (capítulo I); trataré del *ordo amoris*, *ethos* y *Gessinung*, la felicidad y el destino (capítulo II); buscaré las huellas agustinianas en el principio de primacía del amor en relación con el conocimiento, en la percepción axiológica y en las relaciones entre valor y bien (capítulo III); escrutaré la teoría de la persona y los problemas con ella relacionados, singularmente el deber y la libertad (capítulo IV); y, para concluir, analizaré las relaciones entre el amor, la persona y Dios, con una referencia a los fenómenos del arrepentimiento, el sufrimiento y la muerte (capítulo V).

CAPÍTULO I:

DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL AMOR

1. La naturaleza del amor

La elucidación de la auténtica naturaleza del amor es una empresa que ha mantenido ocupada a la Filosofía prácticamente desde sus orígenes. La primera dificultad con la que se topa es la derivada de la polisemia del término «amor»: hasta trece acepciones diferentes recoge el *Diccionario de la lengua española*. Según la primera de ellas, se define el «amor» (del latín *amor*, *-ōris*) como «sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser»¹⁵. La connotación negativa y el rescoldo griego humeante todavía en esta primera acepción, al definir el amor como sentimiento humano que parte «de su propia insuficiencia» -con lo que se excluye así también la posibilidad del amor divino-, están borrados de la segunda de las acepciones del mismo *Diccionario de la lengua española*, al concebir el amor como «sentimiento hacia otra persona que naturalmente nos atrae y que, procurando reciprocidad en el deseo de unión, nos completa, alegra y da energía para convivir, comunicarnos y crear». Esta segunda acepción, aunque consigue una cierta aproximación al destacar el carácter espontáneo del amor con la expresión «naturalmente», sigue sin permitir siquiera hacer un esbozo de su auténtica esencia filosófica: no pasa de definir el amor como un mero sentimiento y, además, como un sentimiento exclusivamente humano.

Pese a que la raíz etimológica del término «amor» es latina, U. Ferrer Santos¹⁶ ha destacado que los términos griegos distinguen más nítidamente que los latinos las diferentes especies de amor. Así, en griego se distingue entre *filía*

¹⁵ *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, 22ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 2001.

¹⁶ FERRER SANTOS, U. (2000): *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Universidad de Navarra, p. 7.

(φιλία) como amor cualitativo; *eros* (ερωβ) o amor de posesión; *agapé* (αγαπη) o amor personal; y *storgé* (στοργη) o amor de camaradería. San Agustín, por su parte, empleó para referirse al amor de modo casi indistinto las palabras latinas *amor*, *dilectio* y *cáritas*:

«Ahora bien, el amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección»¹⁷.

No obstante, T. Alesanco Reinares¹⁸ ha señalado una diferencia de matiz entre dichos términos agustinianos: el *amor* designaría la actividad o tendencia natural de la voluntad, aún sin especificación moral, correspondiente al *eros* griego; la *dilectio* incluiría ya un sentido moral como amor justo y ordenado; la *cáritas*, por último, sería el amor o dilección que se dirige a Dios por sí mismo y a los hombres por amor a Dios.

En el ámbito griego, Empédocles de Agrigento (490~430 a. de J. C.) ha sido considerado el primer filósofo en referirse al amor y a su contrario, el odio, no como simples sentimientos sino como principios en sentido cósmico-metafísico. Célebre es su cosmología según la cual todo fenómeno natural consistía en la mezcla y separación de los cuatro elementos eternos e indestructibles: agua, fuego, tierra y aire. La elevación del amor (como *filía*) y del odio a principios cósmicos -símbolos del bien y del mal, del orden y del desorden, de la construcción y de-construcción-, tuvo lugar cuando Empédocles recurrió a ellos para explicar la mezcla y separación de los cuatro elementos como fuerzas respectivamente responsables del nacimiento y muerte de las cosas:

«lo mortal tiene dos formas de nacer y dos de destruirse: de una parte, la reunión de todo genera vida, después la destruye, según la primera forma;

¹⁷ “*Amor autem rerum amandarum, caritas vel dilectio melius dicitur*” (SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2). La cursiva es mía.

¹⁸ ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, p. 426.

de otra, lo formado se dispersa en todos los sentidos al separarse de nuevo, y este cambio continuo no tiene nunca fin, ya reuniéndose todo en el Uno gracias al Amor, ya siendo separado de nuevo cada elemento por la repulsión del odio»¹⁹.

En el pensamiento de Platón (428-347 a. de J. C.) la noción de «amor» (como *eros*), desarrollada fundamentalmente en *El banquete* y en *Fedro*, adquiere una significación más compleja distinguiendo diversos tipos: a) «amor celeste», que produce y lleva al conocimiento, y «amor terrenal» o común; b) «amor al cuerpo», «amor al alma», y «amor mezcla de ambos», por cuanto el cuerpo debe amar por amor del alma, transfigurándose así a los ojos del amante y resplandeciendo en él un alma bella y buena; c) «amor legítimo», iluminado por el amor del alma, y «amor ilegítimo», como aquel que no está iluminado por el amor del alma y que no tiene en cuenta la irradiación de las ideas sobre el cuerpo; y d) «amor perfecto», esto es, el deseo del Bien.

Según el relato mitológico recogido por Platón, el amor (Eros), como hijo de la pobreza (Penía) y de la riqueza (Poros) engendrado en el banquete de Afrodita, no posee ni está totalmente desposeído, sino que es una aspiración hacia lo amado que en su movimiento engendra en belleza. De este modo, el amor adquiere en Platón un sentido estético-metafísico: amar es amar lo bello. El amor se presenta como una oportunidad dialéctica en la percepción de la belleza del ser amado. En la medida en que el amor a las cosas particulares no es sino reflejo o participación del amor a la Belleza en sí o absoluta, bajo la influencia del amor verdadero y puro, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno: la esencia de la Belleza, lo Bello en sí. Es decir, las bellezas particulares no son más que peldaños en la escalera que lleva a la cumbre donde se encuentra la Idea de lo Bello:

«Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al

¹⁹ EMPÉDOCLES, *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*, fr. 17, 3-8.

ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características: En primer lugar, es siempre pobre (...) Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno»²⁰.

Platón tematiza así el amor poniéndolo en relación con las Ideas de lo bello y lo bueno. Pero todavía no se ha liberado de las cadenas del materialismo. El alma platónica no es todavía el espíritu cristiano. El sentido del amor griego es todavía unilateralmente ascendente –va de lo carente de perfección a la perfección que le falta-, posee la estructura de un apetito y no ha adquirido por tanto un sentido personal y fundante. Es preciso que se produzca el gran acontecimiento histórico del nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo para que el amor adquiriera un sentido radicalmente nuevo, más allá de todo principio metafísico, al ser identificado con la esencia del mismo Dios y, por extensión, también del hombre creado *imago Dei*. Es el sentido descendente y ascendente del amor cristiano como *cáritas*, fundamento esencial del hombre así como de todas las virtudes humanas, como describe San Pablo²¹:

«Y aunque tuviera del don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencias; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy»²².

El sentido radical del amor cristiano como esencia de Dios y esencia del hombre ha sido desarrollado un poco más tarde por San Agustín de Hipona. Excedería de los límites de este epígrafe el examen de la doctrina agustiniana del amor. En realidad, su exposición va a ser tratada, a propósito del estudio de la

²⁰ PLATÓN, *El banquete*, 203 c-d.

²¹ San Pablo también afirma: “La fe, la esperanza y la caridad permanecen, pero la más grande de todas es la caridad” (1 *Cor.*, XIII, 13).

²² 1 *Cor.*, XIII, 2.

influencia ejercida por Agustín en Scheler, en cada uno de los epígrafes de este capítulo y de los siguientes. Y es que la centralidad del amor en la filosofía agustiniana va a permitir calificarla como una auténtica filosofía del amor. Una filosofía del amor que, como se mostrará al hilo de esta investigación, está en la base de la axiología scheleriana. Baste adelantar aquí que, como él mismo reconoció, el filósofo alemán se basó en su peculiar interpretación del amor cristiano en San Agustín para desplegar su concepción del amor como acto espontáneo y espiritual, lúcido respecto al mundo de los valores como término intencional.

Desarrollaré esta tesis con detalle a lo largo y ancho del presente trabajo. Procede ahora tomar un primer contacto con la teoría del amor scheleriana fruto de la singular aplicación del método fenomenológico al ámbito de la reflexión ética, no sin advertir que, en realidad, la investigación filosófica acerca de la esencia del amor en Scheler y la influencia de San Agustín impregnará prácticamente todo el trabajo. A la descripción de dicho método y sus implicaciones en la cuestión del amor y de los valores me referiré en el siguiente epígrafe. A continuación, voy a exponer una primera aproximación a la teoría del amor en Scheler y sus posibles huellas agustinianas.

Los elementos primarios de la vida moral en Scheler son el amor y el odio. Como actos espontáneos de naturaleza emocional, configuran el mundo de los valores en que consiste el *ethos* de la persona. Pero más radical que el odio es el amor: aquel no surge sino sobre la base de un amor frustrado. El amor está en la base de la vida moral, no solo desde la perspectiva de su configuración, sino también en la medida que posibilita la percepción de los valores. Esto se debe a que el amor es considerado por Scheler como un acto intencional referido a valores: el amor es un acto positivo en el que se da un valor positivo, mientras que el odio, que es también un acto positivo, se diferencia del primero en que en él se da un disvalor. Los valores no son sino el polo objetivo al que se refiere intencionalmente el amor. Como se verá con mayor detalle, el valor positivo en que consiste el amor está relacionado con la dirección espiritual que lleva a poner

el posible valor más alto para la persona y a anular su posible valor más bajo. Por el contrario, el odio promociona el movimiento inverso: el disvalor en que consiste el odio supone una dirección –también espiritual- que lleva a poner el valor más bajo y a anular el posible valor más alto. De todo ello se desprende que el mundo de los valores es un reino jerarquizado, de modo que el acto espiritual del amor no hace sino respetar un orden objetivo -el *ordo amoris*-, a diferencia del odio, que lo pervierte.

Desde la perspectiva scheleriana –y a diferencia de la línea platónica-, se introduce una novedad radical en el concepto de amor: como acto emocional primario, manifiesta los valores del objeto sin ningún elemento de aspiración. El amor en Scheler se caracteriza por la ausencia de una orientación inmanente a un fin: su dirección es meramente valorativa. La relevancia del concepto de amor en el sistema scheleriano reside precisamente en su dirección intencional a valores, en la medida en que éstos constituyen la materia esencial de la Ética y de la vida moral del hombre. El amor se encuentra, no obstante, en la base de todo acto posterior de intelección y volición. Pero se incurriría en un cierto «fariseísmo» moral si se admitiese una cierta forma de «amor por el bien» en el que el bien²³ fuese el objeto de la aspiración. El filósofo alemán acusa de fariseísmo moral a toda teoría ética que prescindiera de los valores como datos originarios, especialmente en alusión al formalismo ético kantiano:

«todo intento de fijar una nota común, ajena a la esfera de los valores, para definir “los buenos y los malos”, por ejemplo, conduce, no sólo a un error del conocimiento en sentido teórico, mas también a un engaño moral muy grave. Siempre que se han vinculado los adjetivos bueno o malo con una *nota* semejante, ajena al mundo de los valores (...) se ha caído necesariamente en una especie de “fariseísmo”, el cual confunde los posibles *depositarios* del «bien» y las notas a *ellos* comunes (como simples depositarios) con los valores *mismos* y con la esencia de los

²³ Otro sentido del concepto de “bien”, al que aquí no me refiero, es el de los conjuntos naturales o históricos que albergan valores, pero no de orden inmediatamente moral.

valores a los que sirven únicamente de depositarios»²⁴.

Un amor así implicaría caer en el fariseísmo, según Scheler, en la medida en que solo el amor es el portador del bien moral que cualifica a los actos de querer en sentido estricto. El bien moral se identifica con el «valor moralmente bueno», aquel que depende de la percepción emocional y respeto del orden jerárquico objetivo en que consiste el reino de los valores, y no de sus depositarios. Puesto que dichos valores se hacen visibles en el movimiento espiritual del amor, el bien moral se da en este, es decir, en el movimiento espiritual de descubrimiento del valor más alto posible, entre los dados emocionalmente de modo intencional. El amor, y no los bienes concebidos como depositarios del valor, es el verdadero portador del bien moral referido a valores, esto es, como lo «moralmente bueno»:

«No puede haber, pues, amor a un bien que pudiera resultar objetivo para él justo porque el amor -entre los actos- es portador del valor “moralmente bueno” en el sentido eminente y más primitivo. Si fuese posible algo así como un genuino amor al bien jamás podría ser el amor mismo portador del valor moralmente bueno en el sentido más primitivo. Pero el amor es el portador más primitivo (entre los actos) del “bien”. Precisamente en el movimiento del valor más bajo al más alto hace el valor “bueno” su más primitiva aparición»²⁵.

Llegado a este punto, es necesario hacer una puntualización clave para entender la nueva concepción del amor que emerge del pensamiento de Scheler. Pese a que a primera vista pudiese parecer que la ética scheleriana se reduce a una voluntad de realizar valores, hay que advertir que los valores morales

²⁴ SCHELER, M. (2001): *Ética*, Caparrós, Madrid, p. 59 [1ª ed., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913)] (en adelante *ET*).

²⁵ SCHELER, M. (2005): *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, p. 228 [1ª ed., *Wesen und formen der sympathie* (1923)] (en adelante *EFS*).

aparecen *a tergo*, a la espalda del acto. De manera que el valor de lo moralmente bueno no puede ser, al haber prescindido además del esquema de la aspiración para describir el acto de amor, el objeto directo de la realización moral. Quien obra «para ser bueno» de un modo puramente externo, soslayando el auténtico acto de amor como portador del bien moral, en realidad es un fariseo. El acto de querer en sentido estricto por el que se realiza un determinado fin, naturalmente, puede estar guiado por la percepción emocional del valor mediante el acto espiritual de amor. Pero el «valor moralmente bueno» surge en dicho movimiento espontáneo de amor, por lo que no puede convertirse en materia del acto realizador o de la voluntad:

«Es imposible, por ley esencial, que las materias de valor “bueno” y “malo” se conviertan a su vez en materias del acto realizador (“voluntad”). Por ejemplo, el que no quiere hacer bien a su prójimo (...) y toma sólo la ocasión “para ser bueno” o “hacer el bien” en ese acto, no *es* bueno ni *hace* verdaderamente el “bien”, sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente *aparecer* “bueno” ante sí mismo»²⁶.

El amor es el soporte o depositario fundamental del bien moral dado en los actos de querer como «valor moralmente bueno». Cuando el amor se dirige a un objeto concreto, en virtud de su propia esencia, logra manifestar no sólo los valores del mismo sino, en rigor, el «ser-más-alto» del valor. En este sentido, Scheler ofrece una definición del amor como movimiento intencional descubridor del ser-más-alto del valor de un objeto, como depositario de dicho valor:

«El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto»²⁷.

²⁶ SCHELER, M., *ET*, pp. 74-75.

²⁷ SCHELER, M., *EFS*, p. 216.

El amor no es sólo el soporte del bien moral –en sentido scheleriano, como «valor moralmente bueno»-, sino que constituye además la fuente de la percepción afectiva-cognoscitiva de los valores. He aquí una nueva aportación de Scheler, en la línea pascaliana-agustiniana: el amor posee sus propias leyes, independientes de la razón, y los valores se perciben emocional –y no racionalmente- en un primer momento. Esto no quiere decir que el ámbito de la ética constituya una dimensión caótica, carente de todo orden. Muy al contrario, lo que significa es que el orden objetivo del amor –*ordo amoris*- y de los valores posee sus propias leyes esenciales hechas presentes, no en un acto puramente intelectual de razón, sino en un acto puramente emocional de amor. Scheler concibe el amor –y el odio- como una manera peculiar de comportarse ante los objetos de valor. El amor pone en contacto de modo inmediato con la esencia axiológica del objeto amado, como interpreta Karol Wojtyla con gran perspicuidad, patentizando así su íntima relación axiológica y funcionalidad ético-perceptiva:

«El amor es, para Scheler, la forma fundamental de la experiencia de los valores, ya que amplía el mundo de los valores de la persona que constituye su sujeto, haciéndola sensible para percibirlos afectivamente»²⁸.

Pero para que el amor adquiriera el sentido y valor de verdadero acto moral, es preciso que se dirija a una persona como término. La explicación de este hecho hay que buscarla en la propia concepción scheleriana de la persona. Siempre como primera toma de contacto²⁹, se debe indicar que en Scheler la

²⁸ WOJTYLA, K. (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Editorial Católica, Madrid, p. 161. [1ª ed. Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano (1980)].

²⁹ Al problema del sustancialismo y del actualismo en la concepción scheleriana de la persona me refiero con detalle en el capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

persona no es una sustancia inmutable ni un sujeto físico o metafísico, sino el valor de los valores. Y es que sólo la persona es capaz de amar; sólo la persona puede actuar como agente en el amor. La esencia de la persona es amor y, en concreto, *ordo amoris*³⁰. La persona se da en su totalidad en cada uno de sus actos, como unidad concreta de actos de todo tipo, pero ésta, como tal, no es objetivable. Sólo el amor permite hacerla visible en su yo ideal referido a valores. Así que el amor cumpliría en Scheler la tarea -además de ser el depositario del «valor moralmente bueno» y de permitir la percepción axiológica-, de hacer visible el valor de la persona y, en este movimiento, habría de consistir en persona también aquel a quien ama: la persona individual y su valor, solo es dada por y en el acto del amor. El amor se dirige a la esencia de la persona, contempla lo más profundo del valor que hay y que debe haber en ella, de manera que cualquier intento de racionalizar o intelectualizar el amor dejaría siempre a la vista un plus sin aparente fundamento. Y es que las «razones», como cualidades o virtudes, que se aducen para justificarlo siempre son posteriores y no alcanzan a contemplar con nitidez el fenómeno radical del amor. En definitiva, E. Muñoz Pérez ha sintetizado de modo francamente didáctico las notas principales del concepto de amor en Scheler en siete ideas fundamentales:

- «1) El amor está relacionado con un valor
- 2) El amor no es una función, sino que es un acto
- 3) El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto
- 4) El amor tiene como punto de partida la persona
- 5) El amor cristiano invierte el movimiento amoroso formulado en el mundo clásico
- 6) El amor es el núcleo del comportamiento moral humano

³⁰Desarrollo la dimensión esencial de la persona como *ordo amoris* en el capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”.

7) El amor humano alcanza su perfección en Dios»³¹.

Puesto que la persona es inobjetivable, dada su esencia espiritual, su conocimiento sólo puede ser intuitivo. Y, en ese conocimiento intuitivo de la persona, el amor representa un papel protagonista por cuanto él mismo tiene lugar co-ejecutando los actos de aquella. Scheler incide en que el valor de la persona escapa al acto de objetivación, de modo que para aprehender el valor moral de una persona se tiene que amar lo que la persona amada ama, es decir, se tiene que ejecutar un acto personal de «co-amar»:

«Este valor moral de la persona, el último de todos, sólo nos es dado, por ende, en la coejecución del propio acto de amor a la persona»³².

Es aquí donde se puede hallar una huella agustiniana en Scheler: en el acto del «co-amar»³³, en la «co-ejecución» que se produce como consecuencia de la plena sintonización entre amantes, en el amar todo aquello cuanto el ser amado ama. Incluso S. Vergés Ramírez va un poco más allá, identificando una cierta influencia horaciana en el pensamiento de San Agustín³⁴:

«Aquí aflora a la superficie el pensamiento de San Agustín tomado en préstamo de Horacio, cuando dice de su amigo que “era la otra mitad de

³¹MUÑOZ PÉREZ, E. (2010): “El rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica”, *Veritas*, n° 23, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Casablanca (Chile), pp. 9-22.

³² SCHELER, M., *EFS*, p. 233.

³³El estudio detallado de esta cuestión se lleva a cabo en el capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

³⁴El acto de co-amar en el que se da la percepción axiológica de la persona late en San Agustín, cuando este afirma de su amigo íntimo fallecido prematuramente: “Siempre tuve la impresión de que mi alma y la suya eran un alma sola en dos cuerpos” (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 6, 11).

su alma”»³⁵.

Existe una primera y fundamental huella agustiniana en el pensamiento scheleriano puesta de relieve en la centralidad ocupada por la afectividad en ambos filósofos a la hora de explicar la esencia de la vida moral del hombre. Tanto para Agustín de Hipona como para Scheler, el principio más característico de la persona hunde sus raíces en su emotividad. Como se expondrá con detalle más adelante³⁶, tanto su obrar como su saber están motivados por sus emociones y, en particular, por el amor. Pero eso no debe hacer caer en las tentaciones del emotivismo y del subjetivismo. La afectividad humana está estratificada en una serie de capas de mayor a menor profundidad, de las que también me ocuparé más adelante³⁷, y en donde rigen unas leyes esenciales de marcado carácter objetivo. En cualquier caso, el amor se caracteriza por ser un acto de naturaleza espiritual, independiente en su esencia de los condicionamientos físicos, psicológicos o sociales que sí pueden afectar a otros sentimientos característicos de estratos inferiores.

San Agustín fue pionero en su época al abrir una nueva línea de investigación filosófica centrada en el amor como elemento identificativo de la persona humana. La cuestión central de la filosofía agustiniana es «qué hay que amar», lo que se tradujo en una ordenación del amor conforme a una norma superior: el amor a Dios. No es difícil apreciar que, cuando Scheler titula una de sus obras con la expresión *Ordo amoris*, o cuando destaca la jerarquía esencial del reino de los valores, está recibiendo la herencia agustiniana recogida en el

³⁵ VERGÉS RAMÍREZ, S. (1993): *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU, Barcelona, p. 308.

³⁶ A propósito de la primacía del amor sobre los actos del entendimiento y de la voluntad, como principio adoptado por Scheler directamente de San Agustín, cfr. el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

³⁷ A propósito del estudio del sufrimiento en el capítulo V, epígrafe 3: “El fenómeno del sufrimiento”.

célebre aforismo de San Agustín: «cada uno es tal cual es su amor»³⁸.

El amor posee una referencia directa a Dios en San Agustín. Él es la verdadera fuente de la *cháritas*, del amor justo y ordenado. Más aún, siguiendo las enseñanzas evangélicas, San Agustín³⁹ descubre en el amor concebido como *cháritas* la auténtica esencia divina: «Dios es caridad»⁴⁰. El amor cristiano es así sobrenatural, tal que se ofrece como la mejor explicación posible frente al hecho de que el verdadero amor se eleve por encima de los requerimientos biológicos y sociales. En Scheler la referencia a Dios, esta vez como fuente de los valores y como persona infinita, también se da por cuanto Dios es para él, como para Agustín de Hipona, la cúspide de la jerarquía del «reino de lo amable» así como «fuente y fin de todo él »⁴¹. Aunque a primera vista existiría una diferencia de matiz entre ambos autores: la relación más directa no se establece en Scheler entre amor y Dios, como en San Agustín, sino entre amor y valores⁴².

Es un hecho notorio que con San Agustín se alcanzó una de las cimas del pensamiento moral occidental. Eso implica, no un mero panegírico, sino filosóficamente la consecuencia de que cualquier crítica que pueda hacerse a sus postulados fundamentales, debe asentarse en unos principios no más dudosos que los que pretende destruir. Así que, en la medida en que no se encuentren pilares más firmes que los agustinianos, sus conclusiones no sólo no pierden vigencia, sino que la reclaman. Las circunstancias históricas no son esenciales para la comprensión de la Filosofía, aunque sí han de tenerse en cuenta a la hora de explicar el enfoque concreto o el método que cada filósofo ha adoptado en su doctrina. Y es que las afirmaciones filosóficas, si son verdaderas, deben ser

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, II, 14.

³⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 21, 2.

⁴⁰ *IJn* 4, 8.

⁴¹ SCHELER, MAX (1996): *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, p. 48 [1ª ed., *Schriften aus dem Nachlass, Band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre* (1933)] (en adelante OA).

⁴² Véase una profundización de esta cuestión en el capítulo V, epígrafe 1: “La relación de la persona humana con Dios”.

eternas, porque se refieren a todo aquello que hay de eterno en el mundo y en el hombre. En este sentido, fruto de la asunción de la fenomenología tras su época neokantiana, Scheler varió la visión de los problemas y se refirió a la Axiología como base de la Ética. El nuevo enfoque de Scheler enriqueció la Filosofía aportando un renovado prisma esencial en la investigación del hecho moral. Pero, como se verá a continuación, los aspectos ontológicos y antropológicos adolecieron de una visión adecuada en gran medida por las limitaciones propias del método fenomenológico.

Me referiré con mayor detalle a todas estas cuestiones en los siguientes epígrafes. Dado que la peculiaridad en el análisis scheleriano del amor estriba en la aplicación del novedoso método fenomenológico al ámbito de la reflexión ética, trataré de ello sin solución de continuidad.

2. El método fenomenológico aplicado a la Ética

La Axiología scheleriana es la doctrina filosófica surgida como consecuencia de la particular aplicación que hizo Scheler del método fenomenológico al ámbito de la Ética, y que concedió a los valores un protagonismo fundamental. Si el contacto con las *Enéadas* de Plotino le sirvió a San Agustín para romper las cadenas del materialismo, el método fenomenológico aplicado por Scheler le abrió las puertas de una lógica del corazón y de un apriorismo material relacionado con los valores. Por lo tanto, conviene hacer una sucinta exposición de las notas características de dicho método en su primitiva formulación husserliana para señalar, a continuación, los matices que caracterizaron su peculiar aplicación por Scheler, que es lo que de verdad interesa por su repercusión a los efectos de esta investigación.

Husserl definió el método fenomenológico como una «descripción de esencias de las vivencias intencionales»⁴³. La investigación de esencias era considerada por él como el método que ya introdujeron en la ciencia Sócrates y Platón como conocimiento apriórico de ideas o método de intuición de esencias:

«Por investigación de esencias entendemos el ejercicio puro y consecuente del método de intuición de esencias y de conocimiento predicativo de ideas –también denominado conocimiento apriórico-método que ya Sócrates-Platón introdujeron en la ciencia.»⁴⁴.

Dicho método de intuición de esencias debía aplicarse a los fenómenos de conciencia concebidos como vivencias intencionales. Ahora bien, a diferencia del positivismo, Husserl no identificaba el fenómeno con un mero hecho, sino con el descubrimiento de una esencia o *eidós* como unidad de sentido con una estructura universal y necesaria. Así pues, con el nuevo método fenomenológico

⁴³ Cfr. HUSSERL, E. (1976): *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, p. 216 [1ª ed., *Logische Untersuchungen* (1900-1901)].

⁴⁴ HUSSER, E., *RHC*, p. 13.

se abandonaba la explicación por causas y se investigaba el fenómeno como correlato objetivo, tal y como aparece en la vivencia intencional, del acto de conciencia. El objetivo fundamental para el que se instrumentó el método fenomenológico fue el de regresar a las cosas mismas, como esencias universales y necesarias intuitas intelectualmente, al margen de todo prejuicio extraño a ellas:

«Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las *cosas mismas*, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas.»⁴⁵

No es la finalidad principal de la presente investigación la exposición detallada del método fenomenológico husserliano. Sin embargo, sí conviene hacer una referencia a aquellos aspectos que sirvieron para la configuración del método de Scheler. En primer lugar, hay que destacar que el método fenomenológico pretende asegurar la certeza de sus resultados a través del logro de una absoluta evidencia intelectual. Para obtenerla se parte de los hechos –el *datum*, lo dado- para descubrir, tras la *epoché* o abstracción de la posición de existencia del sujeto y de las realidades naturales –en el sentido de prescindir de todo condicionamiento psicológico o histórico-social-, la verdad como esencia universal y necesaria intuita como resultado de la reducción eidética. Hay que recordar, en segundo término, que el fenómeno no se agota en una pura facticidad sino que tiene lugar en el seno de una «vivencia intencional» compuesta, tanto por el material sensible (*hylé*), como por el acto de conciencia del sujeto (*noesis*) y por el contenido de dicho acto (*noema*) que constituye propiamente la «unidad de sentido». En suma, la evidencia intelectual de las esencias como unidades de sentido perseguida por el método fenomenológico se alcanza a través de una intuición original independiente de todo

⁴⁵ HUSSERL, E. (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, p. 48 [1ª ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913)].

condicionamiento psicológico del sujeto cognoscente.

Pese a que Husserl y Scheler coincidieron, con las debidas matizaciones, en la reducción eidética, hay que tener en cuenta que el método fenomenológico en su versión husserliana alcanzó una nueva fase, la denominada reducción trascendental, que lo inclinó hacia el idealismo trascendental. No en vano, el idealismo acechaba tras las esencias cuya descripción investigaba el método fenomenológico y que se albergaban en las vivencias intencionales en el seno de la conciencia. Sin embargo, Scheler adoptó una posición con un cierto acento realista: a diferencia de Husserl no habló de objetos sino de cosas y de las esencias dadas en ellas. En este sentido y pese a que la fenomenología trascendental de Husserl sí que puede catalogarse de idealismo fenomenológico, hay que tener en cuenta que otros ilustres fenomenólogos tales como D. Hildebrand o su discípulo J. Seifert, R. Ingarden, E. Stein y, en general el círculo de Göttigen-München, mantuvieron también una fenomenología de carácter realista. En cualquier caso, puede afirmarse tajantemente que Scheler no fue un fenomenólogo en el sentido en que lo fue Husserl.

Husserl y Scheler coincidieron en la reducción eidética, a la que habían llegado de modo independiente. Sin embargo, se pueden apreciar por lo menos dos diferencias de cierta entidad en la aplicación concreta que cada uno realizó del método fenomenológico. La primera diferencia se aprecia en que en Husserl⁴⁶ la obtención de la esencia tiene lugar por la libre variación imaginativa de ejemplos, mientras que en Scheler la esencia se alcanza por intuición espiritual, abandonando el recurso clásico a la abstracción⁴⁷ como una *conversio ad phantasmata* extraída de los sentidos. La segunda diferencia fundamental está en la correlación esencial entre el acto y el objeto que defiende Scheler, frente a la

⁴⁶ Se trata del “método de las variaciones representativas”, consistente en considerar cualquier cosa y variar en su representación alguna cualidad cuya desaparición no conllevara la desaparición del objeto mismo. Esa “invariante esencial” de la cosa constituía un *eidōs* (Cfr., HUSSERL, E. (1979): *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, pp. 122-127 [1ª ed., *Cartesianische Meditationen* (1931)])

⁴⁷ El sentido realista de “abstraer”, como un extraer, es diferente del sentido fenomenológico de la *epojé*, como un prescindir o hacer caso omiso.

constitución husserliana del objeto por el acto y la consiguiente función trascendental del sujeto en la configuración de la propia objetividad. La novedad a la que la fenomenología se hizo acreedora consistió en la afirmación del carácter intencional del conocimiento⁴⁸, de manera que el objeto se presentaba de modo inmediato a la conciencia como eidéticamente distinto del sujeto. Sin embargo, Husserl limitó la trascendencia o distinción entre sujeto-objeto al ámbito de la conciencia reducida, con lo cual reincidió en la inmanencia del conocimiento contra la que en un principio se había rebelado con fuerza en su forma psicologista.

Es en este punto en el que se separa de Husserl donde aparece un cierto acento realista en el método fenomenológico aplicado por Scheler, sin que llegue a alcanzar realidad ontológica, en la medida en que la fenomenología supone la investigación de un aparecer o un darse. Efectivamente, las objetividades fundadas en sentido fenomenológico y, entre ellas, los valores, necesitan de los actos sensitivos simples fundantes⁴⁹, pero no dependen en su ser de ellos. En este sentido, también los valores necesitan de los objetos materiales para darse pues son, enseña U. Ferrer Santos⁵⁰, como una orla o muesca en ellos aunque intrínsecamente, en su ser, tampoco dependen de ellos. Es decir, pese a que los valores necesitan de un sujeto para ser percibidos –los valores éticos lo necesitan también para ser realizados- y precisan así mismo de un depositario objetivo que los contenga, ontológicamente son independientes de él: la conexión con el objeto es fortuita o extrínseca. En este sentido, M. Santamaría⁵¹ ha subrayado la

⁴⁸ Sobre el carácter intencional de las vivencias, según Husserl, traducido en el ámbito ético a los actos valorativos, remito al estudio de FERRER SANTOS, U. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2011): *La ética de Edmund Husserl*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, pp. 75-96.

⁴⁹ HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, VI, sección 2.

⁵⁰ Cfr. FERRER SANTOS, U. (1992): *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 146.

⁵¹ Cfr. M. G. SANTAMARÍA GARAI (2003): “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, en SELLES, J. F. (Ed.) (2003): *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico (166), Universidad de Navarra, pp. 11-44.

separación entre esencia y existencia característica del método scheleriano. Lo existente queda fuera de toda relación cognoscitiva puesto que, aunque Scheler concibe el conocimiento como una relación ontológica entre el cognoscente y lo conocido, esta relación se da exclusivamente con la esencia. Por consiguiente, la reducción fenomenológica prescinde de la existencia efectiva de los ejemplares concretos de una determinada esencia para dirigirse estrictamente a su contenido esencial. En última instancia, de lo que se trata es de hacer desaparecer el momento mismo de la realidad manifestada como resistencia y correlato esencial frente a la voluntad o al impulso vital. Dado que lo real coincide con lo efectivo o lo que es capaz de acción, regido por el principio de causalidad, el método fenomenológico prescinde de la causalidad por mor de la fundamentación esencial. Así que la realidad, o el ser real, queda por su existencialidad fuera de todo ámbito de conocimiento esencial, en cuanto es dado en la vivencia intencional de la resistencia que un objeto opone frente al querer o el impulso vital.

En definitiva, pese a poseer un cierto matiz realista, el valor, para Scheler, no posee una realidad ontológica, sin perjuicio de ser considerado una esencia dada en el acto de la percepción emocional a través del amor. Precisamente por su carácter esencial, el valor⁵² se erige en el fundamento y contenido material de la ética scheleriana. Además, como un tipo especial de valores, los valores éticos están en la persona, esto es: pertenecen a ella, parten del sujeto requerido para su realización. Así que el concepto de valor ético se relaciona directamente no sólo con el concepto de amor, sino señaladamente también con el concepto de persona:

«Los valores *éticos*, en general, son, primeramente, valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como “objetos”

⁵²Del concepto scheleriano de valor y su relación con el bien trato pormenorizadamente en el capítulo III, epígrafe 4: “Valor y bien”.

(originariamente), porque están en la *persona* (y el acto)»⁵³.

Aunque en la filosofía de Scheler se mezclan influencias de muy diverso signo⁵⁴, San Agustín y su doctrina del amor logró proporcionar, a juicio del filósofo alemán, la piedra angular del verdadero carácter de la moral cristiana: el principio de la primacía del amor sobre el conocimiento. La primacía del amor no sólo se erigió en el carácter distintivo de la ética agustiniana, sino que fue aceptada por el propio Scheler como principio fundamental de su propio sistema, en coherencia con el método fenomenológico⁵⁵. A fin de cuentas, el método fenomenológico no solo supuso el descubrimiento de los valores como correlato objetivo, sino ante todo la canalización del amor en sentido cristiano como acto intencional espiritual y básico para la intuición moral. Pero la concepción del amor como movimiento espiritual en cuyo decurso es descubierto el bien moral - el valor moralmente bueno como diría Scheler-, y que está en la base del método fenomenológico y del carácter intencional de toda vivencia, es una idea que está presente ya en San Agustín, cuando afirma que el amor es un movimiento y que todo movimiento es hacia algo, de manera que el verdadero problema moral consiste en saber qué es lo que hay que amar:

«Además, siendo el amor un movimiento, y no hay movimiento alguno sino hacia algo, cuando buscamos aquello que debe ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos»⁵⁶.

Para explicar la asunción de dicho método por Scheler, en cierto sentido realista, hay que partir de que el filósofo alemán se opuso al signo que definió a

⁵³ SCHELER, M., *ET*, p. 150.

⁵⁴ Desde el vitalismo de Nietzsche, el historicismo de Dilthey y el intuicionismo de Bergson, hasta la tradición agustiniana representada por San Agustín, Pascal y Malebranche.

⁵⁵ El estudio detallado del principio agustiniano de la primacía del amor asumido por Scheler se lleva a cabo en el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

⁵⁶SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1.

la filosofía moderna y que no fue otro que el inmanentismo⁵⁷. Además de eso, Scheler no compartió la disección moderna de la unidad integral entre cuerpo y alma, o la separación radical entre conocimiento sensitivo e intelectual, exagerando el valor de uno y suprimiendo el valor del otro desde la perspectiva del empirismo o del racionalismo, respectivamente. Paradigma de la situación generada por el planteamiento de la filosofía moderna, contra el que Scheler se levanta, es el aforismo berkeleyano *esse est percipi* que conlleva la negación de la existencia del mundo y la reducción del conocimiento sensitivo a una mera imagen subjetiva, sin ningún objeto trascendente al acto de aprehensión mismo. Frente a eso, Scheler intentó superar la dicotomía entre «razón» y «sensibilidad» en el espíritu humano, como paso previo para aceptar un lado alógico apriórico, una lógica del corazón u *ordre du coeur* en el sentido pascaliano, tal que no se identificara necesariamente lo *a priori* con lo pensado, sino más bien con lo sentido:

«La construcción de una *Ética material a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema “razón” – “sensibilidad”, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías»⁵⁸.

La elección por Scheler del método fenomenológico en *Ética* vino exigida así por la propia índole de la investigación moral: la determinación de lo que es bueno o de lo que es malo en el ámbito del querer y el actuar humanos. A diferencia de las ciencias exactas, la aplicación del método empírico-inductivo se revela en este campo altamente inapropiada. No porque la *Ética* no se apoye en la experiencia, sino porque lo que es bueno o malo no puede obtenerse inductivamente a partir de los datos empíricos. El filósofo muniqués era

⁵⁷ El inmanentismo supuso la afirmación de que las ideas podían representar, pero no aprehender, el ser trascendente y distinto a ellas.

⁵⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 122.

perfectamente consciente de que los criterios que nos permiten definir lo que es bueno y distinguirlo de lo que es malo deben venir dados *a priori* en un sentido material, de un modo absolutamente independiente de los condicionamientos experienciales, con el fin de prescindir de todo elemento que introduzca relatividad en el contenido:

«Designamos como “*a priori*” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*. Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de *posición* (...) Al contenido de una “intuición” de tal índole lo llamamos un “*fenómeno*”; así, pues, el “fenómeno” no tiene que ver lo más mínimo con “aparición” (de algo real) o “apariencia”. Una intuición de tal índole es “*intuición de esencias*”, o también –como nos place llamarla– “*intuición fenomenológica*”, o “*experiencia fenomenológica*”»⁵⁹.

Ese *a priori* al que se refiere Scheler, y en el que se fundamenta la Ética, no es de tipo formal ni subjetivo, como erradamente afirmara Kant, sino de tipo material y objetivo. Y he aquí su gran innovación: fruto de la aplicación del método fenomenológico, Scheler afirmó la existencia de una Ética material en la que debían mostrarse las leyes de preferencia objetivas existentes entre los valores, como criterio ético por excelencia, fundada en los siguientes axiomas⁶⁰:

⁵⁹SCHELER, M., *ET*, p. 103.

⁶⁰ El desarrollo de la idea de la existencia de una particular lógica del corazón basada en la noción de un *a priori* material se encuentra también en Husserl. Pero además, U. Ferrer Santos destaca, en su magnífica monografía acerca del padre de la fenomenología, el principio de cuarto excluido como ejemplo de ley axiológico-formal discrepante de las leyes lógico-formales, y por el que se establecen tres posibilidades axiológicas que atestiguan, a su vez, que hay unas materias axiológicas igualmente regidas por sus leyes aprióricas. Estas tres posibilidades axiológicas, que completarían el cuadro axiomático scheleriano citado serían: lo valorado positivamente, lo valorado negativamente -o antivalor- y lo axiológicamente indiferente –o

«I. 1. La existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor positivo.

2. La no existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor negativo.

3. La existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor negativo.

4. La no existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor positivo.

II. 1. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor positivo.

2. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la realización de un valor negativo.

3. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor más alto (o del más alto).

4. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la realización de un valor más bajo (o del más bajo).

III. En esta esfera, el criterio de “lo bueno” (y “lo malo”) consiste en la coincidencia (u oposición) del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido, o, respectivamente, en la oposición (o coincidencia) al valor que ha sido postergado»⁶¹.

El objeto de la Ética deja de ser para Scheler la voluntad de cumplir con una simple formalidad, y se convierte en la realización de valores materiales dados en la experiencia fenomenológica de acuerdo con sus leyes esenciales. Así pues, la experiencia fenomenológica de la que parte la investigación ética se caracteriza materialmente por su contenido de valores, dados y manifestados intuitivamente como datos originarios en el seno de la percepción emocional⁶². Llegado este punto, es preciso hacer una advertencia: cuando se habla de

adiáforon en términos griegos (FERRER SANTOS, U. (2008): *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, pp. 194-195).

⁶¹ SCHELER, M., *ET*, p. 74.

⁶² La percepción emocional de los valores es tratada con detalle en el capítulo III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

percepción emocional y experiencia o vivencia fenomenológica en Scheler, esta no debe confundirse con la introspección como método característico de la psicología empirista. Scheler criticó frecuentemente a esta y la rechazó abiertamente por fijarse sólo en los hechos psicológicos, haciendo abstracción de todo hecho moral, de tipo espiritual, y de sus leyes esenciales. Y es que la introspección como método de la psicología empírica no capta el verdadero contenido de la experiencia emocional, esto es, el valor como *a priori* material y objetivo, el valor como correlato esencial de los actos espirituales puros de querer:

«Lo que aquí, pues, exigimos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la falsa *unidad* que hasta ahora existía entre apriorismo y racionalismo. “Ética emocional”, a diferencia de “Ética racional”, *no* es necesariamente “empirismo”, en el sentido de un intento de deducir los valores morales a partir de la observación e inducción. El percibir sentimental, el preferir y postergar, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento»⁶³.

La superación de la dicotomía razón-sensibilidad supuso así mismo la afirmación de un auténtico apriorismo de carácter emocional. Si Husserl aplicó preferentemente la fenomenología a los problemas teóricos, Scheler la aplicó a la filosofía práctica por tratarse de un método experiencial que le era no menos adecuado que al orden teórico. En realidad, el método fenomenológico concuerda con el carácter de toda ciencia y, por lo tanto, también con la Ética, que debe basarse en la experiencia. Pero, allende una objetividad puramente empírica, el método fenomenológico se muestra como el más idóneo para la investigación ética por permitir dirigir la mirada hacia los contenidos objetivos fundamentales de la experiencia ética, esto es, los valores como *a priori* material. En último

⁶³ SCHELER, M., *ET*, p. 123.

término, la aplicación particular del método fenomenológico al ámbito de la Ética según la interpretación de dicho método puesta en práctica por Scheler supuso devolverle un cierto matiz realista, lo que, sin embargo, no implicó la superación definitiva de la limitación inmanentista de dicho método. Y es que hay que subrayar que Scheler no eliminó toda dependencia entre los valores y el acto espiritual intuitivo que los aprehendía. Como buen fenomenólogo, se atuvo a la evidencia de las esencias valiosas trascendentes al sujeto pero sólo en la medida en que se daban en el acto de su percepción sentimental. Scheler no pudo estudiar la cosa en sí, trascendente al propio acto de aprehensión de los valores, ya que no pudo deshacer la vinculación entre las esencias de las cosas y las esencias de los actos. Así, a cada tipo específico de acto correspondería un tipo específico de cosas, dándose así una conexión recíproca entre ellos de carácter esencial de manera tal que la vinculación esencial se da en último término entre el acto y el objeto:

«La Fenomenología debe distinguir en todos 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* (Fenomenología de las cosas); *Segundo*: Las esencias de los *actos mismos* y las conexiones que existen entre ellos, juntamente con sus fundamentaciones (Fenomenología de los actos o del origen); y *Tercero*: Las conexiones esenciales que existen *entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas* (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el percibir sentimental)»⁶⁴.

Sin embargo, como consecuencia de su singular aplicación del método fenomenológico -que privilegiaba la percepción emocional de los valores mediante un acto de intuición puro-, la ética scheleriana afirmó con decisión la realidad del espíritu y su facultad de aprehender las esencias valiosas, superiores

⁶⁴ SCHELER, M., *ET*, pp. 131-132.

a los hechos empíricos. Es aquí donde es posible apreciar también la huella de San Agustín, pues la afirmación scheleriana de la realidad del espíritu y su identificación con la persona está relacionada en último término, según O. Derisi, con la utilización de la nomenclatura de reminiscencia agustiniana que distingue entre «psique» y «espíritu». Como consecuencia, Scheler estableció una separación entre conocimiento y sentimientos sensitivos, de un lado, y sentimientos espirituales, por otro, entre los que se encontraba el amor como fundamento de la percepción axiológica y de la vida moral. Así, frente al evolucionismo, Scheler sostuvo que este nunca podría abarcar el espíritu o ser personal del hombre por ser superior e irreductible a todo lo material, vital o psíquico. Esta separación supuso, a juicio de O. Derisi, una escisión tajante entre lo personal-espiritual y lo meramente psíquico-sensitivo, evidenciándose así una influencia agustiniana:

«De ahí que Scheler no sólo distingue el conocimiento y los sentimientos sensitivos de los espirituales, como infranqueables o irreductibles entre sí; sino que establece una escisión tajante entre unos y otros y los denomina, respectivamente, *psique* y *espíritu*, adoptando una nomenclatura de reminiscencia agustiniana»⁶⁵.

¿Es esa toda la relación que puede establecerse entre el método fenomenológico, en su versión scheleriana, y el pensamiento agustiniano? A mi juicio, la vinculación entre la aplicación del método fenomenológico al campo de la Ética y la filosofía de San Agustín es un poco más profunda. No sólo en el sentido ya indicado: en cuanto la intencionalidad del amor scheleriano está ya recogida por San Agustín en su filosofía del amor como movimiento siempre hacia algo. Sino también porque, en efecto, el método fenomenológico aplicado por Scheler no hizo sino incidir en el *gnoscam meipsum* de San Agustín. Así que, dados los citados paralelismos, no sería de extrañar que la influencia agustiniana

⁶⁵ DERISI, O. N. (1979): *Max Scheler: ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid, p. 149.

en Scheler se tradujese también en el «conózcate a Tí»⁶⁶, en referencia a Dios. Como se verá más adelante⁶⁷, la ética de Scheler situó en la cúspide de la jerarquía de los valores a «lo divino», pudiéndose afirmar así una coincidencia más con San Agustín al situar a Dios como último fundamento. Así mismo, Scheler interpretó recurrentemente el amor, auténtica base de la percepción axiológica y de la vida moral, en sentido agustiniano como un *amare mundum in Deo*. Así se aprecia de modo diáfano en Scheler hasta tal punto que, de no ser por la referencia a los valores, bien pudiera parecer que las siguientes son palabras salidas de la pluma del mismísimo San Agustín:

«Y lo supremo a que el hombre puede aspirar es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia en el propio acto del amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto del mundo de sus valores»⁶⁸.

Se puede afirmar, en definitiva, una influencia agustiniana en Scheler ya desde sus fundamentos, en la misma concepción del método fenomenológico aplicado a la Ética. Así lo he podido constatar a partir de la comparación entre las propias fuentes primarias e incluso gracias a la interpretación ofrecida por la literatura secundaria. El concepto clave sobre el que gira la huella agustiniana es el de amor, sin perjuicio de que en este se aprecie incluso el carácter intencional de la vivencia que conduce, en Scheler, a la afirmación de los valores como materia fundamental de la Ética. Además de eso hay en Scheler latente un agustinismo, que investigaré con mayor profundidad en los capítulos y epígrafes indicados al pie de página con anterioridad, que se traduce en una vuelta metodológica a la interioridad y a una nueva referencia a Dios. Así que, vista la relevancia nuclear del concepto de amor en Scheler como puente de unión con el

⁶⁶ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, 2, 1, 1.

⁶⁷Cuestiones tratadas con detalle en el capítulo III, epígrafe 4: “Valor y bien”, así como en el capítulo V, epígrafe 1: “La relación de la persona humana con Dios”.

⁶⁸ SCHELER, M., *OA*, pp. 22-23.

pensamiento agustiniano, me dedicaré en los siguientes epígrafes del presente capítulo a exponer con mayor detalle dicho concepto, definiendo adecuadamente sus contornos sin renunciar a la búsqueda de nuevas huellas que permitan afirmar la influencia nuclear del santo de Hipona en el filósofo alemán.

3. El amor y otros fenómenos concomitantes

La aplicación del método fenomenológico por Scheler tuvo la virtud de diseccionar con detalle la esencia del amor, distinguiéndolo de otros fenómenos que aparecen conjuntamente pero que no son propiamente el mismo. En realidad, no está muy lejos del «separar y unir» que Agustín de Hipona defendió en sus primeros escritos como el método adecuado en Filosofía con un doble fin; bien de purificar la unidad esencial en el análisis, prescindiendo de todo elemento extraño a ella; bien de integrarla por medio de la síntesis, recogiendo todo lo que le es propio en el conocimiento esencial:

«Siguiendo, pues, este orden [la investigación primero del alma, después de Dios], el alma consagrada ya a la filosofía, primeramente examínase a sí misma (...) Yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas (...) Luego, lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra. En aquella se prescinde de todo elemento extraño, en esta se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total»⁶⁹.

Prescindiendo, como San Agustín, de todo elemento contingente anejo a la existencia, Scheler desarrolló una auténtica fenomenología del amor como elemento fundamental de su Ética material de los valores. Hasta tal punto que, a mi juicio, la fenomenología del amor en Scheler corre pareja en importancia a la investigación acerca de los valores. Así se muestra en la especial atención que el filósofo muniqués prestó, no sólo al fenómeno del amor, sino también a aquellos otros fenómenos concomitantes que debían ser distinguidos del primero. Porque esa es precisamente una de las primeras dificultades que aparecen cuando se trata el asunto del amor: la equivocidad derivada de la polisemia del término. Por eso, antes de estudiar –en los capítulos siguientes– todas las repercusiones que la

⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *Del orden*, II, 18, 48.

fenomenología del amor en Scheler tiene respecto a los valores, la persona e incluso el mismo Dios, conviene aclarar más a qué se refiere concretamente Scheler cuando habla del amor y a qué no se refiere. Y todo sin perjuicio de que, a lo largo del trabajo, la estructura poliédrica del amor vaya revelando nuevos aspectos más allá de su función en relación con los valores⁷⁰.

La descripción fenomenológica del amor realizada por Scheler implica el establecimiento de una estrecha relación esencial entre el movimiento del amor – o, en su caso, del odio-, y el descubrimiento –u ocultación, cuando se trata del odio- del valor. Así pues, según Scheler, el movimiento espiritual del amor trae consigo una manera especial de comportarse respecto a un objeto valioso, del que depende el descubrimiento del valor:

«En una primera aproximación «amor» y «odio» representan una peculiar manera de comportarse ante los objetos de valor»⁷¹.

Dada la gran diversidad de fenómenos dados en el ámbito de lo afectivo, para una correcta exposición de la materia, procedería previamente una adecuada distinción entre el amor en sentido scheleriano y otros fenómenos concomitantes que no pueden considerarse en rigor como tal. En consecuencia, a continuación se procederá a distinguir el amor tanto de los estados afectivos conexos con él, como de los actos de preferir y postergar y, señaladamente, de los fenómenos de simpatía.

No debe confundirse el amor con los estados afectivos concomitantes. El amor no debe tomarse por un sentimiento, emoción o tendencia ni como un *mixtum compositum*, como hacen los psicólogos. A diferencia de ellos, el amor -y el odio- permanece en medio del cambio en los estados afectivos. Es decir, según

⁷⁰ El amor es, como se verá, el constituyente esencial del espíritu humano (cfr. capítulo IV: “Amor y persona”) y de Dios como Espíritu divino (cfr. capítulo V: “Amor, persona y Dios”). Más aún, el amor presenta un aspecto esencial relacionado con el sacrificio, como se estudiará con detalle en el capítulo V, epígrafe 3: “El fenómeno del sufrimiento”.

⁷¹ SCHELER, M., *EFS*, p. 210.

Scheler el pesar o el dolor proporcionado por la persona amada no alteran nuestro amor por ella. Por eso, tampoco Malebranche está acertado al caracterizar al amor como un tipo especial de sentimiento que implica un juicio sobre el valor o la dignidad de un objeto y que despierta una determinada alegría. El error de Malebranche, entiende Scheler⁷², estriba en llevar a cabo una racionalización incorrecta del amor y del odio. Esta sería la naturaleza del «respeto», como acto emocional que precisa la formulación de un juicio o una apreciación de valor antes de que intervenga el acto emocional. En el respeto concurre, además, una cierta intención especial, en la que se tiene presente el valor del objeto a la vista del cual se produce. En definitiva, en el respeto se da una cierta distancia al objeto que hace posible la apreciación del valor, distancia que no se da en el amor y en el odio como modos absolutamente primitivos e inmediatos de comportarse respecto al contenido mismo del valor⁷³.

En general, el amor y el odio son modos absolutamente primitivos e inmediatos de comportarse respecto al contenido del valor. Se dirigen a un núcleo de valor que no admite análisis en valores susceptibles de apreciación por separado y que se resiste a todo acto cognoscitivo de juicio entendido en sentido racionalista:

«Hay en el amor y el odio una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la “razón”»⁷⁴.

Una distinción clave a la hora de comprender la verdadera naturaleza y función del amor según Scheler, para separarlo correctamente tanto de los sentimientos a los que sirve de base como de los actos de preferir, es la que diferencia entre dos fenómenos fundamentales en la esfera del sentir: el de los

⁷² Cfr. SCHELER, M., *EFS*, p. 211.

⁷³ Ahora bien, en otro lugar Scheler caracteriza el respeto, junto a la humildad, como virtudes y, en consecuencia, como “modos de amor” (cfr. Capítulo IV, epígrafe 3: “El problema de la libertad y la persona”).

⁷⁴ SCHELER, M., *EFS*, p. 212.

sentimientos no intencionales (*Gefühle*) y el del sentir intencional (*Fühlen*): a diferencia de los segundos, los primeros son meros estados afectivos sin referencia a un objeto distinto de ellos mismos.

Dentro del plano del sentir intencional Scheler separa, a su vez, tres clases distintas de sentimientos: a) los sentimientos intencionales primarios, pronunciamientos emocionales como, por ejemplo, el deleite de un artista por su obra; b) los sentimientos anímicos emocionales de objetos, estados anímicos vividos como propiedad de cosas externas, tal y como expresaba el poeta al hablar de la serenidad de los campos de Castilla; y c) los sentimientos de valor, que incluyen tanto las funciones emocionales del sentir intencional en las que comparece el valor, como los distintos actos emocionales de preferir y postergar, por un lado, y de amor y odio, por otro.

En el seno del sentir intencional, los actos de preferir y postergar, por un lado, y los actos de amor y odio, por otro, pese a constituir todos ellos movimientos intencionales en la dirección del valor, deben diferenciarse con claridad en virtud de la función asignada a cada uno de ellos. Los actos de preferir y postergar no son propiamente actos de elección, sino vivencias intencionales en las que se tiene algo por preferible y, por tanto, se aprehende la superioridad de un valor respecto a otro. En efecto, el objeto de los actos de preferir y postergar no son los valores mismos sino su ordenación jerárquica. Son los supremos actos emocionales de amor y odio los que aprehenden los valores y los disvalores.

El amor se encuentra así en la base de todo sentir intencional. Más aún, con referencia explícita a San Agustín⁷⁵, Scheler afirma la primacía del amor sobre el conocimiento⁷⁶. En efecto, sin la mirada luminosa del amor los objetos no pueden revelar su valor⁷⁷, de modo que los actos emocionales de amor se

⁷⁵ Cfr. SCHELER, M. (1960): *Amor y conocimiento*, Editorial Sur, Buenos Aires, p. 28 [1ª ed., "Liebe und Erkenntnis", en *Krieg und Aufbau* (1916)] (en adelante AC).

⁷⁶ Cfr. Capítulo III, epígrafe 1: "El principio del amor".

⁷⁷ El estatuto ontológico de los valores supuso una objeción muy repetida a la Axiología de Scheler. Hartmann asignó a los valores un estatus similar al que Platón propuso para las ideas:

erigen en condición necesaria para toda aprehensión axiológica. El amor estaría propiamente en el estrato más profundo del sentir intencional arrojando luz sobre los valores y permitiendo su percepción emocional. Por lo tanto, no debe incurrirse, como hacía Brentano, en el error de identificar el amor con los actos de «preferir» y de «posponer»:

«Lo que es verdadero lo es en todos los casos por igual; pero no todo lo bueno es igualmente bueno, y lo “mejor” no quiere decir otra cosa que lo preferible a otro bien, esto es, lo que con preferencia justa es preferible a toda otra cosa buena por sí misma»⁷⁸.

Scheler se ocupó de esta cuestión más a fondo en su *Ética* y acusó a Brentano de no diferenciar con la suficiente nitidez la cualidad valiosa respecto del valorar. El «preferir» y el «posponer» pertenecen a la esfera del conocimiento del valor mientras que el amor y el odio no cuentan propiamente como actos cognoscitivos, sino que estarían en la base de la aprehensión del valor como acto emocional. Es decir, amor y odio servirían de fundamento al conocimiento del valor pero no serían ese conocimiento. Así mismo, hay que precisar que el amor y el odio no se dirigen a un valor, sino a un objeto que es valioso y en cuanto que lo es. Frente al psicologismo de Brentano, Scheler afirmó la existencia de una Axiología independiente de la esfera del juicio y de carácter no sólo emocional, sino también absoluto. Ésa fue una de sus grandes contribuciones a la Historia de

esencialidades dotadas de un ser en sí ideal como el correspondiente a los objetos lógicos y matemáticos. Sin embargo, sostuvo la concepción de la aprehensión del valor como acto emocional. La razón era la siguiente: la aprehensión de los valores como seres ideales se realiza *a priori*. En relación con los valores el sujeto no puede partir de la consideración de casos particulares para, en virtud de relaciones de identidad categorial, alcanzar la intuición de la esencia (*Wesenschau*), puesto que los valores no son categorías. Así que la intuición esencial de los valores se produce, no en función de un acto meramente receptivo, sino en un acto centrífugo en el que el sujeto se mueve intencionalmente y sale hacia el objeto.

⁷⁸ BRENTANO, F. (1989): *El origen del conocimiento moral*, Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid, p. 37 [1ª ed., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889)]. Un excelente estudio acerca de la “teoría de la emoción correcta” en Brentano se encuentra en SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (1996): *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona, pp.123-152.

la Filosofía:

«Si lo bueno y lo malo residieran sólo en la esfera del juicio y no hubiera hechos independientes de la vida moral, podría en definitiva construirse sobre cualquier clase de nuestra vida moral fáctica una “idea” que nos fuera agradable»⁷⁹.

Kant criticó muy acertadamente la teoría empirista del sentimiento moral y puso de relieve su insuficiencia para dar cuenta de las notas de universalidad y necesidad con que aparecen a la conciencia los imperativos morales, como consecuencia de sus connotaciones subjetivistas. Sin embargo, la aplicación del imperativo categórico pronto se mostró como un criterio de muy limitado alcance. Brentano fue capaz de innovar con una teoría que otorgaba una participación clave a los sentimientos en los fundamentos de la moral, sin perjuicio de su carácter objetivista. Rompió así tanto con las teorías racionalistas del conocimiento moral como con el subjetivismo ético propio de las teorías empiristas del sentimiento moral propuestas por la Ilustración británica.

En efecto, según Brentano, lo que el hombre tiene por bueno o malo no se revela originariamente en las representaciones o juicios, sino en su mundo de emociones, fenómenos de interés o fenómenos de amor y odio. Lo bueno se define como aquello que se ama con amor correcto y lo preferible como lo que se prefiere con correcta preferencia. El criterio de corrección en el amar y el preferir propuesto por Brentano fue precisamente la gran innovación que permitió a Husserl recoger el testigo de sus investigaciones para lograr una nueva fundamentación de la Ética: la corrección de los actos de amar o preferir dependía para Brentano de la dignidad de sus objetos correspondientes, y esa dignidad los situaba a las puertas de la noción de «valor» (*Wert*)⁸⁰.

⁷⁹ SCHELER, M., *ET*, p. 269.

⁸⁰Cfr. PALACIOS, J.M. (1990): “Brentano en las inmediaciones del valor”, *Revista de Filosofía*, vol. 3, nº 4, pp. 239-245.

Las teorías intelectualistas del conocimiento moral -no sólo la ética formal de Kant, sino también, a juicio de Scheler, la ética material de bienes y fines heredada de la tradición clásica-, arrancaban del prejuicio consistente en establecer una dicotomía en la vida psíquica del hombre entre lo sensible y lo racional. Los fenómenos de amor y odio se subsumían dentro de lo sensible y, como consecuencia, se asumía que todo lo alógico dependía de su organización psicofísica. En la misma estela que Brentano, Scheler afirmó el carácter emocional de la Ética pero, a diferencia de él y en el mismo sentido que Husserl, introdujo la novedad de aseverar también su carácter absoluto⁸¹.

De modo similar a Scheler, Hildebrand estableció también una primera diferencia en los fenómenos de la vida consciente del hombre entre vivencias intencionales y vivencias no intencionales. Ahora bien, entre las vivencias intencionales establecía una nueva distinción: la aprehensión cognoscitiva (*Kenntnisnahme*) y la toma de posición (*Stellungnahme*). Mientras que en los actos de aprehensión cognoscitiva, denominados por Hildebrand «actos cognoscitivos», el sujeto vive pasivamente la referencia intencional al objeto, en las tomas de posición o «respuestas» -que pueden ser a su vez teóricas, volitivas o afectivas, siendo las respuestas al valor, junto con las acciones y virtudes, las portadoras de los valores éticos- el sujeto vive como actividad centrífuga la referencia intencional al objeto como consecuencia de una previa aprehensión cognoscitiva⁸². El conocimiento moral y la aprehensión de los valores

⁸¹ Esto no impide que existan significativas diferencias entre la Axiología de Husserl y la de Scheler. Baste aquí mencionar que los actos aprehensivos de valores para Husserl no son meramente emocionales, sino que son actos fundados que presuponen como fundante algún juicio. Desarrollar estas diferencias me desviaría de la línea central de esta investigación (cfr. FERRER SANTOS, U. (2008): *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, pp. 191-236).

⁸² En su *Ética*, Hildebrand criticó a Scheler y su concepción de la aprehensión cognoscitiva como “sentir el valor” (*Wertfühlen*) recogida en el capítulo “Valores superiores e inferiores” de su obra *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* por dar lugar a equívocos derivados de la falta de distinción entre sentir como aprehensión cognoscitiva y sentir como toma de posición. Hildebrand prefirió la expresión husserliana de “aprehender el valor” (*Wertnehmen*), sustituida más tarde en su *Ética* por la de *Werterfassen*. Cfr. HILDEBRAND, D. (1983): *Ética*, Encuentro, Madrid, p. 47 [1ª ed., *Ethik* (1953)].

constituyen así un tipo muy especial de conocimiento en la medida en que requiere una cierta disposición del querer a conformarse con la exigencia de los valores. Por esa razón, se puede considerar al hombre responsable tanto de sus acciones como del conocimiento de lo que debe ser⁸³.

Sin negar la gran contribución de la perspectiva pre-fenomenológica inaugurada por Brentano en relación con la construcción del nuevo edificio ético-fenomenológico por Scheler y Hildebrand, no se puede por menos de traer a colación aquí de nuevo a San Agustín. El Obispo de Hipona ya había tematizado el concepto de correcta preferencia como elemento fundamental de su Ética al formular la noción de *ordo amoris*, de manera que su influencia se patentiza aquí de modo palmario. La virtud agustiniana se definió en *La Ciudad de Dios* en términos de *ordo est amoris*⁸⁴: amar lo que debe ser amado. Por ese motivo, las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón; fortaleza, justicia, prudencia, templanza:

«-La prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y de las que debemos evitar (...)

-La fortaleza ¿no es acaso el sentimiento del alma por el que despreciamos todas las incomodidades y la pérdida de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad? (...)

-La templanza es la virtud que modera y aparta el apetito de las cosas que se apetecen desordenadamente (...)

⁸³ En *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, Hildebrand ofreció una extensa investigación acerca de la ceguera axiológica (*Wertblindheit*) relacionando la actitud ética del sujeto con su capacidad para el conocimiento moral. Cfr. HILDEBRAND, D. (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid, cap. II: «La ceguera al valor en sus diversas formas fundamentales» [1ª ed., *Sittlichkeit und ethische werterkenntnis* (1922)].

⁸⁴ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XV, 22.

-¿Qué hemos de decir, finalmente, de la justicia, sino que es la virtud que manda dar a cada uno lo suyo?»⁸⁵.

No en vano, las primeras ordenaban la vida hacia Dios mientras que las segundas ordenaban la vida del alma y de la sociedad. No sólo eso, sino que, en virtud de su jerarquía natural, también las virtudes morales deben estar ordenadas hacia Dios. Y es que las virtudes son concebidas por San Agustín como variados afectos o manifestaciones del amor, de manera que el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reúne todas:

«aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo»⁸⁶.

La intuición de que el hombre proyecta un sentimiento de amor hacia el mundo de los valores en cuya virtud entiende y obra moralmente, se encuentra en la Historia de la Filosofía cuando menos desde San Agustín. La Ética fenomenológica no hizo sino remozar desde su nueva perspectiva metodológica esta verdad eterna agustiniana. El gran acierto de Husserl en la tematización de la Historia de la Filosofía consistió precisamente en eso: en incidir en la noción de que la auténtica Historia de la Filosofía no es una construcción a retazos espacio-temporales, sino el progresivo descubrimiento de su esencia atemporal en el pensamiento filosófico.

Tomando el testigo de la tradición socrático-platónica de la que San Agustín también fue heredero, Husserl, como padre de la fenomenología y pionero de la Ética fenomenológica, reivindicó una fundamentación científica de las normas morales -del mismo modo que exigía una fundamentación teórica de la lógica- ante la exigencia radical de un vivir y un tomar posición relacionado

⁸⁵SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 89-90.

⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *Epístola 137*, 5, 17.

con la validez o invalidez absoluta de los preceptos morales, amenazados por un escepticismo que ataca la validez ideal y absoluta de los mismos:

«Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez de presuntas normas de valor absoluto. (...) Pero ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal?»⁸⁷.

En su tarea de fundamentación de la Ética, Husserl coincidió con Brentano y Scheler en la «ley de absorción»: ante una situación de conflicto o concurrencia de diversos valores, la realización del más alto «absorbe» o incluye a los valores inferiores, pese a las diferencias cualitativas entre las distintas regiones axiológicas. En ella se vislumbra, no sólo el criterio scheleriano de eticidad como correcta preferencia, sino también el concepto *de ordo amoris* de clara inspiración agustiniana y que posteriormente desarrollará el filósofo münichés como uno de los pilares básicos de su sistema ético:

«Donde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su realización colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores»⁸⁸.

Patentizada así la relación entre Husserl y Scheler -con las debidas matizaciones- en la tematización del estudio de la vida moral del hombre, así como la clara influencia agustiniana que late en sus nociones y leyes

⁸⁷ HUSSERL, E., (1969): *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, pp. 102-103 [1ª ed., "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos (1911/1)*]; Cfr. PALACIOS, J.M., (2008): *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid, p. 49.

⁸⁸ HUSSERL, E., *RHC*, p. 33.

fundamentales, se ha apuntado ya la convergencia que se produce entre el santo de Hipona, Brentano, Husserl y Scheler a propósito de la distinción entre el preferir y el amar, así como en torno al concepto de *ordo amoris* que se encuentra en la base de la propia construcción axiológica característica de la Ética fenomenológica. Faltaría aún, para terminar de definir con rigor el concepto scheleriano de amor, distinguiéndolo de otros fenómenos concomitantes, establecer no ya la distinción, sino la íntima relación existente entre los actos de preferir y el amor.

Como se ha comentado anteriormente, el amor es distinto que el acto de preferir como acto de conocimiento emocional. El preferir supone la existencia de dos valores entre los que se efectúa la preferencia⁸⁹. En cambio, según Scheler⁹⁰, en el amor se aprecia de modo esencial un movimiento intencional en el que, partiendo del valor dado de un objeto, se da lugar a la aparición ideal de su valor más alto. Ahora bien, pese a esta diferencia entre el amor y el acto de preferir, hay que tener en cuenta que se trata de sentimientos intencionales de valor que guardan entre sí una relación de fundamentación: el preferir se fundamenta en el amor, pues sólo así puede brillar el valor más alto que puede ser preferido.

La naturaleza de «movimiento» del amor supone la intención hacia los valores más altos posibles respecto a los que están dados o existen, pero que todavía no están dados como cualidades positivas. Es decir, el amor esboza una «imagen de valor ideal» de la persona empíricamente dada que es tomada como su verdadera realidad y valía, pero que no está dada aún en el sentir.

El amor no es sólo un «movimiento del no-ser al ser», como ya destacó

⁸⁹ Esto no significa que tengan que comparecer previamente los dos valores para efectuar la comparación, ya que la sola aprehensión de un valor nos muestra ya su lugar jerárquico. Así lo advierte Scheler: “Ahora bien: mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado «preferir», se aprehende la superioridad de un valor sobre otro. No puede decirse que la «superioridad» de un valor se «percibe sentimentalmente» exactamente como lo es el valor mismo separadamente, y que *luego* el valor superior es «preferido» o «postergado»” (SCHELER, M., *ET*, p. 152).

⁹⁰ SCHELER, M., *EFS*, p. 216.

Platón⁹¹, sino que Scheler⁹² subraya que la dirección del «ser-más-alto del valor» implica también una función creadora igualmente reconocida ya por el filósofo griego. No obstante, la función creadora del amor en el movimiento intencional hacia el ser más alto del valor no significa que el amor cree los valores sin más. El amor hace entrar en la existencia valores nuevos más altos en las esferas del sentir y percibir valores, en la del preferir, así como en las esferas del querer, elegir y obrar fundadas en el preferir. El amor es creador de la existencia en estas esferas del «ser-más-alto del valor». En un sentido inverso, el odio es aniquilador, ya que hace invisible los valores más altos y, en consecuencia, estos se vuelven insensibles a los ojos del sentir y preferir cognoscitivo:

«Justamente en este hecho de que el amor sea un movimiento en la dirección del “ser-más-alto del valor” estriba su significación creadora (ya reconocida igualmente por Platón). Esto no quiere decir que el amor cree los valores mismos o el ser-más-alto de los valores. En absoluto. Pero, referido a todo posible sentir y percibir valores, incluso a todo preferir, es decir, relativo a la esfera del sentir y la esfera del preferir (...) hace entrar en la existencia para estas esferas de lo dado valores completamente nuevos más altos. A saber, es “creador” para una “existencia” relativa a estas esferas»⁹³.

El amor se configura así por Scheler como un acto positivo en el que se da un valor positivo. El odio, por el contrario, es también un acto positivo, pero en él se da un disvalor o valor negativo. El valor positivo en que consiste el amor se da en la dirección intencional que lleva a poner el posible valor más alto, y a anular el posible valor más bajo. Por el contrario, el disvalor en que consiste el

⁹¹ Conocida es su definición del amor como “el deseo de poseer siempre el bien” (PLATÓN, *El banquete*, 206 b).

⁹² Scheler cita expresamente a Platón y reconoce el acierto de su concepción del amor como “movimiento” (SCHELER, M., *EFS*, p. 216).

⁹³ SCHELER, M., *EFS*, p. 217.

odio se da en la dirección intencional que se orienta a la posible existencia del valor más bajo, y a la anulación de la existencia del valor más alto.

Se aprecia así la relación directa que guarda el amor con el preferir y los valores. Pero todavía queda por establecer una distinción fundamental entre el amor y uno de sus fenómenos concomitantes que, por su relevancia y para evitar confusiones, merece una descripción detallada: el fenómeno de la «simpatía».

No deben confundirse el amor y el odio con la simpatía⁹⁴. El amor es un acto espontáneo y dirigido a los valores depositados en los bienes, mientras que la simpatía es un acto reactivo no dirigido a valores. Así mismo, el amor y el odio no son relativos al «yo» ni al «otro»: no son actos sociales, a diferencia de los actos de la simpatía que presuponen un «otro». El amor se orienta hacia valores y hacia sus soportes como acto primitivo y original, siendo indiferente si soy «yo» o el «otro» quien tenga los valores en cuestión. De hecho no se puede confundir, explica Scheler, el «amor a sí mismo» con el egoísmo, pues en este no se da el «yo individual» como objeto de amor, sino como «uno entre otros» que no toma en consideración los valores del otro⁹⁵.

Scheler reconoció la importancia del estudio del fenómeno de la simpatía pero rechazó tanto la interpretación llevada a cabo por la tradición británica encarnada por Hume, Spencer o Smith, como la continental representada por Schopenhauer y que atribuye a la compasión la condición de fuente de conocimiento metafísico. Distinguió, a tal efecto, tres funciones emocionales distintas de la simpatía expuestas, junto a esta última, de modo perspicuo por L. Rodríguez Duplá⁹⁶:

1º- *Mitfühlen*: el inmediato sentir algo con otro o sentimiento compartido. El sentimiento se puede compartir hasta el punto de borrarse la conciencia de la

⁹⁴ Cfr. SUANCES MARCOS, M. A. (1976): “El amor y sus fenómenos concomitantes en la filosofía de Max Scheler”, en *Studium*, vol. XVI, Fasc. 1, pp. 127- 147.

⁹⁵ Cfr. SCHELER, M., *EFS*, p. 215.

⁹⁶ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2004/2-3): “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, en *Naturaleza y Gracia*, vol. LI, pp. 815-842.

diferencia entre un sentimiento y otro. Y para ilustrar esta forma de simpatía, qué mejor ejemplo que el empleado por L. Rodríguez Duplá⁹⁷, tomado de la introducción de la *Elegía* a Ramón Sijé del gran poeta Miguel Hernández, en la que describe en magistral castellano la tristeza por la muerte del amigo:

«En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto como el rayo Ramón Sijé, con quien tanto quería»⁹⁸.

2º- *Mitgefühl*: la simpatía propiamente dicha, como compasión o sentimiento, y que tiene por objeto el sentimiento ajeno y el sujeto de ese sentimiento. Así, por ejemplo, se compadece a aquél a quien se ve abatido aun sin conocer la causa del abatimiento.

3º- *Gefühlsansteckung*: el denominado «contagio afectivo» o proceso inconsciente por el que una persona experimenta el estado afectivo propio de otras personas e incluso el dimanante de la objetivación de sentimientos en realidades impersonales. Se contagia la emoción vivida en un estadio de fútbol en un partido importante e incluso se alegra el alma ante un paisaje luminoso o se entristece ante otro lúgubre. Ahora bien, Scheler insiste en que simpatía y contagio afectivo son distintos. La simpatía se dirige a un sentimiento considerado como ajeno sin que sea necesario que se comparta. En cambio, el contagio afectivo supone experimentar el sentimiento contagiado como propio, aun siendo inconsciente su origen.

4º- *Einsfühlung*: la «unificación afectiva» constituye un tipo extremo de contagio afectivo caracterizado por vivirse una unificación del yo propio con el yo ajeno y que podría darse en ambos sentidos: bien como «unificación idiopática», en la que el yo propio absorbe al ajeno; o bien como «unificación heteropática», en la que es el yo ajeno el que absorbe el yo propio. Scheler asignó a la unificación afectiva la función fundamental de captación de lo vivo en

⁹⁷ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 827.

⁹⁸ HERNÁNDEZ, M., (1999): *El rayo que no cesa*, Espasa Calpe, Madrid [1ª ed. 1936], p. 117.

cuanto tal. Una especie de la misma fue denominada por él «unificación afectiva cósmica».

Este concepto, íntimamente relacionado con su particular interpretación de San Francisco de Asís, le hizo derivar más tarde hacia un panteísmo basado en una concepción del mundo como organismo animado en todas sus partes por la misma vida universal. Sin embargo, se ha acusado a Scheler de llevar a cabo una interpretación forzada del pensamiento del santo de Asís con la pretensión de adecuarlo a su propia concepción filosófica. Así lo puso de relieve Hildebrand en *El espíritu de San Francisco y la Orden Tercera*⁹⁹, en donde se recogían las dos tentaciones más insidiosas en que se podía incurrir en la interpretación de la relación del santo con la naturaleza: a) hacer de San Francisco un panteísta que divinizaba la naturaleza; y b) entender su amor por la naturaleza como un amor puramente natural. Muy al contrario, el amor de San Francisco por la naturaleza no es sino prolongación del amor espiritual que el santo sentía por Dios. La naturaleza es amada por él en la medida en que reconoce en ella la huella del supremo Hacedor como trascendente al mundo.

Recapitulando: una vez analizados y distinguidos los fenómenos concomitantes del amor, procede proseguir con la descripción fenomenológica del amor precisando alguno de sus aspectos esenciales en relación con el modo de darse el valor así como respecto al objeto o ser amado. Así pues, como primera advertencia señalar que no sólo el hombre puede ser primariamente objeto de amor u odio. No se trata sólo de actos específicamente humanos, de modo que únicamente el género humano pudiera ser su término, sino que los actos de amor son fundamentalmente actos personales. Basta pensar en el fenómeno del amor a Dios. Lejos de identificarlo con una empatización antropopática, el amor a Dios es un dirigirse a lo santo, a lo infinito, a lo bueno en sí, por su esencia trascendente al hombre y fuente de todos los valores¹⁰⁰. De

⁹⁹ Cfr. HILDEBRAND, D. (1921): *Der Geist des hl. Franziskus und der dritte Orden: Festschrift für das 700 jährige Jubiläum des III. Ordens von der Busse, 1221-1921*, Theatiner-Verlag, München.

¹⁰⁰Cfr. Capítulo V, epígrafe 1: “La relación de la persona humana con Dios”.

modo que no sólo la persona humana, sino también la Persona divina puede ser objeto de amor.

Así mismo, respecto a la manera de darse los objetos de valor en el amor y en el odio, hay que matizar la tesis de Scheler de que el amor se dirige a los objetos tal y como son¹⁰¹. Esta tesis constituye la primera ley esencial del amor, y excluye la pretensión de modificación del ser amado, así como algunas interpretaciones erróneas. La primera de estas inadecuadas interpretaciones acerca del amor tiene que ver con la afirmación de Scheler según la cual, el amor hacia el ser portador del valor comienza ciertamente con el movimiento hacia un posible valor más alto. Pues esto no quiere decir que ese valor más alto exista ya. El amor se reduce a un ver un valor más alto en el sentido de un abrir los ojos. Es inexacto decir que con el amor surge la actitud de búsqueda de nuevos y más altos valores en un objeto, aunque sí se esclarecen desde el amor las más altas posibilidades axiológicas en el ser amado. No se debe olvidar que el amor es un movimiento espontáneo y espiritual dirigido a la esencia ideal del valor. No menos errada es la interpretación del amor como una tendencia a elevar su valor o bien a desear, apetecer o querer un bien para el ser amado. Esta actitud es contraria a la esencia del amor –aunque el amor la haga posible aunque como un fenómeno posterior-, mediante el que se esboza una imagen ideal del valor del ser amado que, aunque no está tomada sí se encuentra erigida sobre los valores empíricos que son sentidos. Es decir, la distinción entre lo que la persona es y lo que debe llegar a ser no está presente en el amor. Tampoco se encuentra en el amor la distinción entre el hecho empírico del valor y la imagen ideal del valor. Es en el movimiento, en el curso mismo del amor cuando brota de suyo en el ser amado el valor más alto, sin actividad tendencial alguna por el amante. Es cierto que el amor genuino abre los ojos del espíritu para percibir ideal y esencialmente valores más altos. Pero eso es sólo una consecuencia del amor. Sería contrario al amor e indicativo de una falta del mismo, iniciar una búsqueda no espontánea de valores nuevos en el ser amado. Scheler advierte que el «ser ideal» de que se

¹⁰¹ SCHELER, M., *EFS*, p. 223.

trata en el amor es un «tercer ser»: no es un ser empírico-existencial ni un deber-ser. Es el mismo ser ideal que se encuentra en la sentencia de Píndaro, «llega a ser quien eres», algo distinto del «debe ser tal o cual» y del ser empírico-existencial:

«La tesis, pues, “el amor se dirige a los objetos tal y como son” es sin duda justa. De donde que si se espera *amor* y se encuentra el gesto educativo, un “debes”, son *obstinación* y un orgullo agraviado la consecuencia. Tan sólo no debe tomarse erróneamente este “tal y como son”; no debe equipararse con: “amamos los objetos con los valores que sentimos en ellos”, o “a través de estos valores los objetos”. Pues precisamente esta interpretación quita al amor el carácter de *movimiento* que sin disputa le es inherente. El “ser” de que aquí se trata es precisamente aquel “ser ideal” de ellos que ni es un ser empírico-existencial, ni un “deber ser”, sino un *tercer* ser, indiferente aún a esta distinción»¹⁰².

No se puede decir que el amor cree, sin más, valores en el ser amado. Esto no sería más que una ilusión¹⁰³ por la que el falso amante introduciría valores propios, inclinaciones, intereses, ideas o deseos en el ser pretendidamente amado. Paradójicamente, dichas ilusiones no estarían causadas por el amor sino justamente por lo contrario: por no poder deshacerse de la inclinación a las propias ideas, sentimientos e intereses. No sería sino un caso de ceguera axiológica que aparecería, bien por la influencia de la pasión impulsiva sensible, bien como consecuencia del egoísmo que impide la percepción de los valores ajenos. La esencia de la individualidad ajena -*individuum ineffabile*-, que no se puede resolver en conceptos por ser inobjetivable¹⁰⁴, sólo a través de los ojos

¹⁰² SCHELER, M., *EFS*, pp. 223-224.

¹⁰³ Cfr. Capítulo III, epígrafe 3: “Los engaños estimativos y la conciencia moral”.

¹⁰⁴ Cfr. Capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

espirituales del amor puede brotar pura e íntegramente. Ante la falta de amor, el individuo desaparece y emerge la persona social desprovista de carácter individual. En conclusión, el amor ni crea valores de la nada, ni descubre nuevos valores, ni siquiera se identifica con lo que «debe ser» el objeto amado. Se trata de un conocimiento en la dirección del ser-más-alto del valor que supone una mirada lúcida a la esencia ideal de la individualidad amada, según Scheler:

«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 determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar»¹⁰⁵.

La Fenomenología supuso el planteamiento de un nuevo punto de vista acerca de las relaciones entre el amor, el conocimiento y los valores como elementos principales de la Ética. Su perspectiva filosófica aspiraba a ser científica y a ofrecer una visión completa de los fenómenos psicológicos oponiéndose a la miopía intelectual que el psicologismo había introducido con su vena empirista a principios del siglo XX. Scheler¹⁰⁶ proclamó la necesidad de una nueva Ética material de los valores basada en el amor, subrayando así su función cognoscitiva en la percepción axiológica y participando en la misma lucha que en su día había mantenido San Agustín¹⁰⁷ contra el subjetivismo, el

¹⁰⁵ SCHELER, M., *EFS*, p. 226.

¹⁰⁶Cfr. Capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”.

¹⁰⁷ Me refiero, naturalmente, a su obra *Contra Académicos* que, junto con dos obras más, *Sobre la felicidad*, y *Acerca del orden* fueron terminadas en noviembre de 386 en Casiciacum, cerca de Milán. Escrita en forma de diálogo, y evidenciando una cierta influencia platónica, *Contra Académicos* recoge la refutación del escepticismo académico sin ambages. La cuestión central que domina la obra consiste en saber si es o no necesaria la posesión de la verdad para ser feliz. San Agustín rebatió la tesis de Cicerón de que bastaba la investigación de la verdad, aun sin alcanzarla, para lograr la felicidad. Dando por sentado que todo hombre aspira a la felicidad, el santo de Hipona defiende que ésta se alcanza viviendo conforme a la razón. De modo que, siendo ésta el órgano de la verdad, no tendría sentido vivir conforme a la razón si ésta renunciase al objeto de su actividad: el conocimiento de la verdad. Claro que, por tratarse de uno de los primeros escritos agustinianos, todavía no se ha operado la evolución de su pensamiento hacia la reivindicación de la virtud, no tanto como *ordo est rationis*, sino como

escepticismo relativista o el inmanentismo. En esta lucha destacó en Scheler la defensa de la naturaleza espiritual y lúcida del amor en la construcción de una ética de carácter objetivo. Hasta tal punto es relevante el amor en el sistema scheleriano que puede afirmarse sin temor que la nueva ética material de los valores que formula Scheler hunde en este sentido sus raíces en la filosofía del obispo de Hipona, quien había puesto ya el acento en la vida afectiva del hombre como lugar privilegiado para conocer la verdad moral. El amor vivifica las virtudes -como materia principal de la Ética agustiniana-, y el conjunto del alma humana. Constituye su verdadera esencia, base no sólo del dinamismo tendencial, sino también de todo acto de entendimiento y voluntad:

«Mi amor es mi peso. Por él soy llevado a dondequiera que soy llevado»¹⁰⁸.

En San Agustín, la tríada «modo, especie, orden» aparece como triple aspecto constitutivo en la escala de los seres finitos, de su ser y de su obrar, y de los seres personales, en su conocer y querer. Es decir, dicha triada constituye el fundamento de la ontología agustiniana. Dios ha creado todas las cosas materiales y espirituales, según las Sagradas Escrituras, con «medida, número y peso», y San Agustín pone estos conceptos en relación con la estructura triádica «modo, especie, orden»:

«la medida prefija el modo de las cosas, el número les suministra la especie y el peso las lleva a la quietud y estabilidad»¹⁰⁹.

ordo est amoris.

¹⁰⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 9, 10.

¹⁰⁹ SAN AGUSTÍN, *Comentario literal al Génesis*, IV, 3, 7.

Como explica E. Forment¹¹⁰, modo, especie y orden se caracterizan por concretar las dimensiones existencial, esencial y dinámica de las realidades finitas: a) El «modo» es por lo que las realidades finitas existen y son concretas, pudiendo estar y actuar en un cierto lugar y presente temporal. Identificado con la «medida» o cantidad, la entidad es una y guarda relación con Dios como causa eficiente; b) La «especie» ofrece la dimensión esencial de las cosas, el aspecto conceptualizable que atrae la inteligencia, constituyendo su forma y perfección que es reflejo de las Ideas divinas. Identificada con el «número», del mismo modo que de la adición de un número se constituye otro nuevo, también con la adición de una nota diferencial a una especie se está ante otra distinta. Las cosas son verdaderas por su especie o número, en relación a Dios como causa ejemplar; y c) El «orden» es un elemento relativo fundado en los anteriores, que son absolutos. Se define como el dinamismo tendencial de las cosas según su especie que supone una inclinación tanto de apetición o búsqueda como de difusión de sí. El orden se identifica con el «peso», pues así como el peso lleva a los cuerpos al movimiento o al reposo, el orden inclina a la acción y a su fin. Por el orden o peso los entes se relacionan con Dios como causa final. En definitiva, es la imagen de la Trinidad y su paralelismo con la mente humana lo que permite la construcción agustiniana de una metafísica del espíritu en donde se descubre que la esencia del espíritu es tridimensional, formando una unidad sustancial como: a) mente, mismo ser del alma; b) noticia, conocimiento que tiene de sí misma; y c) amor, con el que se ama a sí misma. Cada uno de estos elementos son sustancias, pero sus relaciones mutuas se dan en una unidad sustancial, sin mezcla o confusión, que permiten hablar del espíritu, al decir de E. Forment, como una «tridimensionalidad sustancial»¹¹¹. En este sentido, San Agustín se da cuenta de que la proyección que el amor supone hacia un objeto situado fuera de la mente es argumento suficiente para concluir la sustancialidad de amor y

¹¹⁰ FORMENT, E. (1989): «El problema del "cogito" en san Agustín», en *AUGUSTINUS* 133-134, p. 28.

¹¹¹ FORMENT, E., *Op. cit.*, p. 12.

conocimiento, pues ningún accidente puede superar en extensión a la sustancia en la que inhiere:

«todo accidente no excede en extensión al sujeto en que radica (...) Pero la mente puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia»¹¹².

La triada ontológica modo, especie y orden sirve así para establecer un paralelismo con la estructura tridimensional del espíritu humano en mente, noticia, y amor: a) la mente, que expresa la misma naturaleza del alma humana, es su especie (número); b) la noticia, como autoconciencia o conocimiento que tiene el alma de sí y que en el hombre se da en el plano existencial, es el modo (medida), como manera de concretarse esta cualidad en el alma humana; y c) el amor con el que el espíritu se ama a sí mismo reproduce el orden (peso) o dinamicidad que el alma desarrolla respecto de sí. Así mismo, la actividad inmanente del alma que se despliega en memoria, inteligencia y voluntad se define mediante la misma estructura de modo, especie, orden: a) la memoria es el modo de la vida del espíritu como unidad originaria del alma en su triple dimensión de mente, noticia y amor, que posibilita la presencialidad en el orden existencial; b) la inteligencia es la especie de la actividad inmanente del espíritu, porque nace de la memoria y expresa en su interior la palabra interna orientada en el horizonte de lo esencial; y c) la voluntad que surge también de la memoria es el orden o inclinación del espíritu como tal.

En su nueva versión, la verdad ética representada por la idea de Bien en la tradición socrático-platónica, y encarnada en el Dios hecho hombre de San

¹¹² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, IX, 4, 4.

Agustín como fuente de toda virtud, es contemplada por la fenomenología scheleriana, con la inestimable ayuda agustiniana del amor, desde la perspectiva de los valores. La idea de la Filosofía y, en concreto, de la Ética, sigue evolucionando en el estudio del fenómeno ético del amor con pretensión científica. No en vano, el amor se separa por Scheler de toda una serie de fenómenos afectivos que no son propiamente amor gracias al método fenomenológico. No obstante, sin el reconocimiento de la dimensión espiritual de la persona esta tarea sería imposible. La investigación de Dios y el alma, los verdaderos objetos de la Filosofía según San Agustín, vuelve a cobrar sentido a la luz del amor. El cientificismo obtuso no puede dar cuenta de la verdadera naturaleza del amor porque el amor no puede entenderse sin esa referencia trascendente a Dios y a la naturaleza espiritual de la persona humana. Como se verá en los epígrafes siguientes de este capítulo, el sentido cristiano del amor va a ser reconocido por Scheler como aquel que desvela su auténtica esencia. Así pues, en pleno siglo XXI, en medio de una preocupante crisis de valores en España, adquiere un renovado interés el desarrollo del método fenomenológico, como método filosófico para la investigación ética, así como el pensamiento de San Agustín con su vuelta a la interioridad y al amor. Ambas perspectivas no se excluyen, sino que se complementan en la nueva construcción de la idea de una filosofía moral de nuestro tiempo que defino como «Filosofía del amor».

4. Clases de amor

Acabo de reivindicar la complementariedad entre el análisis fenomenológico de Scheler y la metafísica del espíritu de San Agustín. Con ello muestro un ejemplo de lo que vengo en denominar la «coincidencia eidética», definida como convergencia en la verdad esencial de diversas intuiciones filosóficas, en cierta temática relacionada con el amor, la persona y los valores entre el obispo de Hipona y el fenomenólogo muniqués. Consideraciones acerca de la percepción interna como las que expone P. Laín Entralgo¹¹³ a propósito de su estudio sobre Scheler, sirven para defender la tesis de que la búsqueda de referencias explícitas no agota el análisis filosófico. Este debe tener en cuenta también las reminiscencias inconscientes de lo leído por el autor, así como la posibilidad de atribución a otro de pensamientos propios, ya que los pensamientos y sentimientos considerados como «nuestros» no siempre lo son claramente. A eso habría que añadir, a mi entender, la objetividad en la intuición de ciertas ideas o esencias verdaderas y eternas, que están en la base del pensar filosófico y que afloran de diversos modos en cada momento histórico.

Sin embargo, la búsqueda de paralelismos esenciales entre San Agustín y la ética material de los valores de Scheler no se para en el análisis histórico. Mi objetivo, siguiendo la estela husserliana, es reconstruir las ideas de la filosofía, es decir, encontrar la coincidencia eidética en las intuiciones de autores de diferentes épocas históricas, confirmándose de esta forma la tesis de la atemporalidad de los verdaderos conceptos filosóficos y el acierto de sus intuiciones. Más aún, se puede afirmar radicalmente que el estudio historiográfico de la filosofía posee una utilidad limitada de mero índice, porque la influencia histórica explícita no agota necesariamente toda la coincidencia eidética en un determinado asunto. Es preciso establecer un diálogo entre los autores para hallar así una síntesis filosófica que ayude a arrojar luz sobre los

¹¹³ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P. (1983): *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid [1ª ed., en Revista de Occidente, Madrid (1981)], p. 194.

problemas. Por otro lado, la evidencia de la influencia histórica entre dos autores no es decisiva para establecer una coincidencia eidética. E incluso, siendo un poco más atrevido, puede aseverarse que podría resultar más valiosa la falta de una referencia histórica explícita, en el caso de darse la coincidencia eidética, pues entonces se confirmaría mejor aún la tesis de que la Filosofía moral obedece a unas verdades esenciales eternas, atemporales, ahistóricas, intuitas de manera diferente en cada época histórica por distintos pensadores, pero coincidentes en un fondo de verdad común.

La reconstrucción de la idea de la filosofía cobra especial relieve en el presente epígrafe ya que sobre la materia principal no puede encontrarse una influencia histórica expresa y directa. Aparentemente, no puede afirmarse sin temeridad que San Agustín influyese directamente en la determinación scheleriana de las clases o formas de amor, y que Scheler así lo admitiese. Ahora bien, la investigación en este apartado viene exigida por la necesidad de describir con detalle y en sus múltiples aspectos el fenómeno central del amor en la vida moral. Por ese motivo, expondré una síntesis de la clasificación scheleriana de las distintas formas del amor partiendo de la evolución histórico-filosófica en la concepción del amor, en donde sí es posible encontrar varias referencias expresas de Scheler a San Agustín. Acto seguido, mencionaré la distinción agustiniana entre *caritas* y *cupiditas*, tratando de seguir la huella que el Doctor de la gracia pudiera haber dejado, también implícitamente, en el filósofo alemán.

Con M. A. Suances Marcos¹¹⁴, desde un punto de vista histórico, se pueden distinguir tres concepciones en el amor: partiendo de una concepción antigua, pasando por la cristiana, hasta llegar a una concepción moderna del amor. Según la noción antigua del amor, cuyo ejemplo se encontraría en Aristóteles, el universo puede ser entendido como una cadena de unidades dinámicas espirituales jerarquizada, desde la materia prima hasta el hombre, en la que lo inferior aspiraría a lo superior y sería atraído por éste hasta llegar a la

¹¹⁴ Cfr. SUANCES MARCOS, M. A. (1976): *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, pp. 86-99.

divinidad, no amante, que supone el término eternamente inmóvil de todos los movimientos del amor. El amor, como ya puso de relieve Platón¹¹⁵ en esta línea, sería una aspiración o tendencia de lo inferior hacia lo superior, del no-ser al ser, un amor de la belleza, de forma que lo amado sería lo más noble y perfecto. De ahí se desprende una cierta «angustia vital» en el amado, que teme contaminarse al ser arrastrado por lo inferior, como explica M. A. Suances Marcos¹¹⁶, lo que constituye la principal diferencia entre la concepción antigua y la cristiana del amor. Por el contrario, en la concepción cristiana se da un cambio de sentido francamente novedoso en el movimiento del amor, o una «inversión del movimiento amoroso», como denomina Scheler al fenómeno, respecto al griego o antiguo. La primera iniciativa en el amor parte de Dios: el amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con el temor de ser contaminado, sino con la convicción de alcanzar el valor más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo:

«Aquí se vuelve descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. A la inversa, el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores y ello *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de “humillación”, en este rebajarse a sí propio, en este “perderse a sí mismo”, con la convicción de hacerse igual a Dios»¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. PLATÓN, *El Banquete*, 203b-204b.

¹¹⁶ Escribe M. A. Suances Marcos: “en la antigüedad hay una base de angustia vital en el amor: lo noble se angustia de acercarse a lo innoble, lo sabio se angustia de acercarse a lo ignorante... pues teme ser contaminado para siempre y arrastrado. Le falta al hombre antiguo la firmeza en la conciencia de sí mismo y de su propio valer, esa seguridad que caracteriza al amor cristiano” (SUANCES MARCOS, M. A., *Op. cit.*, p. 93.)

¹¹⁷ SCHELER, M. (1993): *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid [1ª ed., “Über Ressentiment und moralisches Werturteil”, en *Zeitschrift für Pathopsychologie*, I/ 2, 3 (1912)]

En la descripción esencial del sentido del movimiento cristiano del amor, Scheler citó explícitamente a San Agustín para explicar el cambio que el cristianismo supuso respecto a la concepción antigua del amor como «apetito» o «necesidad», propia de un ser imperfecto. Según el filósofo alemán, eso conllevó la elevación del amor por encima de la razón, idea típicamente agustiniana que, sin lugar a dudas, el primero asumió como uno de los axiomas capitales de su pensamiento ético:

«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 amor “nos hace más bienaventurados que toda razón” (San Agustín)»¹¹⁸.

La idea scheleriana de la elevación del amor por encima de la razón, para el desarrollo y la vida moral de la persona, posee una raíz típicamente agustiniana. El amor es sobrepuesto a la esfera racional, según San Agustín, para quien el amor a Dios nos hace más bienaventurados que toda razón. Buscar la seguridad en una pretendida autonomía de la razón no hace sino poner al descubierto las miserias del hombre, quien, abandonado a sus propias fuerzas, no hace sino evidenciar su fragilidad. De modo muy diferente se nutre moralmente el hombre; no a partir de su propia debilidad constitutiva, de la que forma parte su limitada capacidad de conocimiento racional, sino reconstituyendo sus fuerzas espirituales merced a la gracia de Dios recibida por amor «a» y por amor «de» Dios. Frente a una pseudo-seguridad racional, San Agustín opone la verdadera seguridad basada en el amor:

«porque nuestra firmeza, cuando eres Tú, entonces es firmeza; mas cuando es nuestra, entonces es debilidad. Nuestro bien vive siempre

(en adelante *RM*).

¹¹⁸ SCHELER, M., *RM*, p. 70.

contigo, y así, cuando nos apartamos de él, nos pervertimos. Volvamos ya, Señor, para que no nos apartemos, porque en Ti vive sin ningún defecto nuestro bien, que eres Tú»¹¹⁹.

Más allá de la diferencia entre «razón» y «sensibilidad», propia de la filosofía antigua, el cristianismo aportó, por otro lado, la novedad de superar y sublimar las tendencias impulsivas inferiores en el amor. Scheler lo calificó de «intención espiritual sobrenatural»¹²⁰, capaz de deshacer y situarse por encima de las leyes de la vida impulsiva natural, como sucede con el odio a los enemigos o el deseo de venganza, colocando así al hombre en un estado vital nuevo. En relación con la división clásica apuntada, que Scheler critica por su insuficiencia para dar cuenta de la verdadera naturaleza del fenómeno, se patentiza la novedad radical del amor cristiano: el amor se caracteriza esencialmente por ser un acto espiritual, allende los meros sentimientos como estados afectivos dependientes de la constitución psico-biológica del ser humano, y no constituye un mero apetecer. El amor no es un acto sensible que se consume con la obtención del bien al que se aspira, sino todo lo contrario: por ser un acto espiritual, se acrecienta con él. Una concepción cristiana del amor que el filósofo muniqués asumió sin ambages como principio elemental de su ética material de los valores:

«Pero 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 no es un aspirar y apetecer y todavía menos un necesitar. Para estos actos es ley el consumirse en la realización de lo ansiado, mientras que el amor no; el amor *crece* con su acción»¹²¹.

¹¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 16, 31.

¹²⁰ Cfr. SCHELER, M., *RM*, pp. 70-73.

¹²¹ SCHELER, M., *RM*, p. 73.

Esta consideración de la estructura del amor como acto del espíritu y su rechazo como un mero apetecer sensible, fue una circunstancia no tomada suficientemente en cuenta por H. Arendt¹²² en la realización de su monografía sobre el concepto de amor en San Agustín. La filósofa alemana apreció con acierto que la categoría de «amor como apetito» era inadecuada para explicar el amor al prójimo porque, teniendo en cuenta la distinción agustiniana entre *uti* y *frui* ¿significaba eso que el prójimo debía ser «usado» al sólo poder ser Dios objeto de *frui*? Según H. Arendt, el amor al prójimo debería dimanar de una fuente enteramente distinta del apetito y del deseo, así que el concepto de amor en San Agustín resultaría criticable. En realidad, lo único criticable parece ser que no comprendiera el verdadero significado del amor según San Agustín y que tampoco tuviera en cuenta las reflexiones schelerianas sobre el amor, que sin duda le habrían ayudado a este fin. Y es que el diálogo San Agustín-Scheler puede establecerse en ambos sentidos: no sólo San Agustín sirve para comprender a Scheler, sino que Scheler también puede ayudar a comprender a San Agustín. El amor al prójimo no se refiere a una instrumentalización del hombre contraria a su dignidad sino todo lo contrario. Se trata de percibir al prójimo como una oportunidad para poner en práctica el amor como «intención espiritual sobrenatural», al decir de Scheler. Esa sería la verdadera naturaleza del amor cristiano que Scheler supo explicar con perspicuidad y que H. Arendt, al parecer, desconocía. La caridad cristiana –*agape*– no equivale al deseo o amor erótico –*eros*– ya que es un amor que no tiene por finalidad obtener una compensación del amado.

Pero no sólo se define el amor cristiano por su carácter espiritual, sino que Scheler alude también a su naturaleza «sobrenatural». En este punto se debe destacar una influencia agustiniana más en Scheler, siquiera implícita. Porque da la impresión de que el filósofo muniqués tuvo en cuenta la doctrina agustiniana de la gracia. En efecto, según Agustín de Hipona, el amor de Dios al hombre se

¹²² Cfr. ARENDT, H. (2001): *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, p. 66 [1ª ed. Berlín (1929)].

expresa en la gracia¹²³, auxiliadora de la voluntad para obrar rectamente. El hombre está por su propia naturaleza orientado hacia Dios, pero ese dinamismo debe respetarlo observando las leyes eternas de la moralidad que prescriben la obligación de amar a Dios y amar al prójimo. Sin embargo, existe un abismo entre la naturaleza de Dios y la del hombre: mientras Dios es el Ser infinito y eterno, el hombre es un ser finito que no puede franquear dicho abismo sin la ayuda de Dios. Esa ayuda divina es la «gracia sobrenatural», que eleva al hombre por encima de su naturaleza caída por el pecado y lo santifica como bienaventurado poniéndolo en la presencia de Dios. El hombre, abandonado a sus fuerzas, está abocado irremisiblemente al pecado. Por eso surge la necesidad del amoroso auxilio divino para obrar correctamente, como enseñaba San Agustín:

«La ley, pues, fue dada para que la gracia se buscara; la gracia concedida para que la ley se practicase»¹²⁴.

En definitiva, el amor cristiano responde a un esquema totalmente diferente al del deseo o del apetito. Frente al emotivismo del *eros* se coloca el carácter disposicional del *agape* que constituye, de este modo, una actitud, una virtud y no un sentimiento. El elemento clave en la estructura del amor no es, por lo tanto, aquello que recibe el amado, sino la libertad y la plenitud que experimenta el amante en el acto de desprenderse y que le ennoblece. Se produce así un acrecentamiento del valor espiritual en el que ama¹²⁵. Y es que el

¹²³ En el Antiguo Testamento se usan varios términos para expresar la buena voluntad de Dios, su fidelidad y amor clemente con Israel. Uno de tales términos es *hen*, traducible por *gratia*, y que originalmente significaba don, favor, gratitud, agrado y belleza. Así pues, el término gracia designa la buena voluntad, el don, el favor o amor clemente de Dios. Como término teológico técnico hizo su aparición en las *Epístolas* de San Pablo y en los *Hechos de los apóstoles*.

¹²⁴ SAN AGUSTÍN, *El espíritu y la letra*, 19, 34.

¹²⁵ En efecto, no se debe confundir el amor cristiano con ninguna especie de socialismo, altruismo u otros tópicos modernos. La acción por la que el rico entrega su riqueza a los pobres adquiere su verdadero sentido no porque los pobres reciban algo, ni porque se alcance con ello un reparto de la riqueza más conforme con la justicia social, sino porque en el acto generoso del

cristianismo supone un cambio de visión fundamental en la dirección del amor: más que de humanista, L. Polo lo califica de «teandrista»¹²⁶. Esto es, mientras que el humanismo puede conducir a una divinización del hombre tal y como sucede en el mito, el teandrista supone una humanización de Dios como consecuencia de la Encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Debido a la relevancia que la explicación poliana presenta para ilustrar el concepto cristiano de amor, me voy a referir a ella con más detalle.

El teandrista plantea, en principio, una dificultad que va a ser superada gracias al amor. Porque ¿cuál es la razón de la humanización de Dios? La respuesta no puede ser otra: la razón de ser del teandrista es el amor. No sólo la Encarnación del Verbo, sino incluso la obra de Dios en el mundo se explica por el amor. No sólo eso, sino que la referencia a la naturaleza amorosa de Dios sirve también para superar el problema filosófico de la incompatibilidad entre la perfección de Dios y el carácter esencialmente imperfecto de la voluntad. En Dios no puede haber voluntad, deseo o anhelo *-orexis-*, como tendencia a poseer lo que no tiene, ni aun cuando esa voluntad es racional *-voluntas ut ratio*, que denominaban los medievales como equivalente a la *boulesis* aristotélica, por la que el deseo se orienta al fin y enlaza con los medios-, por cuanto los medios revelan indigencia. La novedad radical del cristianismo es esa: que aunque los filósofos griegos supieron ver que Dios es *Logos*, ninguno fue capaz de percibir que, de un modo más radical, Dios es amor. Frente al deseo, cuya dirección esencial es la tendencia a poseer lo que no se tiene, en el amor su actividad característica consiste en donar lo que se tiene. Así es como la voluntad trasciende el *telos* griego y se hace «hiperteleológica», mediante un donar que implica dar sin perder, ganar sin adquirir o adquirir dando. En la medida en que L. Polo reconoce que este planteamiento ha sido incorporado a la cultura de

desprendimiento, la libertad y el querer puro que resplandecen en ese acto ennoblecen al rico otorgándole un nuevo patrimonio espiritual.

¹²⁶ POLO, L. (1987): “Tener y dar”, en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. E. (Coord.): *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, pp. 201-230.

Occidente por San Agustín, se puede hallar la huella del de Hipona implícita en la concepción scheleriana del amor como acto espiritual:

«He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación. Desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona; por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa»¹²⁷.

Las consecuencias de la nueva visión cristiana del amor son abundantes. No sólo desde la perspectiva teológica, sino también desde un punto de vista antropológico. El hombre se define como persona no por su capacidad de tener, sino por su capacidad de dar, un tipo de generosidad desligada incluso del tener como condición previa. Para los griegos sólo la actividad teórica era de carácter desinteresado por cuanto todo lo relacionado con la voluntad era tendencial, incluso el desprendimiento de lo tenido a favor de otro. Es decir, el tener regía siempre el acto voluntario. La novedad inaugurada por el cristianismo añadió el principio de la dación que arrancaba directamente de la intimidad de la persona, de su corazón. El hombre se definió entonces como ser personal porque es capaz de dar, de aportar desde su propia intimidad, en suma: de amar. Y de nuevo la filosofía de San Agustín representa un papel fundamental para interpretar el sentido del amor cristiano y del hombre a través del concepto de *ordo amoris*. El *ordo amoris*, y en esto coincidirá mucho más tarde con él Scheler -como expondré de forma más amplia en el siguiente capítulo-, define al hombre y le confiere su íntima identidad personal:

«Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee el hombre»¹²⁸.

¹²⁷ POLO, L., *Op. cit.*, p. 225.

¹²⁸ SCHELER, M., *OA*, p. 27.

El cambio operado en la antropología desde los griegos hasta el cristianismo es notable. Del hombre como ser natural definido por su capacidad de tener, se pasa con el concepto de amor cristiano, influido filosóficamente por San Agustín -tal y como reconoce L. Polo-, al hombre como viador definido por su capacidad de dar. La concepción de la persona como ser capaz de dar motiva una nueva forma de entender el esquema de la actividad voluntaria manifestada en el amor y que va mucho más allá del *eros*. A diferencia del deseo, cuyo término es el fin al que se dirige la tendencia, en el amor el término al que se dirige la actividad de la voluntad es el ofrecimiento. Así que la cuestión fundamental del amor es el «destinar», noción ulterior a la de fin según L. Polo¹²⁹, lo que supone también la necesidad de la aceptación personal por otro del término del ofrecimiento. Es precisamente la necesidad de aceptación de la donación la que hace surgir el problema de la correspondencia en el amor, ya que sin correspondencia, sin aceptación y respuesta, el amor no encuentra su verdadero término. En el fondo, el esquema planteado por L. Polo no hace sino recoger la estructura misma de la gracia, tematizada por San Agustín, que exige no sólo la iniciativa amorosa «de» Dios, sino su aceptación y respuesta en forma de amor «a» Dios en el hombre.

En este contexto, también se puede entender el sentido y el alcance de la esperanza cristiana: en una búsqueda de aceptación y respuesta que supone un otro, esto es, un prójimo. El prójimo como destinatario del amor, como término del ofrecimiento, conlleva además la idea de la igualdad de todos los hombres en su dignidad personal. Porque la donación amorosa supone no sólo un destinatario de la donación como receptor, sino que mira a su dignificación y excluye que los demás no sean igualmente dignificables. Por lo tanto, la tarea de amar y la esperanza cristiana implican un trabajo constante en el fomento de la dignidad de todos los hombres. La concepción de la esperanza y del amor cristiano están transidos del pensamiento de Agustín y, por consiguiente, la asunción scheleriana

¹²⁹ POLO, L., *Op. cit.*, p. 228.

de la concepción cristiana del amor aparece tácitamente influida por el de Hipona.

Queda por exponer la última de las concepciones del amor a que se hacía referencia al principio: la concepción moderna del amor. En ésta, identificada por Scheler con la filantropía moderna o el humanitarismo, desaparece, en realidad, el prójimo. Puesto que en el siguiente epígrafe se hará una exposición más detallada de la filantropía como una de las falsificaciones del amor, en principio, según Scheler, baste aquí subrayar la diferencia esencial existente entre esta última concepción y la concepción cristiana del amor. En la concepción moderna, el movimiento del amor no se dirige a lo divino que hay en el hombre sino al hombre en cuanto miembro de la especie humana, esto es, a la humanidad como ente colectivo. El amor desciende al terreno de lo sensible y psicológico, sin ocuparse de la persona real y concreta, fingiendo preocupación por la promoción de un bien común que en realidad encubre un sentimiento de miedo o depresión ante los males del hombre¹³⁰.

Queda así establecida la gran distancia existente entre cada una de las concepciones del amor examinadas. Ahora bien, como se ha advertido con anterioridad, el objetivo que se persigue en esta investigación no es una mera enumeración histórica de concepciones del amor sino hallar la coincidencia eidética, establecer un diálogo entre San Agustín y Scheler que permita afrontar los problemas desde un punto de vista sintético. Así que: ¿cuál de las anteriores concepciones históricas acerca del amor puede considerarse verdadera por reproducir su esencia según el propio Scheler? Ya se ha dicho que la experiencia cristiana se identifica por la inversión del movimiento del amor, e incluso por la transposición radical del amor y del conocimiento, del valor y del ser, respectivamente. El movimiento ya no tiene lugar de lo inferior a lo superior o del no-ser al ser, sino como amorosa condescendencia de lo superior a lo inferior, de Dios al hombre. Pues bien, aquí es posible restablecer nuevamente el diálogo

¹³⁰ Cfr. Cap. I, epígrafe 5: “El amor y sus falsificaciones”. No obstante, como se tendrá oportunidad de exponer allí, Scheler matizó su inicial repulsa al humanitarismo como forma de pseudo-amor.

entre ambos autores, ya que Scheler llega a reconocer expresamente el mérito a San Agustín, como fiel exponente de la Filosofía cristiana, de haber dado los primeros pasos en una filosofía cristiana del amor, esto es, en una filosofía de la primacía del amor sobre el conocimiento:

«Sólo en San Agustín y su escuela encontramos vigorosos intentos para lograr una traducción inmediata del contenido de la experiencia cristiana en conceptos filosóficos»¹³¹.

Por lo tanto, es la concepción cristiana del amor, tematizada por San Agustín, la que respeta según el filósofo alemán la auténtica esencia del amor, como revela su propio análisis fenomenológico. Se aprecia así nuevamente la complementariedad del análisis fenomenológico-agustiniano: tanto San Agustín como Scheler han sido capaces de aprehender la esencia del amor desde perspectivas diferentes pero coincidentes en buena parte de sus resultados.

El método fenomenológico permite además a Scheler realizar una clasificación detallada distinguiendo entre formas, especies y modos de amor. Según la división de todos los actos emocionales en actos vitales o del cuerpo, actos puramente psíquicos o del yo y actos espirituales o de la persona, resultan tres formas de existencia del amor y del odio, respectivamente: el amor vital o pasional, el amor anímico del yo individual y el amor espiritual de la persona. Dichas formas de amor presuponen la vinculación de los distintos actos a determinadas especies de valores y a sus correlatos noemáticos, es decir, a los valores de lo «noble» y lo «vulgar» o «vil», a los valores culturales del conocimiento y de lo bello, y, por último, a los valores de lo sagrado y lo profano, respectivamente. Así pues, el amor espiritual de la persona se dirige al valor de lo sagrado; el amor anímico del yo individual se focaliza en los valores

¹³¹ SCHELER, M., AC, p. 28.

de conocimiento y lo bello¹³²; finalmente, al amor vital o pasión se enfoca a los valores vitales de lo noble y vulgar. Es importante hacer notar que respecto a los valores sensibles no hay amor posible, pues falta la elevación del valor necesariamente vinculada con la esencia del amor. En efecto, sería incorrecto hablar de «amor sensible» puesto que en realidad se colocaría al prójimo al servicio de la propia sensibilidad, de su goce y uso:

«Respondiendo a la fundamental división de todos los actos en actos vitales o del cuerpo, actos puramente psíquicos o del yo y actos espirituales o de la persona, también el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor anímico del yo individual y el amor vital o pasional (...) Al mismo tiempo se hallan estas formas de actos emocionales también esencialmente vinculadas a determinadas especies de valores como a sus correlatos noemáticos: los actos vitales a los valores de lo “noble” y “lo vulgar” o “vil”; los actos anímicos a los valores del conocimiento y de lo bello (valores culturales); los actos espirituales a los valores de lo sagrado (y profano). Consecuentemente, la forma suprema del amor es aquella que se dirige a objetos (o personas) que llevan en sí el valor “sagrado”»¹³³.

¹³²Hay que señalar aquí que Scheler, en su *Ética*, había incluido tanto los valores estéticos –de lo “bello” y de lo “feo”– como los valores del conocimiento de la verdad, dentro de los valores espirituales –y como valores por referencia para los valores espirituales los “valores de la ciencia” y los “valores de cultura”. Se aprecia así un cambio de nomenclatura en *Esencia y formas de la simpatía*, al reservar el título de amor “espiritual” únicamente al definido por los actos espirituales dirigidos al valor de lo sagrado, dejando fuera de ellos los considerados ahora valores “anímicos” del conocimiento y de lo bello. Los valores de “lo santo” y “lo profano”, que habían sido situados en la *Ética* a continuación de los valores espirituales citados –a los que habría que añadir los valores de lo “justo” e “injusto”–, en la cúspide de la jerarquía de los valores, se vinculan en *Esencia y formas de la simpatía* a los actos espirituales, diferentes de los actos anímicos del yo dirigidos a los valores del conocimiento y de lo bello (cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 176-177).

¹³³SCHELER, M., *EFS*, p. 235.

Según Scheler, la distinción entre las tres formas de amor implica la posibilidad de que una misma persona pueda ser objeto de amor y odio¹³⁴ simultáneamente, si bien en las distintas formas de su existencia y valores¹³⁵. Aunque supone una «naturaleza desarmónica» en aquellas personas en las que se da simultáneamente amor y odio hacia un mismo objeto o persona. Y es que, no obstante, la naturaleza armónica es tan sólo un «azar feliz». A propósito de esta cuestión, Scheler citó a San Agustín precisamente como ejemplo de gran hombre surgido a partir de una naturaleza desarmónica:

«Pues bien, la profunda distinción entre estas tres formas del amor se expresa marcadamente en toda una serie de hechos. En primer término, en el hecho de que la misma persona, en los tres grados de su existencia y de sus valores, puede ser objeto del amor y del odio simultáneamente en las tres formas de éstos (...) Podemos, por ejemplo, amar profundamente a un ser humano, sin que no obstante nos infunda pasión (...) Llamamos comúnmente a estos hombres en los cuales resalta con tal fuerza semejante disensión y semejante “pugna” de su odio y de su amor, “naturalezas desarmónicas” (...) como san Agustín»¹³⁶.

Entre todas estas clases o formas de amor, el verdadero amor consiste en un acto de naturaleza espiritual dirigido a la persona espiritual. La forma suprema del amor es la que se dirige a personas bajo el valor de lo sagrado. El auténtico

¹³⁴ Las tres formas de odio correspondientes a las tres formas de amor serían: el odio espiritual o demoníaco, frente a la salvación del otro; el odio anímico o malvado, dirigido hacia la dimensión anímica; y el odio vital o vil, orientado a la esfera vital.

¹³⁵ Scheler se refiere a los tres grados de la existencia y de los valores definidos por cada uno de los estratos que es posible distinguir en el hombre, a saber: su dimensión vital, su esfera psíquica y su condición espiritual como persona. Desarrollaré las cuestiones antropológicas relacionadas con la persona en el capítulo IV: “Amor y persona”.

¹³⁶ SCHELER, M., *EF*, p. 237.

amor se puede calificar así de amor esencial, en la medida en que descubre el genuino yo –ideal- de la persona. Coinciden en este aspecto, desde sus particulares puntos de vista, Scheler y San Agustín. Para el filósofo muniqués se trataría de una especie de «amor universal» al modo del preconizado por San Francisco de Asís¹³⁷, a quien se debe una concepción de la naturaleza distinta de la sostenida por la escolástica. Así es, frente al afán de dominación de la naturaleza, San Francisco la consideró como un todo viviente en relación cofilial con Dios, de forma que la propia naturaleza sirva para elevarse hacia Él. El verdadero amor, el amor espiritual, lleva a la persona a amar a Dios y, con Él, a todas sus criaturas: la persona propia, la persona ajena y la naturaleza. Por lo que se refiere a la persona, el amor esencial busca el auténtico «yo» del otro, que se identifica no tanto con su cuerpo o su «yo» anímico, como con su persona espiritual y su yo ideal.

Por su parte, San Agustín usó los conceptos fundamentales de *caritas* y *cupiditas* para referirse a las dos clases fundamentales de amor según su objeto. El santo de Hipona concebía el amor como un movimiento del alma ligado a un objeto determinado como desencadenante del propio movimiento. El amor dirigido al mundo por el mundo, la *cupiditas*, condena al ser humano a la más terrible de las infelicidades en la medida en que todo bien temporal se halla bajo la amenaza de su desaparición¹³⁸. Sólo la *caritas*, el amor a Dios por Dios y al prójimo por Dios, puede asegurar la verdadera felicidad en la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno. En la *cupiditas*, como concupiscencia o amor al mundo por el mundo, el deseo de tener se transforma

¹³⁷ En relación con el análisis de la figura de San Francisco de Asís visto desde el prisma de Scheler, L. Rodríguez Duplá cita a San Agustín como gran figura del cristianismo, reconocido por Scheler como tipo mixto de santo y héroe, a diferencia del santo de Asís, tratado como paradigma de santo puro: “El interés que el filósofo Max Scheler sintió a lo largo de toda su vida por la figura de San Francisco de Asís está sobradamente atestiguado en su obra. Ninguna otra gran personalidad del universo cristiano -con la sola excepción de San Agustín- es citada por él en términos tan frecuentes y encomiásticos” (RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2004/2-3): “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, *Naturaleza y Gracia*, vol. LI, p. 815).

¹³⁸ San Agustín tiene muy en cuenta las palabras de Jesucristo: «La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy yo como la da el mundo. Que no tiemble vuestro corazón ni se acobarde.» (Jn 14, 27)

en temor de perder. La satisfacción por la posesión de un bien temporal se revela como efímera por cuanto nace casi inmediatamente el temor de su pérdida. Por ese motivo, el mundo por sí mismo no puede dar nunca la verdadera felicidad, aquella que no puede perderse. El mundo no puede ofrecer nunca la seguridad de que no se perderá el bien obtenido por su contingentismo radical, es decir, por su finitud constitutiva, siempre vuelta a la nada. La felicidad –*beatitudo*– consiste en la posesión y conservación de nuestro bien, pero también en el estar seguros de no perderlo. Por el contrario, el pesar –*tristitia*– consiste en haber perdido nuestro bien. Sin embargo, el verdadero problema de la felicidad humana reside en que al hombre constantemente le asedia el temor. De ahí que San Agustín, como explica H. Arendt¹³⁹, oponga a la felicidad de tener, no tanto la tristeza por la pérdida del bien como el temor de perder. La cuestión clave en la vida moral del hombre no es si ha de amar, sino qué es lo que debe amar. Un amor equivocado puede llevarle a la más irremisible de las desgracias haciendo de la felicidad una meta inalcanzable por sí misma, por lo que advierte el obispo de Hipona:

«Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llaman caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denominan concupiscencia. Refrénese la concupiscencia; excítese la caridad»¹⁴⁰.

De la distinción agustiniana entre *caritas* y *cupiditas* resulta claramente una jerarquización fundamental. El amor debe situarse en un correcto orden u *ordo amoris*¹⁴¹: en la cúspide de la pirámide se halla el amor a Dios y, por debajo del mismo, sucesivamente, el amor al prójimo, el amor a uno mismo y, por

¹³⁹ Cfr. ARENDT, H., *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos*, 31, II, 5.

¹⁴¹ Un estudio sistemático del concepto de *ordo amoris* en San Agustín y en Scheler se realiza en el capítulo II del presente trabajo.

último, el amor al cuerpo. San Agustín no niega absolutamente su valor a los bienes temporales, pero los sitúa en su orden correcto: el cuerpo debe someterse al alma y el alma a Dios. En el mandamiento de amor a Dios y al prójimo se incluyen todo el género de bienes, y en su adecuado cumplimiento se respeta el *ordo amoris* que lleva a una vida buena, justa y feliz. No es difícil apreciar ahora el claro paralelismo existente entre la clasificación de las formas de amor scheleriana y la jerarquización de amores que resulta de la distinción agustiniana entre *caritas* y *cupiditas*. El amor espiritual, aquel que según Scheler permite captar la verdadera esencia de la persona, y que se sitúa en la dimensión antropológica más excelente –por encima de las esferas anímica y vital-, es el mismo que ocupa un lugar preferente en San Agustín como *caritas*. La complementariedad del análisis fenomenológico-agustiniano se patentiza en la coincidencia, en buena medida, entre el amor espiritual al modo scheleriano con la *caritas* agustiniana. Naturalmente que cada filósofo trató la cuestión con sus propios matices y que la equivalencia no es total. Pero sí lo es en lo relativo a lo esencial: en la concepción de la esencia del amor como amor espiritual, con referencia a Dios y con valor de fuente del conocimiento moral¹⁴².

El análisis fenomenológico permite un nivel de detalle tal que resulta idóneo para establecer precisiones más sutiles en los fenómenos que otras perspectivas filosóficas. Si las formas del amor en Scheler se caracterizaban por su relación con un valor u objeto, paralelamente a las clases de amor según San Agustín, las especies de amor se van a caracterizar, según Scheler, por las diferencias que atañen a la emoción misma. Y, como en San Agustín, también Dios va a estar presente en sus reflexiones. Las especies de amor se presentan como cualidades separadas en los movimientos del amor en los que no hay objeto, o en los que apenas está dado aún en su naturaleza empírica. Como ejemplos, Scheler citó el amor materno (*Mutterliebe*), que existe sin la experiencia de la maternidad y es sentido por adelantado, el amor a la patria

¹⁴² Cuestión que desarrollaré en el capítulo III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

(*Vaterlansliebe*), y el amor a Dios¹⁴³ (*Gottesliebe*):

«Las especies del amor se manifiestan, pues, como genuinas especies que pueden estar presentes en movimientos del ánimo, sin que esté dado en imagen alguna el objeto a que se dirigen. Son genuinas cualidades de los actos mismos»¹⁴⁴.

En conclusión, tomando el amor como criterio fundamental de la vida moral -es decir, asimilando amor y verdad moral- y teniendo en cuenta que la reflexión ética no debe perderse en sutilezas o hipótesis sin mucha base real -o esencial-, sino que debe aspirar a suministrar criterios prácticos para mejorar la vida moral del hombre, el primero de dichos criterios se basa, a mi juicio, en la correcta comprensión de la esencia del amor tal y como hicieron San Agustín y Scheler. Porque una vez que la persona humana es consciente de la relevancia del amor en su constitución y desarrollo morales, y es capaz de reconocerlo y distinguirlo interiormente, puede alejar de su espíritu todo pensamiento y/o sentimiento que lo apague por no ser conforme con el discurrir emocional del amor. A mi juicio, el primer y más básico criterio práctico-moral, basado en la reflexión ética que elucida la esencia del amor, es alejar del espíritu todo aquello que no es conforme con el amor. Puesto que, como se verá pormenorizadamente más adelante¹⁴⁵, lo que hace a la persona es su amor, todo aquello que corte la vía espiritual u obstruya el cauce natural por el que fluye el amor en la persona, impregnando todos sus actos, debe ser apartado si no se quiere poner en riesgo su vida moral. Porque aunque la posesión absoluta de la verdad no esté en poder del hombre sí lo está el reconocimiento de la mentira. Y a base de ir desbrozando la

¹⁴³ Finalmente, los “meros modos de amor” son, según Scheler, combinaciones de actos de amor con modos sociales de comportarse y vivencias de simpatía tales como la bondad, la benevolencia, la gratitud, o la ternura, como “modos universalmente humanos”, o la “amabilidad”, la “afabilidad” o la “piedad”, como modos que tan sólo existen en una determinada etapa histórica de la cultura (cfr. SCHELER, M., *EFS*, p. 241).

¹⁴⁴ SCHELER, M., *EFS*, p. 239.

¹⁴⁵ Cfr. Capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

mentira se despeja el camino hacia la verdad. Una verdad que en el terreno moral viene definida emocionalmente por el amor, y que permite concluir que todo lo que no es amor, es mentira. De ahí la importancia de distinguir el auténtico amor, como acto espiritual, de aquellas otras manifestaciones aparentemente amorosas pero que, en realidad, no traducen su verdadera esencia, cuestión a la que me voy a dedicar sin mayor dilación en el epígrafe siguiente.

5. El amor y sus falsificaciones

Puesto que se ha establecido como criterio práctico fundamental el alejar del espíritu todo aquello que no sea conforme con el amor esencial, y dado que lo que se impone en primer lugar es determinar con la mayor claridad posible qué es dicho amor para terminar de definir su esencia y así poder distinguirlo con la mayor evidencia emocional posible, conviene exponer ahora, no tanto qué es el amor, cuanto qué no es amor a pesar de su apariencia. Así pues, dada la necesidad de efectuar un adecuado deslinde entre el amor, según es considerado fenomenológicamente por Scheler, y otros fenómenos que pueden aparecer acompañándolo accidentalmente, se examinó la diferencia entre el amor y los estados afectivos, los actos de preferir y los fenómenos de simpatía¹⁴⁶. Acto seguido se expusieron las diversas formas o clases de amor admitidas por Scheler poniéndolas en relación con la exposición de la evolución histórico-filosófica en la concepción del amor, para concluir que la noción cristiana es, en definitiva, la que mejor traduce la esencia espiritual del amor. Además de eso, considero que para llevar a cabo una descripción exhaustiva del amor, se debe abundar en dicha noción cristiana para distinguirlo de otros fenómenos erróneamente calificados como amor pero que, en realidad, esconden una falsificación o una concepción errónea del mismo. Tales son los casos del acto sexual y del amor altruista, humanitarista o filantrópico, al que Scheler prestó, además, una especial atención.

Por lo que se refiere al acto sexual, no hay que olvidar que la propia constitución psico-fisiológica de la persona conlleva que el amor, aun siendo un fenómeno de índole espiritual, aparezca imbricado con otros fenómenos psico-fisiológicos. Así se encuentra la relación entre amor e impulso: la separación scheleriana entre espíritu y vida, persona y organismo, de la que está transida toda su filosofía, tiene también su repercusión en el problema del amor. Por ello surge la cuestión de si el amor representa solo una sublimación de los impulsos

¹⁴⁶ Cfr. Capítulo I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

instintivos primitivamente sensibles -como el impulso sexual- o si es un acto originariamente espiritual, independiente en sus leyes de la constitución corporal, pero sin perjuicio de establecer con los impulsos y sentimientos fundados en el cuerpo asociaciones de tal índole, que los movimientos instintivos sean los que determinen la elección del objeto intencional del amor.

Como se acaba de ver en el epígrafe anterior, Scheler reconoció expresamente que la gran aportación cristiana –y, por lo tanto, tácitamente agustiniana- a la idea del amor consistió en catalogarlo como un acto del espíritu, no de la sensibilidad. Eso no quiere decir que el amor se muestre como un fenómeno absolutamente aislado, libre de toda relación con el impulso sexual. En este sentido, la interpretación que ofrece M. A. Suances Marcos¹⁴⁷ parece un tanto confusa. Por un lado, se afirma que la esfera espiritual y la esfera vital, aunque integradas en la persona, son independientes en el sistema scheleriano. Por otro, que el sistema de impulsos es decisivo para la forma real de suscitarse el acto de amor, para la elección y el orden de la elección de los valores, pero no para el acto de amor y su contenido. Los impulsos tendrían así una función de limitación y selección de los valores.

Para elucidar las relaciones entre el amor y el impulso sexual, entiendo que es mejor tener en cuenta la distinción entre: a) contenido de valor, por un lado; y b) objeto, como contenido de imagen o representativo del objetivo de la tendencia, por otro. El hecho de que no parezca que M. A. Suances Marcos tuviera en consideración dicha distinción se pone de relieve cuando afirma que la tendencia es algo que no entra en absoluto en la esencia del amor. Se debe advertir que la tendencia¹⁴⁸ admite diferentes tipos en Scheler, una de las cuales

¹⁴⁷ Cfr. SUANCES MARCOS, M. A. (1976): “El amor y sus fenómenos concomitantes en la filosofía de Max Scheler”, *Studium*, vol. XVI, Fasc. 1, Institutos Pontificios de Teología y de Filosofía, Madrid, p. 131.

¹⁴⁸ El término significa para Scheler “fondo más general de las vivencias, que se distinguen, de una parte, de todo tener objetos (representar, sentir sensaciones, percibir), y de otra parte, del tener afección (sentimientos, etc.)” (SCHELER, M., *ET*, p. 79).

es precisamente la característica del querer puro o *Gesinnung*¹⁴⁹ como tendencia de valor sin componente representativo:

«Por consiguiente, no es verdad que la tendencia reciba su “dirección” solamente merced a una llamada “representación” de un objetivo. (...)

Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un contenido peculiar representativo o significativo, sino que es una dirección de valor, es decir, un estar dirigido a un valor determinado, vivido en su cualidad peculiar e inconfundible»¹⁵⁰.

Así que, a partir del propio Scheler, se puede concluir que el amor no es sino querer puro, como tendencia pura al valor. Es cierto que el amor no es una tendencia propia del querer en sentido estricto -que ya contiene un componente de imagen-, pero no parece del todo exacto que no tenga nada que ver con la tendencia entendida como tendencia pura al valor.

Así mismo, si se considera que el sistema de impulsos pertenece a la esfera corporal o psico-fisiológica de la persona, mientras que el amor pertenece a su esfera espiritual, y se tiene asimismo bien claro que los valores como contenidos axiológicos ideales se inscriben en esa esfera espiritual, mientras que los bienes que les sirven de soporte pertenecen al mismo mundo empírico al que pertenece el cuerpo, se podrá clarificar un poco más la cuestión de la relación entre el impulso sexual y el amor esencial. La interpretación que me parece más adecuada, basada en la mencionada distinción scheleriana entre componente de imagen y componente de valor de la tendencia, es que el valor no puede ser recortado ni seleccionado por el impulso, por pertenecer a esferas diferentes, sino que es el bien concreto que sirve de soporte al valor el que se verá afectado por el impulso, limitándose y seleccionando así no el valor, sino el bien como componente de imagen de la tendencia o querer en sentido estricto. De este

¹⁴⁹ Una exposición más detallada de la *Gesinnung* se recoge en el epígrafe 2 del capítulo II del presente estudio: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”.

¹⁵⁰ SCHELER, M., *ET*, pp. 82-83.

modo, impulso y amor se complementan manteniendo cada uno su independencia en sus respectivas esferas corporal y espiritual, pero sin excluir sus correspondientes relaciones con el bien y el valor como componentes de la tendencia.

Por todo lo expuesto, se puede afirmar que el fenómeno amoroso más idóneo para observar la imbricación entre impulso y amor es, probablemente, el amor sexual. El acto sexual, bien entendido, no debe tomarse como un fin en sí mismo, sino como un modo de expresión del amor, como un continuo descubrirse más allá del fin reproductivo o como un medio de progreso biológico y espiritual del hombre. Porque ¿quién si no el amor podría conferir dignidad y belleza al acto sexual realizado por la persona?

En esta línea, merece una mención aparte el análisis fenomenológico que Scheler llevó a cabo acerca del «pudor»¹⁵¹. Fenómeno situado entre lo espiritual y lo animal, posee dos elementos fundamentales: a) el sentimiento del individuo de retornar sobre sí mismo y preservar su individualidad del resto; así como b) el sentimiento donde se manifiesta la indecisión de las funciones superiores en presencia de objetos que ejercen atracción sobre la tendencia instintiva inferior. El filósofo alemán distinguió entre el «pudor corporal» o sentimiento de pudor en el orden vital, -dentro del cual el «pudor sexual» sería el subtipo que jugaría el «papel más importante»¹⁵²-, y el «pudor psíquico» o sentimiento de pudor de orden espiritual. Este último presenta un cierto parentesco con la humildad, en la medida en que refrena una excesiva sed de honores y de poder, moderando la ambición y la exhibición de las propias cualidades a los demás. En este sentido, U. Ferrer Santos¹⁵³, tras recalcar que el pudor no es sino una forma de expresión del respeto a sí mismo, interpreta que ocupa, en puridad, un lugar intermedio

¹⁵¹ SCHELER, M. (2004): *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca [1ª ed., *Über Scham und Schamgefühl* (1933)] (en adelante *SPV*).

¹⁵² SCHELER, M., *SPV*, p. 81.

¹⁵³ FERRER SANTOS, U. (1999): “Contribuciones a una ética de la familia”, en ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L (ed.): *Bioteología y familia. Factores socioculturales y éticos*, DM, Murcia, pp. 169-181.

entre el respeto y la humildad. La razón es la siguiente: el hombre siente pudor a la luz todavía confusa de los valores que sabe que carece. Sin embargo, desde el momento en que adquiere una conciencia explícita de ellos, el hombre adquiere una posición de humildad. Así que se puede considerar el pudor como un momento previo a la aparición del sentimiento de humildad, basado en el sentimiento fundamental de respeto de sí mismo.

De los dos tipos de pudor citados, el pudor corporal fue el principalmente estudiado por Scheler¹⁵⁴. Rechazó tanto la interpretación metafísica del pudor, con su precepto absoluto de castidad perfecta, como la interpretación moderna que lo tenía como una forma refinada del instinto sexual, por no distinguir entre impulso sexual y amor sexual:

«Pero el amor no es una mera reacción anímica posterior hacia un objeto que ya hubiera excitado al impulso sexual y a través de él a la libido, o una mera “manifestación concomitante” de esta excitación, o algo que se añadiera a esta excitación existente y sólo se dirigiera al “alma”, completamente independiente de si ella residiera en un ser humano masculino o femenino»¹⁵⁵.

El amor sexual ejerce una función del espíritu consistente en actuar de selector de valores de modo independiente a la libido, al impulso sexual e incluso el impulso de reproducción¹⁵⁶. En este sentido, el pudor se relaciona con el amor sexual aunque, según Scheler, la acción inhibitoria sobre el instinto sólo constituye una función secundaria. Su función primaria es la de incitar a una vida y amor más auténticos y profundos, aunque menos conocidos y visibles, al descubrirnos que el ser del hombre está destinado a un mundo superior que el de los meros fines biológicos. Frente a las interpretaciones freudianas, Scheler

¹⁵⁴ El pudor mancillado fue la primera reacción de Adán y Eva tras la comisión del pecado original, cuando se dieron cuenta de que estaban desnudos y, cogiendo unas hojas, se taparon.

¹⁵⁵ SCHELER, M., *SPV*, p. 100.

¹⁵⁶ Cfr. SCHELER, M., *SPV*, p. 98.

descubrió de un modo absolutamente genial que la neurosis tiene lugar, no tanto cuando se han reprimido en exceso impulsos libidinosos, sino cuando se ha dado una desarmonía entre la persona y el mundo, es decir, cuando ha fallado una concepción personal del mundo que exige una espiritualización del medio ambiente para adquirir dominio sobre la vida y sobre el propio destino. Es así como la esencia del amor sexual va más allá del acto sexual de carácter biológico adquiriendo un sentido espiritual orientado a lo trascendente:

«El amor sexual es, con independencia incluso del conocimiento empírico de la existencia del otro sexo y de su naturaleza, una especial cualidad de género y dirección del movimiento del amor mismo que es un *acto de nuestro espíritu elemental e inderivable*»¹⁵⁷.

Más aún, solo la espiritualización del acto sexual garantiza la superación de lo neurótico a través del amor sexual. Una realidad que no fue bien comprendida por Freud ni mucho menos por Nietzsche, cuya negación de todo lo que no fuera instintivo y biológico le llevó a denostar el amor cristiano como paradigma de «resentimiento». El concepto nietzscheano de resentimiento como violencia contra la «vida» -vida de «vía estrecha», pues queda reducida a mera biología- es discutido y superado por Scheler, al dedicarle una de sus principales obras¹⁵⁸. El célebre fenomenólogo muniqués también defendió el concepto de amor cristiano como paradigma del verdadero amor, de amor esencial, ajeno a todo resentimiento. Y es que el resentimiento, según Scheler, no consiste sino en el movimiento de un amor aparente, no real, por el que lo amado lo es en cuanto contrario de una cosa previamente odiada. Lo curioso es que la raíz del resentimiento se halla en que el hombre resentido previamente amó aquellas

¹⁵⁷ SCHELER, M., *SPV*, p. 99.

¹⁵⁸ SCHELER, M. (1993): *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid [1ª ed., *Das Ressentiment im Aufblau der Moralen* (1912)].

cosas que ahora odia, como consecuencia de su no posesión o de su impotencia para obtenerlas.

Frente a Nietzsche, Scheler creyó que la raíz del amor cristiano estaba por completo libre de resentimiento. Así distinguió la superabundancia de la propia fuerza vital en que consiste el amor cristiano, de la angustia vital característica del amor griego, que le hacía recelar y apartarse de lo inferior. El amor cristiano carece de resentimiento porque no niega valor a la vida, ni siquiera biológicamente considerada. Nietzsche interpretó deficientemente el sentido del amor cristiano y lo confundió con el amor griego, caracterizado este no por la abundancia, como el primero, sino por la indigencia. Así, la primera forma de amor según Scheler es la cristiana, aquella que se define por el «dar» y la «abundancia»:

«En dos formas radicalmente distintas puede conducirse el fuerte con el débil, el rico con el pobre; en dos formas puede la vida más perfecta descender hacia la “imperfecta” y ayudarle. La primera es aquella forma que tiene por punto interno de partida y por fuerza motriz un poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia y vida; y de todo esto surge entonces la clara conciencia de poder *dar* algo del propio ser y de la propia abundancia»¹⁵⁹.

Es interesante constatar aquí cómo el espíritu agustiniano sopla en el sentido scheleriano, lo que se percibe por el hecho de poder aplicar, a los efectos de la explicación del concepto de «dar» como esencialmente característico del amor cristiano, la propuesta de I. Falgueras nacida, así mismo, de la influencia agustiniana:

«Entiendo por dar aquella actividad que puede designarse también como obsequiar, regalar, otorgar, o *donar*, términos que tomo aquí

¹⁵⁹ SCHELER, M., *RM*, pp. 75-76 (la cursiva es mía).

exclusivamente en el sentido que los hace a todos equivalentes entre sí»¹⁶⁰.

Las propiedades del dar como *donar* son, según I. Falgueras: a) su gratuidad y libertad, frente a la necesidad o predeterminación causal, tanto en el dar, como en el aceptar, como en el mismo don -que es dado como sobrante-, lo que denomina «congruencia en el donar»; b) la ausencia de conveniencia propia, es decir, la falta de una utilidad, interés o provecho en el donante, de modo que la donación se hace en razón de sí misma; c) la ausencia de pasividad, al requerir la aceptación activa del donatario, así como el carácter activo del don, que es constituido como tal en la acción misma de donar -no resulta aquí aplicable el aforismo *nemo dat quod non habet* por ser un principio causal, no donal; d) el donar no entraña pérdida alguna ni para el donante -al no preexistir el don a la acción misma de donar- ni, naturalmente, para el donatario -pues dado el carácter gratuito y sobrante del don, no es incompatible con ninguna perfección o forma previa-, sino todo lo contrario: supone una ganancia tanto para el que recibe como para el que da, en forma de alegría por el bien ajeno.

Puesto que el fruto de la actividad donal no puede ser otro que un incremento total y que, además, se configura como una actividad sin límites -esto es, infinita-, una actividad así sólo puede corresponder a un donante infinito en acto, es decir, a Dios. Eso no quiere decir que el hombre no pueda desarrollar también una actividad donal. Cuando se trata del hombre, también es posible observar en él la actividad del donar en cuanto es capaz de ciertos dones puros: cuanto más elevado espiritualmente sea el don, menor será la pérdida de manera que, en los más altos, será ninguna:

«el hombre es también capaz de ciertos dones puros. En efecto, a medida que los dones humanos son más nobles llevan consigo menos pérdidas, y los dones más altos ninguna. Por ejemplo, en la transmisión o, donación

¹⁶⁰ FALGUERAS SALINAS, I. (1997): *Crisis y renovación de la Metafísica*, Universidad de Málaga, p. 62.

de las ideas ni el que las ofrece las pierde, ni el que las recibe pierde las suyas al recibir las nuevas. Así, el que enseña y el que aprende por amor a la verdad, el que aconseja y el que se deja aconsejar por amor al bien, el que ofrece sentido y el que lo recibe por amor a la libertad desarrollan una actividad sin pérdida ni gasto alguno»¹⁶¹.

Como enseña I. Falgueras, mientras el causar es físico y el producir es humano, el dar pleno y perfecto es divino, es la actividad propia de Dios -cuyo don básico es el ser-. Traslada la cuestión al ámbito humano, hay que destacar una última propiedad del donar puro de Dios: transformar en dones perfectos los dones imperfectos humanos, cuando éstos son ofrecidos a la divinidad. Al aceptar los dones imperfectos del hombre, Dios convierte su defectuosidad en una nueva iniciativa donal perfecta dirigida a él. Así que no es difícil ver en esta primera forma de amor a que se refiere Scheler, a través de la estructura donal del amor cristiano, la acción de la gracia en forma de caridad divina derramada por el Espíritu Santo en el corazón humano, tal y como se refería a ella San Agustín:

«Por eso, para que el bien sea amado, la caridad divina es derramada en nuestros corazones no por el libre albedrío, que radica en nosotros, sino por el Espíritu Santo, que nos ha sido *dado*»¹⁶².

La segunda forma de amor referida por Scheler es la propia del amor griego. A diferencia del amor cristiano, caracterizado por la abundancia y la donación, la estructura del amor griego se define por su indigencia, manifestada en el temor a ser contaminado por lo inferior. Es ésta, sin duda alguna, la prueba de su debilidad, frente a la fortaleza del amor cristiano: solo el fuerte puede tener la conciencia y el poder de desprenderse de algo de su propio ser y ofrecerlo como muestra de abundancia –y, como se acaba de ver, sin pérdida ninguna. No

¹⁶¹ FALGUERAS SALINAS, I., *Op. cit.*, p. 67.

¹⁶² SAN AGUSTÍN, *El espíritu y la letra*, 3, 5 (la cursiva es mía).

es el amor cristiano un amor de débiles, como fue imputado falsamente, sino que la crítica nietzscheana al cristianismo lo único que evidencia es que Nietzsche no comprendió –quizás porque fuera él quien no estuviese libre de resentimiento- la verdadera naturaleza del amor cristiano y lo confundió, en realidad, con el amor griego.

El análisis scheleriano del amor cristiano, en cuya conceptualización se recibe, como he expuesto¹⁶³, una clara herencia de San Agustín, sirve para superar y desenmascarar, no solo el resentimiento nietzscheano, sino también para abundar en la crítica a otros fenómenos erróneamente considerados como «amor», entendido este como amor esencial de raíz espiritual. Así sucede con el denominado por Scheler amor «altruista», «filantrópico» o «humanitarista», forma moderna de humanismo que en realidad escondería, en un principio¹⁶⁴, una falsificación del amor.

El amor cristiano, como ejemplo paradigmático de amor, se caracteriza por una ausencia total de finalidad altruista directa, esto es, de búsqueda de un éxito, un provecho o resultado principal que lo instrumentalice. El verdadero amor no se mueve por ningún componente representativo o de imagen, sino que, como querer puro, representa una tendencia pura al valor. Eso no quiere decir que la ayuda al prójimo, manifestada en la «voluntad de auxilio» o «benevolencia», sea un fenómeno extraño al amor. Lo que Scheler quiso poner de relieve es que la ayuda al menesteroso puede ser una expresión del amor, pero nunca su finalidad y ni tan siquiera su característica definitoria. Lo que de verdad define al amor es una acción guiada única y exclusivamente por el valor que, sólo de modo colateral, conlleva el otorgamiento de un beneficio al prójimo. Scheler se opuso así a la consideración del amor altruista propia del «socialismo» como especie de verdadero amor, y lo trató como una de sus falsificaciones:

¹⁶³ Cfr. Cap. I, epígrafe 4: “Clases de amor”, además de lo expuesto aquí.

¹⁶⁴ Nótese que digo “en un principio”, dado que, como se dirá un poco más adelante, en su obra límite del periodo cristiano, *Esencia y formas de la simpatía*, matizó sus iniciales acusaciones hacia la filantropía, el humanitarismo o el altruismo, admitiéndolos como formas legítimas de amor.

«El amor, en el sentido de Jesús, auxilia, y auxilia vigorosamente. Pero *no consiste* en la voluntad de auxiliar o en la “benevolencia”. Permanece como sumido en el valor positivo; y la benevolencia y el auxilio son sólo sus consecuencias (...) El provecho puede ser grande con poco amor o ningún amor y pequeño con un gran amor (...) El auxilio es una inmediata y adecuada expresión del amor; no su fin y su sentido. Este sentido radica sólo en él mismo, en su resplandor en el alma y en la nobleza del alma amante, en el acto de su amor. Nada, pues, más lejano a este concepto genuino del amor cristiano que toda especie de “socialismo”, “preocupación social”, “altruismo” y otros tópicos subalternos de la época moderna. Si se le dice al joven rico que se desprenda de sus riquezas y las dé a los pobres, no es porque los “pobres” reciban algo, no porque se alcance con ello un reparto de la riqueza más propio para el bienestar general; ni tampoco porque la pobreza sea en sí mejor que la riqueza, sino porque el acto de desprenderse, la libertad y plenitud de amor espiritual, que se da a conocer en este acto, ennoblecen al joven rico y lo hacen todavía más “rico” de lo que es»¹⁶⁵.

Scheler denominó «bancarrota del cristianismo» a la «anulación del Sermón de la Montaña»¹⁶⁶, a la deficiente puesta en práctica del principio más elemental del cristianismo: el mandamiento del amor. La interpretación acerca de donde residiría la causa fundamental de ello puede darse en un doble sentido; bien pensando que es la propia Iglesia, como administradora de la ley cristiana, la culpable de dicha bancarrota por no cumplir con sus deberes; o bien achacándola a una cierta apostasía por parte del mundo moderno respecto a dicha Iglesia. La decisión a favor de una u otra opción depende de un hecho muy concreto: de si el cristianismo es todavía el poder espiritual dirigente en Europa o, por el contrario,

¹⁶⁵ SCHELER, M., *RM*, pp. 80-81.

¹⁶⁶ SCHELER, M. (2010): “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, p. 154[1ª ed., *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917)] (en adelante ICA).

no lo es. Porque sólo en la medida en que el cristianismo hubiese perdido su papel dirigente podría concluirse que, en realidad, no es el cristianismo quien ha sufrido la bancarrota, sino el espíritu moderno hostil a él. Pues bien, Scheler¹⁶⁷ tiene que admitir que el *ethos* cristiano ha perdido el liderazgo espiritual, esto es: que el poder moral del cristianismo ha dejado de guiar la vida pública y cultural de Europa plasmada en obras, instituciones y costumbres. En su lugar, emerge el *ethos* de un espíritu moderno en el que confluyen otros poderes de muy diversa índole, a saber¹⁶⁸: 1) el humanitarismo -que suplanta el mandamiento cristiano del amor-; 2) el individualismo o el socialismo -frente a la idea cristiana de solidaridad moral entre personas independientes-; 3) la ilimitada voluntad de poder del Estado; 4) el nacionalismo político y cultural -vs. la concepción cristiana, que llama a complementarse las culturas nacionales en una amplia cultura mundial-; 5) la cultura «autónoma» -que estimula una labor cultural y espiritual independiente de toda inspiración religiosa-; 6) la sustitución de las comunidades de vida solidarias por sociedades artificiales basadas en contratos jurídicos para el logro de fines particulares; y 7) la hegemonía del *ethos* económico capitalista de la ganancia ilimitada -a diferencia del *ethos* económico cristiano, que busca cubrir solidariamente todas las necesidades económicas de los miembros del grupo social.

De todos estos componentes del *ethos* moderno el que más interesa por su relación con el mandamiento cristiano del amor es el denominado «humanitarismo», como forma de filantropía o amor altruista. Y es que Scheler lleva a cabo un análisis elucidatorio de su carácter disolvente en lo relativo al sentido del principio cristiano del amor. Según el filósofo alemán, encontrando sus raíces en el humanismo del Renacimiento europeo, y prolongándose de modo poderoso en la Ilustración europea, el humanitarismo tiene como objetivo primordial aislar por completo al hombre y a la humanidad de Dios, cuando no

¹⁶⁷ Cfr. SCHELER, M., *ICA*, p. 162.

¹⁶⁸ Cfr. SCHELER, M., *ICA*, pp. 164-166.

enfrentarlos. Por eso se rebela contra el mandamiento del amor a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo y a todas las cosas en Dios:

«El humanitarismo se rebela contra el primer principio del mandamiento cristiano del amor “Ama a Dios sobre todas las cosas” (y, como nosotros añadimos de inmediato: Ama, por eso, también al prójimo en Dios y siempre en relación al sumo bien)»¹⁶⁹.

En realidad, lo que hace el humanitarismo es sustituir el amor por el bienestar. Así se destruye el sentido del amor sacrificial¹⁷⁰ cristiano, para poner en su lugar un amor a la humanidad con un carácter fuertemente revolucionario y rebelde. Es el amor a la humanidad mostrado por Rousseau, Robespierre y Marat en la revolución francesa, y traducido en el criterio cuantitativo del bienestar exhibido por la ley benthamiana de la mayor felicidad para el mayor número. Al final, lo que se ha conseguido es suplantarse el *ethos* cristiano del amor por el *ethos* del bienestar terrenal, en franca oposición al amor a Dios unas veces en forma de odio reprimido, otras veces en abierta rebelión contra Dios y su orden. Así es como se ha invertido el sentido de la cuestión.

«Pero el amor humanitario al hombre no desea el bienestar por el amor y la libre capacidad de amar del hombre -tal como corresponde a la enseñanza del óbolo de la viuda pobre-, sino que, al revés, exige amor por el bienestar. De este modo se destruye, desde la base, el auténtico concepto de amor sacrificial, y se sustituye el *ethos* del amor cristiano por un *ethos* del bienestar terrenal»¹⁷¹.

¹⁶⁹ SCHELER, M., *ICA*, p. 166.

¹⁷⁰ A la dimensión sacrificial del amor, tratada por Scheler, me refiero con más detalle en el capítulo V, epígrafe 3: “El fenómeno del sufrimiento”.

¹⁷¹ SCHELER, M., *ICA*, p. 168.

Porque no se debe fomentar el bienestar como fin, sino únicamente como medio para el amor, considerado como raíz de todas las virtudes. Esta mención del amor como fuente de las virtudes contiene una referencia expresa a San Agustín que Scheler incluye como nota aclaratoria a su sentido:

« (el amor como raíz de todas las virtudes debe entenderse) En el sentido del dicho agustiniano: *Ama et fac, quod vis*»¹⁷².

El amor cristiano está libre de todo fin utilitarista como consecuencia de su referencia última a Dios. Para clarificar mejor esta cuestión creo que debe traerse a colación la clásica distinción agustiniana entre *uti* y *frui*, que a buen seguro, por las citadas referencias expresas a Agustín, Scheler tuvo en cuenta. De hecho, el fenomenólogo alemán citó expresamente a San Agustín para corroborar el rechazo a toda motivación moral que descansa en la esperanza de un premio o el temor a un castigo¹⁷³. Aunque es cierto que el filósofo muniqués no asumió explícitamente esta terminología agustiniana, también lo es que la influencia del santo de Hipona se hace patente en este punto, lo que exige acudir a dichos conceptos para profundizar en el sentido de las afirmaciones del propio Scheler acerca del amor cristiano, como forma pura de amor. Y es que solo Dios puede ser amado por Él mismo. Solo con respecto a Dios cabe gozar como *frui* en la medida en que constituye el fin último del querer humano, el bien más alto, según Agustín:

«Porque amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma»¹⁷⁴.

Así pues, no hay más amor verdadero que el amor a Dios puesto que con

¹⁷² SCHELER, M., *ICA*, p. 168, nota 5. La aclaración entre paréntesis es mía.

¹⁷³ SCHELER, M., *RM*, p. 122, nota 29.

¹⁷⁴ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35.

relación a las demás personas y cosas sólo cabe *uti*, es decir, su ordenación en relación con el único bien que cabe y es exigido amar por sí mismo: Dios. Toda interpretación incorrecta del amor, y, en consecuencia, toda perversión humana estriba, según San Agustín, en la confusión entre *uti* y *frui*, bien por usar aquello que debe gozarse, bien por gozar con lo que debe usarse¹⁷⁵. El único amor «honesto», según San Agustín, es aquél que se dirige a Dios. Pero eso no significa que deba instrumentalizarse al prójimo en el sentido de hacerlo medio para lograr un provecho propio a su costa. Que el amor a los demás hombres e incluso el amor a sí mismo sea un amor «útil» significa que deben estar correctamente ordenados con referencia a Dios, es decir, deben estar subordinados al amor a Dios.

El paralelismo en esta cuestión entre San Agustín y Scheler no es explícito, pero no por eso es difícil apreciar entre líneas la influencia agustiniana. Por ejemplo, Scheler cita el proverbio de Salomón para ilustrar la idea, típicamente agustiniana de que no se ama a Dios por su cielo y por su tierra, sino al cielo y a la tierra porque son de Dios: «si te tengo a *Ti*, no pregunto por el cielo ni la tierra»¹⁷⁶. Por eso creo que con la crítica a la finalidad utilitarista del amor altruista subyace en Scheler la enseñanza agustiniana según la cual todo amor a personas y cosas en el mundo es legítimo sólo si se los ama por Dios y no por ellos mismos. Por eso el santo de Hipona aconseja:

«Amad, pero pensad qué cosa améis»¹⁷⁷.

En este contexto, no debe extrañar que el resentimiento en el amor lo encuentre Scheler en las formas modernas de amor altruista. No solo es que el amor no brote en él de la superabundancia de la propia fuerza vital, sino que el filósofo muniqués interpreta que implica una fuga de uno mismo, una repulsa de

¹⁷⁵ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 30.

¹⁷⁶ SCHELER, M., *RM*, p. 82.

¹⁷⁷ SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre los salmos*, 31, II, 5.

sí mismo que explicaría la vuelta hacia el otro. Radicalmente, el impulso altruista es considerado por Scheler como una forma de odio a sí mismo:

«Ahora bien, así como este impulso “altruista” es una forma del odio -del odio a sí mismo-, y si se *presenta* como un contrario del odio, como “amor”, es tan sólo por deslumbramiento engañoso de la conciencia, así también en la actitud moral basada sobre el resentimiento el amor a los “humildes”, a los “pobres”, a los “débiles”, a los “oprimidos”, etc., es tan solo odio enmascarado, envidia reprimida, ojeriza, etc., a las manifestaciones opuestas de “riqueza”, “fuerza”, “poder vital”, “plenitud de dicha y de existencia”. Todo odio que no se atreve a exteriorizarse exprésase fácilmente bajo la forma de un amor aparente, del amor a “algo” que presenta los rasgos opuestos a lo odiado; y esto de modo tal, que el objeto secreto del odio no es siquiera nombrado»¹⁷⁸.

No se ama la pobreza o la enfermedad, sino a la persona que late tras ellas incondicionalmente y, por tanto, al margen de su condición económica o su estado de salud. Scheler interpreta que, con el cristianismo, el propio acto de amar se convierte en el *summum bonum*, independientemente de su objeto. Sin embargo, Karol Wojtyła¹⁷⁹, en su célebre monografía sobre Scheler, impugnó esta interpretación basándose en que el mandamiento del amor cristiano implica la búsqueda y realización de un bien objetivo. El amor no se justifica por sí mismo, sino en la medida en que está correctamente ordenado no sólo a un valor, sino a un bien. Esta sería la gran diferencia que lo alejaría de San Agustín. El juego de la voluntad es fundamental así como la orientación del acto de amor al cumplimiento y realización del valor moral y del bien objetivo. La ética cristiana concibe al hombre como causa realizadora de valores morales y bienes objetivos.

¹⁷⁸ SCHELER, M., *RM*, p. 86.

¹⁷⁹ Cfr. WOJTYLA, K. (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Editorial Católica, Madrid, p. 160.

El mandamiento cristiano del amor a Dios y al prójimo es la clave para entender la inicial crítica scheleriana a la filantropía, pues el fenomenólogo muniqués creyó que precisamente este había sido traicionado por la filantropía moderna. Surge, empero, en este punto una aparente dificultad. Porque si el amor constituye el acto espiritual más elemental y primario de la vida emocional de la persona y, a su vez, la vida emocional se encuentra en el estrato más profundo de la misma -sirviendo de base a los actos tendenciales y de conocimiento racional¹⁸⁰-, se sigue que el amor no puede ser creado sin más por un acto volitivo, al ser el amor la base de dichos actos ni, por lo tanto, ser objeto de mandamiento u obligación. Así que ¿qué sentido podría tener un mandamiento de amor a Dios y al prójimo, si el amor es un acto espontáneo que queda fuera de la actividad tendencial del sujeto? L. Rodríguez Duplá¹⁸¹ rompe afinadamente con esta dificultad basándose en tres argumentos tomados del propio Scheler: a) el amor cristiano se define en sentido agustiniano, como un *amare in Deo*, lo que significa que Dios es la auténtica fuente y origen de un amor y que la persona no lo crea, sino que se limita a permitir que fluya a su través; b) la esencia de la individualidad personal equivale a su *ordo amoris*, lo que permite interpretar la afirmación bíblica de la creación del hombre *imago Dei* en el sentido de que la persona es esencialmente amor, de modo que la recepción y prolongación del amor de Dios en el hombre no hace sino cumplir su propia naturaleza amorosa¹⁸²; y c) evidentemente, no se puede obligar a una persona a que ame a otra, pero sí a que se esfuerce en ponerse en la mejor situación posible, o en promover aquellas condiciones que permitan captar la esencia de valor de la persona, como afirma claramente el propio Scheler:

¹⁸⁰ Desarrollaré esta cuestión en el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

¹⁸¹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2006): “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y esperanza: memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 902.

¹⁸² Lo que alude a la dimensión normativa del *ordo amoris*, tratada directamente en el capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”.

«El principio [el mandamiento del amor] expresa que aquel que se conduce amando al prójimo como a sí mismo realiza el más alto valor moral, y que una conducta de esa índole es algo idealmente debido. Mas, en tanto el principio se dirige a la voluntad subjetiva, no se ha de pensar como una norma que ordena, sino como una invitación a *seguirlo*»¹⁸³.

Acaba de ser dicho que el núcleo central de la crítica de Scheler a la filantropía estriba en que, en realidad, el humanitarismo ha desvirtuado la auténtica esencia del amor, al convertirlo en una mera herramienta para lograr el fin último del bienestar del mayor número. Por lo tanto, en el fondo lo bueno en sí mismo no es para el humanitarismo el hombre, es decir, su fin no es el amor al ser humano, sino el bienestar material perseguido para él. Por eso concluye Scheler que el amor filantrópico es un falso amor. Sin embargo, como patentiza L. Rodríguez Duplá¹⁸⁴, Scheler terminó admitiendo haber ido demasiado lejos en su crítica al ideal filantrópico moderno. Aun reconociendo que el amor cristiano y la filantropía eran esencialmente distintos, matizaba que el hecho de que ésta hubiese sido utilizada por el resentimiento anticristiano sólo manifestaba un abuso, pero no que la filantropía fuese en sí rechazable. No sólo eso, sino que concibió la filantropía como una forma de amor vital y como fundamento del «amor acosmístico» universal -esto es, el amor espiritual- propio del cristianismo:

«Reconocido esto, es menester que se conceda esto otro (como la tesis propia de este capítulo): que 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 pasividad de “originarse”»¹⁸⁵.

¹⁸³ SCHELER, M., *ET*, pp. 316-317.

¹⁸⁴ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 908.

¹⁸⁵ SCHELER, M., *EFS*, p. 152.

La razón de dicho giro, esgrimida por Scheler, se basaba en el orden del darse fenomenológicamente la persona. Según el filósofo muniqués, sólo puede llegar a darse el otro en cuanto persona espiritual una vez que, por medio de la simpatía, se ha percibido al otro en primera instancia como yo vital, a partir de lo cual puede seguir avanzándose hacia aquellos niveles de profundidad que conducen a la percepción del ser personal-espiritual del hombre. Y dicha primera toma de contacto con la realidad del otro, producida a nivel vital, presupone un universal amor al hombre, basado en la simpatía, de modo absolutamente indispensable para no pasar por alto a nadie:

«Para llegar a descubrir y hacer patente en lo que respecta al amor a la persona que sea posible en un sujeto la plenitud de centros personales espirituales individuados en sí existentes en la Humanidad como un todo -aunque sólo sea desde el punto de vista de su existencia- y no pasar por alto sin razón (culpablemente) a nadie, es, pues, necesario, e incluso absolutamente indispensable, un universal amor al hombre. Es decir, es indispensable para que ello sea así aquel amor al hombre que, fundado en la simpatía indiferente al valor, no hace aún diferencia alguna de valor, o diferencia en la preferencia amorosa, entre hombre y hombre»¹⁸⁶.

En este sentido, L. Rodríguez Duplá ha aplaudido el postrero intento scheleriano de conciliar el amor cristiano con la filantropía. No tiene por qué haber una oposición esencial entre ambos, pues en cualquier caso el amor filantrópico puede servir de base para cumplir el mandamiento cristiano del amor al prójimo y hacer el bien al prójimo. Es cierto que la percepción del prójimo necesitado como persona espiritual de cuya salvación, en virtud del principio de solidaridad, todos somos responsables, corresponde más propiamente al amor cristiano. Pero la filantropía no deja de ser por ello una oportunidad para desarrollar la vida moral en la prestación de ayuda material al prójimo. El propio

¹⁸⁶ SCHELER, M., *EF*, p. 153.

Jesús hizo gala de dicho espíritu filantrópico, cuando sintió lástima de la multitud que le acompañaba y realizó el milagro de la multiplicación de los panes y los peces. No hay que olvidar que el hombre no es sólo persona espiritual, sino también alma y cuerpo material que se conforman de un modo unitario¹⁸⁷. Ayudar a subvenir a las necesidades del prójimo, como consecuencia del *amare in Deo*, debe incluir por ello tanto las espirituales como las materiales. Sin embargo, el mismo autor duda de que, en realidad, Scheler captara la auténtica peculiaridad del amor filantrópico por dos razones: en primer lugar, no es acertado situar a la filantropía exclusivamente a nivel vital sin dirección espiritual alguna; en segundo término, no resulta tampoco evidente que la filantropía sea el indispensable fundamento psicológico sobre el que puede desarrollarse después el amor cristiano acosmístico o espiritual, en la medida en que es perfectamente posible que suceda justo lo contrario:

«No es afortunado, en primer lugar, que lo sitúe en el plano del amor vital, pues de este modo la filantropía resulta no dirigirse al ser humano como ser espiritual. En segundo lugar, no es evidente que la filantropía sea el fundamento psicológico sobre cuya base puede luego desarrollarse el amor cristiano acosmístico. Es perfectamente imaginable, en efecto, que en algunos casos ocurra a la inversa, es decir, que sea el amor al prójimo lo que prenda la llama de un amor que luego vaya creciendo en extensión, hasta abrazar a todo el género humano»¹⁸⁸.

No obstante, y sin perjuicio de reconocer el acierto de la apreciación de L. Rodríguez Duplá, se puede señalar que, aunque Scheler interprete a veces de un modo forzado la ética cristiana con el fin de hacerla herramienta de su propio sistema -o como corroboración de su propio pensamiento-, lo cierto es que utiliza el concepto de amor cristiano como paradigma de amor esencial. El amor

¹⁸⁷ El estudio de la antropología filosófica scheleriana está recogido en el capítulo IV, epígrafe 1: “La persona humana como persona finita en Scheler”.

¹⁸⁸ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 909.

auténtico, al final, se identifica por Scheler con el amor cristiano y éste, a su vez, recibe su apoyatura filosófica fundamental de San Agustín. Ésta es la huella profunda que el Doctor de la gracia dejó marcada en el fenomenólogo alemán: cuando trata el amor cristiano lo hace como ejemplo perfecto del verdadero amor. En suma, desde la perspectiva scheleriana, influida por San Agustín, el amor se caracteriza por las siguientes notas esenciales:

a) Se trata de un acto que se opone a las tendencias impulsivas orgánicas del ser humano y las supera.

b) La superación de las tendencias instintivas supone, en primer lugar, una superación del egoísmo.

c) El movimiento del amor tiene lugar de lo superior a lo inferior como acto espiritual de desprendimiento.

d) La superación de las tendencias instintivas, del egoísmo y el descenso a lo inferior suponen un enriquecimiento espiritual de la persona.

e) El auxilio o la benevolencia no es el fin del amor, sino sólo su consecuencia.

f) El fin del amor es hacerse acreedor del reino de Dios. No hay una negación de la vida orgánica, sino una dependencia respecto al reino espiritual. El cuerpo ya no es la cárcel del alma platónica, sino el templo del Espíritu Santo. En este sentido Scheler afirma, en clara sintonía con San Agustín:

«la vida, incluso en su forma suprema de vida humana, no es nunca, para el cristiano, “un bien supremo”, sino que es un bien, por cuanto la vida (y por consiguiente también la sociedad y la historia humana) constituye una *escena* para la aparición del “reino de Dios”»¹⁸⁹.

Ahora bien, el amor posee múltiples relaciones y aspectos además de los mencionados. La descripción fenomenológica del amor llevada a cabo por Scheler no agota su análisis, sino que es preciso investigar, además, su relación

¹⁸⁹ SCHELER, M., *RM*, p. 96.

con el conocimiento, con la persona y con Dios. Pero, antes de eso, es también necesario abordar, cuestión de la que me ocuparé en el siguiente capítulo, el concepto que más a las claras pone de relieve la influencia agustiniana en Scheler y que sirve, así mismo, para completar el estudio de la doctrina scheleriana del amor: el *ordo amoris*.

CAPÍTULO II: EL ORDEN DEL AMOR

1. La lógica del corazón

A lo largo de la historia, las ciencias empíricas han ido ganando terreno paulatinamente a la Filosofía, viendo esta, así, reducido su campo de investigación. Así ha sucedido, por ejemplo, con el estudio de los fenómenos fisiológicos asociados a los estados emocionales del hombre. Por ejemplo, la neurociencia distingue entre «emoción» y «sentimiento» para referirse al estado corporal o estado emocional y a la sensación consciente que el anterior produce, respectivamente. Desde finales del siglo XIX, surgió la cuestión de si los sentimientos conscientes iban después de los cambios corporales, como sostenían el psicólogo estadounidense W. James y el psicólogo danés C. Lange, o si sucedía a la inversa. Sin embargo, el hecho de que algunos sentimientos surgen más deprisa que las alteraciones corporales que habitualmente se asocian a ellos llevó a desterrar la teoría de James-Lange. Walter B. Cannon puso de relieve, a principios del siglo XX, que las respuestas fisiológicas a los estímulos emocionalmente importantes eran demasiado ambiguas como para transmitir una información concreta y detallada a la corteza cerebral. En la década de los años 60, S. Schachter, y más recientemente, A. Damasio, han revisado la teoría de James-Lange. Por un lado, S. Schachter sugirió que la corteza cerebral creaba una respuesta cognitiva a la información periférica en consonancia con las expectativas del individuo y el contexto social. Por su parte, A. Damasio sostuvo que el sentimiento era una historia que el cerebro elaboraba para interpretar las reacciones del cuerpo.

Recientemente, M. Arnold ha defendido que la «emoción» es el producto de la evaluación inconsciente del potencial dañino o beneficioso de una situación, y que el «sentimiento» es la reflexión consciente acerca de esa valoración inconsciente. Las emociones supondrían el desencadenante de

diferentes tendencias de acción, mientras que los sentimientos supondrían tendencias a actuar de una determinada manera, y no la propia respuesta.

Por consiguiente, las últimas teorías neurocientíficas sugieren que las emociones pueden tener su propia lógica, en la medida en que no derivan necesariamente ni de procesos cognitivos conscientes ni de fenómenos somáticos asociados a ciertos estímulos:

«Va surgiendo un consenso respecto a que la teoría de la «valoración» de Arnold constituye una buena descripción global respecto a cómo se generan las emociones: la evaluación inconsciente, implícita, de un estímulo va seguida de tendencias de acción, posteriormente de respuestas periféricas, y, finalmente, de experiencia consciente (...) Una consecuencia importante del punto de vista de Arnold es que las emociones pueden tener su propia lógica, que no deriva ni de procesos cognitivos conscientes ni de fenómenos somáticos asociados a estados emocionales»¹⁹⁰.

Se puede apreciar así cómo la neurociencia ha confirmado experimentalmente la idea de la existencia de una «lógica del corazón», corroborando las intuiciones de los filósofos ¡lo que San Agustín de Hipona había sugerido ya en los siglos IV-V! Cuando la Filosofía se aplica con propiedad a sus objetos materiales de investigación, las ciencias empíricas no pueden nunca, por imposibilidad metodológica, llegar a ellos. Porque hay cuando menos dos espacios ideales que nunca podrán alcanzar: el estudio de Dios y del alma como espíritu humano. Dos objetos ultraempíricos respecto a los cuales resulta absurdo alegar su inexistencia con base en una pretendida falta de prueba empírica, precisamente porque por su naturaleza ésta es inadecuada ¿O es que alguien en su sano juicio sería capaz de negar la existencia de los números porque su origen no es susceptible de verificación sensorial? Al principio

¹⁹⁰ KANDEL, E.R., SCHWARTZ, J.H., JESSELL, T.M. (2001): *Principios de neurociencia*, 4ª ed., McGraw-Hill, Madrid, pp. 985-986.

de sus *Soliloquios*, San Agustín anunciaba que el objeto material de su investigación no sería otro más que éste:

«A.- He rogado a Dios.

R.- ¿Qué quieres, pues, saber?

A.- Todo cuanto he pedido.

R.- Resúmelo brevemente.

A.- Quiero conocer a Dios y al alma»¹⁹¹.

Conocer a Dios como fuente de felicidad eterna y conocer al alma, no sólo porque Dios se revele en el interior del hombre, sino también porque la unión con Dios se produce por medio del amor. Y es que, para el santo de Hipona, el amor es el «lugar» donde se encuentra el alma:

«Los cuerpos están contenidos en los lugares; mas para el alma, el propio afecto es su lugar»¹⁹².

Por eso, la investigación acerca del alma humana como espíritu¹⁹³ se tradujo en una exposición del amor verdadero, y la Filosofía de Agustín se convirtió en una Filosofía del amor. Una Filosofía del amor cuyo concepto nuclear es el de «orden del amor» en la medida en que el eudemonismo trascendente agustiniano define la virtud precisamente así:

«Una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor»¹⁹⁴.

San Agustín fue pionero en hacer evolucionar el concepto ético de virtud,

¹⁹¹ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 2, 7.

¹⁹² SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre los salmos*, 6, 9.

¹⁹³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Las retractaciones*, II, 56.

¹⁹⁴ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XV, 22.

desde la clásica «disposición del alma conforme a la naturaleza y a la razón»¹⁹⁵ – *ordo est rationis*- hasta la consideración de la misma como «manifestación del amor»¹⁹⁶ –*ordo est amoris*. De ese modo se consumó la consagración de la investigación ética del amor y de los afectos del hombre, quedando el concepto intelectualista de razón relegado a un segundo plano en cuestiones morales. La razón del corazón humano no es otra que el amor. Una «novedad radical del cristianismo respecto al amor» que, como patentiza S. Sánchez-Migallón¹⁹⁷, no es otra que la afirmación de que el amor posee un *ordo* propio, no secundario respecto de la razón.

Recogiendo el testigo dado por Agustín, Scheler insistió en subrayar el prejuicio consistente en escindir «razón» y «sensibilidad», escisión inadecuada a la estructura del espíritu ya que exigía asignar a la sensibilidad todo aquello que no era razón y fundamentalmente nuestra vida emocional. En efecto, todo lo que es alógico en el espíritu -intuir, sentir, tender, amar, odiar- se hacía depender de la organización psicofísica del hombre. Con este prejuicio se excluía la posibilidad de un intuir puro, un percibir sentimental puro, un puro amar y odiar, un puro querer y tender, tan independientes de la organización psicofísica del hombre como el pensar puro y que participaban de unas leyes originarias imposible de reducir a las reglas de la vida empírica del alma:

«De aquí se ha seguido para la *Ética* la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como *Ética* absoluta y apriórica y, por esto, racional, o bien como una *Ética* relativa, empírica y emocional. Apenas se ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una *Ética* absoluta apriórica y emocional»¹⁹⁸.

¹⁹⁵ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 31.

¹⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, I, 15, 25.

¹⁹⁷ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2010): “El *logos* del amor en *Caritas in veritate*: un acercamiento filosófico a su comprensión”, en *Scripta Theologica*, vol. 42, Universidad de Navarra, pp. 139-158.

¹⁹⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 357.

Entre los pensadores que se habían alzado contra ese prejuicio, Scheler citó expresamente a San Agustín y a Pascal, aunque advirtiendo que ninguno de ellos había desarrollado completamente una teoría propia, según su opinión. Ésta fue la tarea que el fenomenólogo muniqués quiso atribuirse en su inicio, aunque, al igual que sus predecesores, dejó no del todo completa. Hay que significar que, así como en las cuestiones relativas a la descripción fenomenológica del amor, sobre todo en referencia al amor cristiano, el reconocimiento expreso a la tarea filosófica de San Agustín es frecuente, en las cuestiones relativas al orden del corazón la mención principal la recibió Pascal¹⁹⁹ de Scheler. No obstante, también aquí la huella del de Hipona se deja sentir de un modo muy especial a través de Pascal quien recibió, a su vez, la influencia del Doctor de la gracia en lo relativo al *ordre du coeur*:

¹⁹⁹ Pascal establece tres grados jerárquicos en el saber: sentido, razón y corazón. Los grados del conocimiento resultantes son, por un lado, la experiencia procedente de los sentidos y, por otro, el pensamiento que puede actuar negativamente (demostración indirecta o por reducción al absurdo) o positivamente (a través del conocimiento directo o del corazón, que siente inmediatamente la verdad). El orden del corazón es el más alto y se identifica con el orden de la santidad y con la sabiduría sobrenatural. No obstante, Pascal es realista: el espíritu no crea sino que descubre una verdad que es, por ese motivo, objetiva. Para conocer una realidad es necesario examinarla desde infinitos puntos de vista de modo que varios testimonios o perspectivas independientes y convergentes coadyuvan a establecer un hecho cuando no son posibles la observación directa ni la experiencia.

Los aspectos parciales de la verdad se captan desde diferentes «espíritus», de los cuales dos son fundamentales: el espíritu de fineza y el espíritu de geometría, es decir, sentimiento y razonamiento. El segundo es el espíritu de la ciencia; el segundo el de la vida. Cada uno debe permanecer en su estricto ámbito de aplicación, fuera del cual no permiten entender nada. Mientras el espíritu de geometría se aplica al razonamiento, el espíritu de fineza recae en el plano del sentimiento y de la voluntad. Sin embargo, la certeza más alta es la del corazón, que intuye o siente de un modo directo los principios de toda naturaleza. El orden del corazón prepara el camino de la gracia y permite encontrar el camino de la fe. Así pues, las verdades del corazón culminan en las verdades de la fe. El grado más alto de conocimiento es el de la caridad o fe viva y operante, obra de la gracia. Es ése el destino del hombre, mediante la cual se transforma conformándose con Cristo. Por eso el corazón es el camino hacia el conocimiento verdadero y supremo, relacionado en último término con el orden de la caridad, idea de la que Pascal es deudor de San Agustín. (cfr. SCIACCA, M.F. (1955): *Pascal*, Luis Miracle, Barcelona, p. 191).

«El corazón tiene su orden; el espíritu el suyo, que es por principio y por demostración, el corazón tiene otro. No se demuestra que se debe ser amado, exponiendo un orden en las causas del amor; ello sería ridículo. Jesucristo, San Pablo siguieron el orden de la caridad, no del espíritu, pues querían inspirar, no instruir. San Agustín lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para demostrarlo siempre»²⁰⁰.

El efecto directo de la filosofía del santo se manifiesta, aunque Scheler no lo diga explícitamente, en su doctrina ya incluso con la propia denominación de *ordo amoris*, que sirve de título a una de sus principales obras sobre el particular. Aunque también es cierto que Pascal se refirió en sus escritos al *ordre du coeur*, *logique du coeur*, caracterizado por unas leyes relativas al sentir, al amar y odiar tan absolutas como las de la lógica pura y a su vez totalmente irreductibles a la lógica del intelecto:

«El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por mil cosas.

Digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente, en la medida en que se entrega a ellos y se endurece contra el uno o el otro a su elección. Habéis rechazado al uno y conservado al otro. ¿Es por razón por lo que os amáis?»²⁰¹.

La idea de una jerarquía esencial de los valores la toma Scheler de Agustín. Las reflexiones schelerianas acerca de la unidad del reino de los valores tienden a patentizar su carácter objetivo en virtud de la prelación de unos valores sobre otros con arreglo a leyes rigurosas que se mantienen constantes en el proceso infinito del amor. Desde la perspectiva de la personalidad humana, esta

²⁰⁰ PASCAL, B., *Pensamientos*, 283 (en: *Obras completas*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 437 [1ª ed. *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Port-Royal (1670)].

²⁰¹ PASCAL, B., *Pensamientos*, 277 (en: *Obras completas*, cit., p. 463).

unidad se muestra en el preferir y postergar valores o caracteres amables en virtud de las leyes internas de los actos y potencias del amor, leyes que dirigen el acto amoroso hacia las cosas en las que aparecen ante nuestro ánimo o, simbólicamente, «corazón humano», dichos valores o caracteres amables.

La expresión simbólica «corazón humano» designa lo que Scheler denominó «ánimo» como un «microcosmos del mundo de los valores» o «el reverso articulado del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas»²⁰². Así se separó de la orientación empirista, que reducía el ánimo a un cierto caos de ciegos estados sentimentales asociados y disociados conforme a reglas causales cualesquiera con otros datos psíquicos. Por el contrario, el dominio de los caracteres amables, del reino de los valores, está sujeto a leyes propias:

«El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su propio dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento»²⁰³.

Cuando Pascal hablaba de «razones del corazón» no se refería a ellas en el sentido de deseos o motivos: Scheler las interpretó como evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego. Esta evidencia objetiva remite a un «orden del corazón», es decir, a una «lógica del corazón» o a una «matemática del corazón» de carácter objetivo, absoluto e inquebrantable, como lo son las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva. El «orden del corazón», concretamente, remite a una ley independiente de la organización psicofísica y completamente autónoma respecto a la existencia del hombre en el universo. Scheler se rebeló agustinianamente contra la consideración de la vida emocional como un hecho subjetivo y lo achacó a la «general granjería en las

²⁰² SCHELER, M., *OA*, p. 54.

²⁰³ SCHELER, M., *OA*, p. 55.

cosas del sentimiento»²⁰⁴, esto es, a la falta de seriedad en la profundización de las cosas, que trae como consecuencia el desdén por los juicios de valor por considerarlos acientíficos.

Scheler creyó en la existencia de una cultura del corazón independiente de la cultura intelectual, de la que la Edad Media dio cuenta y cuyos supuestos comenzaron a disolverse en la Edad Moderna. Como consecuencia, se ha producido el abandono a la Psicología del entero dominio de la vida emocional. El problema es que la Psicología dirige sus investigaciones hacia el «yo», hacia la percepción interna, de modo que solo puede tratar de los estados emocionales inseparables del «yo» y que reposan sobre él²⁰⁵. Esta Psicología, según Scheler, es ciega –por pura imposibilidad metodológica- ante un orden objetivo de valores, de conocimiento de esencias o de la estructura esencial del mundo de valores. Algo diferente sucede, sin embargo, en la combinación efectiva de estas cualidades objetivas realizada en los bienes; así como en su efectiva presencia o no en el sistema de valores que posee de hecho un sujeto individual o colectivo; e incluso en su percepción y en que se conviertan o no en normas y fines de la voluntad. Todo eso puede variar arbitrariamente de un sujeto o un tiempo a otro²⁰⁶. Por eso Scheler distinguió entre «conexiones legales fortuitas» - esto es, variables-, y las «conexiones esenciales y constantes», referidas a un conocimiento esencial de la estructura del mundo de los valores y separadas de los bienes sobre los que éstos recaen. La tarea de Ética material de los valores sería precisamente la investigación de dichas conexiones esenciales respecto a las cualidades de valor, labor a la que no puede dedicarse la Psicología por su confinamiento metodológico al «yo»:

²⁰⁴ SCHELER, M., *OA*, pp. 55-56.

²⁰⁵ En Scheler no hay que olvidar que el “yo” y la “persona” son ámbitos integrados pero distintos de lo humano. La persona es espiritual y se encuentra en el estrato más profundo del hombre, allí donde se dan los actos espirituales amorosos reveladores del valor (cfr. Capítulo IV, epígrafe 1: “La persona humana como persona finita en Scheler”).

²⁰⁶ Respecto a las relaciones entre los valores y los bienes, remito al capítulo III, epígrafe IV: “Valor y bien”.

«Solamente existen leyes de ordenación y preferencia esenciales y constantes respecto de las cualidades de valor y de sus modificaciones, separadas de las cosas por las cuales van soportadas»²⁰⁷.

Scheler advierte también que no se debe confundir la distinción entre lo constante y lo variable -esto es, lo esencial y lo fortuito, lo válido por detrás y por encima de la experiencia fáctica, y lo limitado a ella, respectivamente-, con la diferencia entre lo particular y lo general. El conocimiento esencial evidente puede dirigirse hacia un valor apoyado en una existencia individual y única. La escala de cualidades amables está configurada de tal forma que, tanto en su consistencia general como en su existencia para un individuo particular, todo objeto, por su propia esencia - abstraída su cualidad contingente-, ocupa un determinado y único lugar en dicha escala, al que corresponde un determinado movimiento del espíritu hacia él²⁰⁸. En este orden de ideas, la huella de San Agustín se puede apreciar de un modo implícito pero no por eso menos importante. Aunque Scheler no lo reconoce expresamente, la definición agustiniana de *caritas*²⁰⁹ como amor de lo que debe amarse, evoca fácilmente la idea de un orden del amor. Eliminando la referencia a las cosas y sustituyéndola por la de los valores, Scheler recoge la idea de la necesidad de un orden en el amor, al más puro estilo agustiniano, como amor recto y ordenado:

«Si “damos” con este lugar [*el determinado y único lugar de cada objeto en la escala de valores*] amamos recta y ordenadamente; si equivocamos el lugar, si, bajo la influencia de las pasiones y de los impulsos, trascordamos el orden establecido, es nuestro amor indebido y desordenado»²¹⁰.

²⁰⁷ SCHELER, M., *OA*, p. 63.

²⁰⁸ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 65.

²⁰⁹ “El amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección” (SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35).

En Agustín de Hipona se observa un sistema ético cuyas herramientas se ordenan a alcanzar la felicidad absoluta, consistente en la unión del hombre con Dios por amor. La idea de un orden en el amor adquiere así un carácter subordinado: la caridad o dilección presupone un orden en el amor cuya finalidad directa no es otra que lograr la libertad, con la ayuda de la gracia. Esta libertad, como dominio de la voluntad, se identifica con la facultad de orientarse hacia el verdadero objeto formal del querer: Dios o el Bien. Dios es el único bien absoluto porque no está afectado por la mutabilidad radical característica de todas las criaturas. Todo bien distinto es un bien inferior ya que se dirige por su propia naturaleza hacia la nada: es débil, inconsistente, caduco. Sólo la unión del hombre con Dios por amor garantiza la vida y la felicidad eterna. Es en la caridad donde se cumple el orden en el amor, que prescribe amar a Dios por sí mismo y a todas las demás cosas en Dios. Además, la dilección agustiniana implica un doble orden en el amor: por un lado, un orden de las cosas amadas y, por otro, un orden en el sujeto que ama. Siguiendo a T. Alesanco Reinares, este doble orden natural objetivo y subjetivo del amor es el que refleja el mandamiento evangélico: «Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con toda tu mente»²¹¹. Un doble orden que también cabe apreciar implícito en el *ordo amoris* scheleriano. Así sucede con el orden objetivo en el amor, aquel que recae sobre las cosas amadas según San Agustín. Los bienes útiles inferiores deben subordinarse siempre al único objeto de amor fruíble: Dios²¹². Scheler adopta de San Agustín la doctrina de la existencia de un orden objetivo en el amor

²¹⁰ SCHELER, M., *OA*, pp. 65-66 (la cursiva es mía).

²¹¹ Cfr. ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, p. 433.

²¹² Dentro de los bienes útiles puede establecerse una ordenación de inferior a superior rango, desde los bienes materiales, pasando por los seres racionales distintos de sí mismo, hasta uno mismo y, dentro de sí, la virtud, como gran bien moral, sobre la libertad como bien medio y, naturalmente, sobre el cuerpo, como bien mínimo: “Esto es conveniente: que lo inferior se someta a lo superior, para que quien quiere que le esté sujeto lo que le es inferior, a su vez obedezca al superior. Reconoce el orden, busca la paz. Tú, sometido a Dios, y a ti, el cuerpo” (SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre los salmos*, 143, 6).

sustituyendo las cosas amadas por los valores como objetos del querer puro. Esta fue sin duda una de sus grandes aportaciones a la Historia de la Filosofía y su mayor innovación. A mayor abundamiento, la huella agustiniana se descubre también en que Scheler situó en el orden jerárquico más alto del reino de los valores a Dios, como cúspide y fuente última: Dios es para Scheler, como para San Agustín, la cúspide de la jerarquía del «reino de lo amable» así como «fuente y fin de todo él»²¹³. Por otro lado, el orden subjetivo en el amor es el que permite interpretar los términos «alma», «corazón» y «mente» del mandato evangélico, en la medida en que se relacionan respectivamente con las tres partes del alma humana, según Agustín. En efecto, la antropología platónica es corregida por Agustín del siguiente modo: el alma humana, una en sí misma, despliega su actividad en los planos de la actividad vegetativa o reproductiva («con toda tu alma»), de los afectos humanos y espirituales («con todo tu corazón»), así como del amor y conocimiento de las ideas puras y Dios («con toda tu mente»). Con el mandato evangélico interpretado agustinianamente se alude así, como señala T. Alesanco Reinares²¹⁴, a la necesidad de amar a Dios con todas las potencias del alma de modo que la voluntad sea libre, es decir, no quede dominada por ninguna tendencia natural inferior; sólo si el alma se atiene al orden subjetivo y objetivo del amor alcanzará el señorío sobre las tendencias inferiores subordinándolas a la mente contemplativa, alcanzando así la caridad perfecta en que se resumen las virtudes y toda la moral agustiniana. Ahora bien, una vez que el pecado ha sido introducido en el mundo y se ha producido la caída del hombre, es precisa que su libertad sea asistida por la gracia para luchar contra las tendencias naturales inferiores. Por eso San Agustín aconseja la orientación del orden subjetivo hacia el orden objetivo del amor, cuya cúspide y fuente última –de quien emana la caridad- es Dios, con el fin de recibir la gracia necesaria para librar con éxito el

²¹³ SCHELER, M., *OA*, p. 48. Puesto que una de las características del amor es su infinitud, un amor esencialmente infinito precisa de un soporte también infinito: Dios como fuente y fin del reino de lo amable.

²¹⁴Cfr. ALESANCO REINARES, T., *Op. cit.*, p. 434.

combate cristiano:

«No puede el alma señorear lo que le es inferior si ella no se digna servir a lo que le es superior»²¹⁵.

El orden subjetivo en el amor de Agustín también está implícito en Scheler, cuando este afirma que la influencia de pasiones e impulsos pueden trascender el orden debido del amor. La huella de San Agustín se hace visible no sólo en lo relativo a la existencia de un orden objetivo en el amor, sino también en la alusión a las pasiones como posibles enemigas del amor ordenado. E incluso yendo un poco más allá, el filósofo alemán reconoce, citando expresamente a San Agustín, la emergencia de un orden nuevo en el hombre ayudado por la gracia y el amor de Dios. Un orden de carácter sobrenatural completamente nuevo en el que la razón humana se sublima en el amor:

«El cristianismo distingue el “estado de naturaleza” del “estado de gracia”; el hombre “carnal” del “regenerado”; el que está “en la vida eterna” y es “hijo del reino de Dios” del que no lo es. Con tajante rigor formula esta distinción San Agustín (...) cuando opone el “condenado” al “elegido” (...). En el “regenerado” irrumpe un orden *nuevo*, otro plano absoluto de existencia y de esencia. Aparece aquí una nueva *índole* de existencia y vida “sobrehumanas”, “superanimales”, frente a las cuales la “razón” resulta como una sublimación de dotes naturales que existen ya en el reino animal»²¹⁶.

En este pasaje se ve cómo Scheler se refiere explícitamente al elemento típicamente agustiniano de la gracia, que eleva al hombre por encima del animal y del resto de la naturaleza, e incluso por encima de la propia razón²¹⁷. Y aunque

²¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre los salmos*, 46, 10.

²¹⁶ SCHELER, M., *RM*, p. 123.

²¹⁷ Es la gracia de la fe la que se busca por medio del adagio agustiniano *intellige ut credas; crede ut intelligas* (SAN AGUSTÍN, *Sermones* 43, 7, 9). El *ordo amoris* es también el método

podiera parecer que sus afirmaciones se realizan en un tono meramente descriptivo desde fuera, se debe tener en cuenta que cuando escribió estas palabras en 1912, el filósofo muniqués había iniciado ya su primer acercamiento a la Iglesia católica. Aparentemente, pudiera dar la impresión de que las citas al cristianismo y, singularmente, a San Agustín, eran traídas a colación como instrumento de corroboración de sus propias tesis. Pero, en realidad, Scheler estaba haciendo suya la doctrina cristiana, dotándola, eso sí, de una nomenclatura y una perspectiva fenomenológicamente nueva. En esta tarea de recuperación del mensaje cristiano para la Filosofía, el fenomenólogo muniqués mostró una predilección especial por Agustín de Hipona. Así estimó que la doctrina de la igualdad de la naturaleza humana era elevada, de inicial principio pedagógico-pragmático, a verdad metafísica precisamente por la influencia de San Agustín aunque, en realidad, dicha doctrina fuera formulada por el de Hipona para conciliar la práctica del sacerdocio con la doctrina de la gracia, y la diferencia esencial entre el «condenado» y el «elegido»²¹⁸. La predilección de Scheler por la

agustiniano consistente en el orden para llegar a Dios, resumido por I. Falgueras en tres pasos: vivir bien, orar bien, buscar bien. El *intellige ut credas: crede ut intelligas* se refiere, en concreto, al modo de buscar bien como tarea más estrictamente filosófica. El adagio agustiniano contiene en sí mismo el orden: primero se debe entender para llegar a creer. La intervención de la razón humana en el camino hacia Dios es, por lo tanto, imprescindible, tanto para evitar herejías por falsa interpretación de las Sagradas Escrituras, como para dar cumplimiento a la fe. Pues esta es dada como un medio para la esperanza y, sobre todo, la caridad, a través del amor y entendimiento, en la medida de las posibilidades del hombre, de las cosas divinas. El *intellige ut credas: crede ut intelligas* debe ser interpretado, como enseña I. Falgueras, no como un par de proposiciones yuxtapuestas sino como una única fórmula que expresa la fusión operativa e indivisible entre fe y razón filosofante. Ahora bien, ¿sola la razón es suficiente para suscitar la fe? No, como hizo ver San Agustín, la razón requiere un motor desencadenante del proceso de búsqueda de la verdad, y ese desencadenante es el amor a la verdad llevado a la plenitud por la gracia iluminante de Dios. No se trata de un amor intelectual, sino, como explica inmejorablemente I. Falgueras, de una “intelección amante” que conjuga razón y amor (cfr. FALGUERAS SALINAS, I. (1988): “La filosofía y la conversión de san Agustín”, *Jornadas Agustinianas*, Estudio Agustiniano, Valladolid, pp. 131-138).

²¹⁸ Los “elegidos” son aquellos que han recibido y aceptado el don de la perseverancia en el Bien. Dios los conoce desde la eternidad, pero no los determina. La doctrina de la predestinación debe ponerse en relación con la doctrina de la presciencia divina para que no suponga menoscabo alguno el necesario concurso de la voluntad humana, junto con la intervención de la gracia, para lograr la salvación. Y es que Dios llama a todo el género humano para la salvación aunque no todos los hombres responden. Dios conoce a quienes responderán a su llamada, a quienes aceptarán su gracia santificante, es decir, conoce a los que

filosofía agustiniana se patentiza, como muestra, en la crítica a la posterior evolución histórico-filosófica de la citada distinción por estar basada en presupuestos racionalistas; frente a ellos, Scheler hizo suya la idea agustiniana de la sublimación de la razón en el amor:

«San Agustín (...) advierte que la diferencia de esencia entre el “elegido” y el “condenado” existe, sí, pero que ningún sacerdote, ni siquiera la misma persona, puede saber quién es elegido y quién es condenado; y que, por tanto, el sacerdote práctico ha de tratar a *todo hombre como si no fuese un condenado*»²¹⁹.

La huella del Doctor de la gracia en relación con el orden subjetivo en el amor está impresa en Scheler en el tratamiento dado a las pasiones. Su concepto es ciertamente más complejo que el agustiniano por su referencia a los valores, aunque, en última instancia, remite a un mismo fondo común de necesidad de sublimación, cuando los impulsos y tendencias inferiores pueden ofrecer resistencia al *ordo amoris*. En este sentido, las pasiones se distinguen por el filósofo alemán de los estados afectivos y de los afectos. Estos últimos carecen de dicha referencia axiológica y, en consecuencia, de relevancia a efectos del *ordo amoris*. En efecto, los sentimientos de estado²²⁰ como la alegría o la tristeza, son ciegos para los valores; surgen y desaparecen en función directa de actos de amor y odio así como de los de tendencia y voluntad. Ponen de relieve la realización o no de las tendencias de valor de los actos de amor y odio en el curso de la vida volitiva y, en definitiva, la armonía o desarmonía subjetiva motivada por el respeto o no del *ordo amoris*:

se salvarán antes de que ellos obren... y también conoce a los que no responderán, a los que no aceptarán la gracia, esto es, a los que serán “condenados”.

²¹⁹ SCHELER, M., *RM*, p. 124.

²²⁰ Cfr. Capítulo I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

«Los sentimientos de estado son, por consiguiente, indicios de la desarmonía o armonía de nuestro mundo de amores y odios con el transcurso y los resultados de nuestros deseos y de nuestros actos de voluntad»²²¹.

Dicho en otros términos, la alegría y la tristeza, como sentimientos de estado, no serían sino ecos de la experiencia en el amar u odiar las cosas, signos del éxito o fracaso de la realización de los valores dados en el amor y el odio. Sin embargo, la falta de una referencia intencional a valores implica su falta de relevancia en lo relativo al *ordo amoris*. Es lo mismo que sucede con los afectos (complejos), carentes de referencia intencional, y que se configuran más bien como intensos sentimientos de estado que se manifiestan en ciertas expresiones orgánicas. Al igual que los sentimientos de estado, son ciegos para los valores y pertenecen primordialmente a la esfera del «yo» corporal:

«Entiendo aquí por “afectos” los procesos agudos de intensos sentimientos de estado, de composición diversa, y que se manifiestan en típicos fenómenos expresivos de procedencia esencialmente sensible y vital, acompañados de fuertes impulsos motores y sensaciones orgánicas»²²².

Totalmente diferente es el tratamiento que reciben, a los efectos del *ordo amoris*, las pasiones. Estas, según Scheler, ejercen una influencia fundamental en la vida moral de la persona. Por su referencia a valores, estas sí que pueden afectar y trascordar la rectitud del amor:

«Son, ante todo, permanentes ligaduras de tendencias y resistencias involuntarias de un hombre que lo atan a ciertos dominios funcionales y activos, caracterizados por especiales categorías de valor, a través de los

²²¹ SCHELER, M., *OA*, p.72.

²²² SCHELER, M., *OA*, p.76.

cuales mira el hombre preferentemente al mundo»²²³.

Frente al afecto, pasivo y ciego para los valores, la pasión es permanente y activa ante los valores, «ve los valores», caracterizándose también por un intenso y constante movimiento de la vida impulsiva en esa dirección. Así mismo, frente al afecto que tiene su centro en el «yo» corporal, la pasión parte del centro vital profundo del alma. Por ese motivo, las pasiones sí tienen una significación a efectos del *ordo amoris*. De ahí que Scheler, al igual que hiciera San Agustín, preconizara la rectitud en el amor y el sometimiento de las pasiones a las reglas jerárquicas objetivas del *ordo amoris*, pues su infracción conduce irremisiblemente a los trastornos del «odio», del «resentimiento» y de la «idolatría».

Es precisamente en relación con la «idolatría» donde se puede apreciar un nuevo paralelismo entre los conceptos agustinianos y el scheleriano. De la misma forma que el de Hipona consideraba la adoración de ídolos equivalente a amar con fruición los bienes útiles, Scheler definió la idolatría como un amor indebido por estar dirigido a valores relativos, como si estos poseyeran un valor absoluto del que carecen:

«Nuestro espíritu se encuentra en un error metafísico si deposita sobre un objeto perteneciente al mundo de los objetos de valor relativo un amor que sólo se debe al objeto de un valor absoluto»²²⁴.

Por lo tanto, entiendo que, aunque no de un modo explícito, sí de una forma implícita, y con las debidas matizaciones, también el concepto scheleriano de idolatría evoca a la distinción agustiniana entre *uti* y *frui*²²⁵: San Agustín había

²²³ *Ibíd.*

²²⁴ SCHELER, M., *OA*, p. 66.

²²⁵ He explicado la distinción agustiniana *uti-frui* en el epígrafe anterior, al que remito para evitar repeticiones innecesarias (cfr. Capítulo I, epígrafe 5: “El amor y sus falsificaciones”).

afirmado categóricamente que gozar –en el sentido de *frui*- de cualquier cosa creada constituía una perversión y equivalía a adorar «ídolos»²²⁶. Y aunque es cierto que Scheler no habla aquí preferentemente de bienes, sino de valores, y tampoco adopta explícitamente la distinción agustiniana entre *uti* y *frui*, sí que diferencia análogamente entre un valor relativo y un valor absoluto, lo que recuerda nuevamente a la separación agustiniana entre «amor honesto» y «amor útil».

Los impulsos y las pasiones implicadas en los trastornos del *ordo amoris* pueden dar lugar también al fenómeno del «odio». Según Scheler, el odio sería el resultado de un amor injusto o trastornado, de manera que es el amor lo que permite interpretar el odio en la medida en que todo odiar, paradójicamente, se funda en un acto –frustrado- de amor:

«Todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor sin el cual carecería aquél de sentido»²²⁷.

Del mismo modo que Scheler defiende la primacía del amor sobre el conocimiento²²⁸ y la voluntad, también respecto del odio existe una primacía del amor y una función del amor como principio. Esto no quiere decir que todo objeto odiado haya sido previamente amado, como si el odio fuera una especie de amor «vuelto al revés». Lo que Scheler quiere decir es que el odio reposa sobre una desilusión en la realización de un valor que intencionalmente se llevaba en el espíritu -esto es, que el odio hacia alguna cosa procede del amor que se siente por otra-, tanto en la forma de existencia de un no valor como en la de no existencia del valor positivo. Así pues, amar y odiar, comportamientos emocionalmente opuestos, no poseen una raíz independiente sino que ambos se explican en función de una lógica del corazón peculiar y distinto de la razón:

²²⁶ SAN AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, I, 22, 20.

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ Cfr. Cap. III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

«El odio es, por consiguiente, siempre y en todas partes, una *rebelión de nuestro corazón* y de nuestro espíritu *contra la vulneración del ordo amoris*, lo mismo tratándose de una débil excitación al odio en nuestro corazón individual que tratándose de violentas revoluciones de odio como fenómeno de masa, extendido sobre la tierra y dirigido contra las capas directoras»²²⁹.

El trastorno del *ordo amoris* que implica el odio, como «*amor injusto o trastornado*»²³⁰ -al ocupar un bien de rango inferior el lugar de otro de rango superior-, puede tener su origen no sólo en el sujeto individual, sino también en una comunidad determinada. Por esa razón, no necesariamente el odio supone una culpa personal: así como el amor provoca por necesidad esencial el amor mutuo y el amor común, también el odio estimularía por necesidad esencial el odio mutuo y el odio común. Así que no todo odio tendría su origen en un trastorno individual del que odia, sino que dicho trastorno podría proceder de la comunidad para, posteriormente, ser asumido por la persona. La huella de San Agustín es posible rastrearla también en este punto: la característica esencial del «pueblo», su signo distintivo, no es sino la existencia de una comunidad en torno a las cosas que se ama:

«Si se dice que pueblo es el conjunto de una multitud racional, asociado en comunión concorde de las cosas que ama; evidentemente, para saber qué clase de pueblo es, no hace falta sino mirar las cosas que ama»²³¹.

Paralelamente, Scheler se refirió también a la existencia de una comunidad en cuanto a las cosas que se odian, responsable último del trastorno individual en

²²⁹ SCHELER, M., *OA*, p.70.

²³⁰ SCHELER, M., *OA*, p. 66.

²³¹ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIX, 24.

el *ordo amoris* determinado por el odio:

«Como el amor, *caeteris paribus*, determina por necesidad esencial amor mutuo y amor común, y el odio determina por necesidad esencial un odio mutuo y un odio común, puede el odio tener su punto de partida en un trastorno del *ordo amoris* producido en un punto arbitrario de la comunidad humana»²³².

Finalmente, el «resentimiento» como trastorno del *ordo amoris*, es un caso particularmente útil donde observar la ley scheleriana según la cual, quien no puede amar tampoco puede odiar, al estar el odio últimamente fundamentado en un amor. Hay que recordar que el resentimiento consiste en el movimiento de un amor aparente, no real, por el que lo amado lo sería en cuanto contrario de una cosa previamente odiada. Ésta sería la diferencia fundamental entre resentimiento y odio: el hombre resentido previamente amó aquellas cosas que ahora odia como consecuencia de su no posesión o de su impotencia para obtenerlas. En cualquier caso, como ya expuse²³³, también en el tratamiento del resentimiento scheleriano se puede observar una influencia agustiniana, cuando menos, en su interpretación del amor cristiano y la refutación definitiva de los infundios nietzscheanos.

Por lo visto hasta ahora, se pueden establecer amplios paralelismos entre San Agustín y Scheler partiendo del concepto de *ordo amoris*. El orden en el amor –o en los diferentes amores- es la auténtica llave para entrar de lleno en una correcta vida moral. De modo que la Ética se caracteriza por constituir una esfera esencial provista de sus propias leyes. Una esfera que se localiza en el alma humana considerada como espíritu o «corazón», y unas leyes esenciales que se traducen en un orden jerárquico de correctas preferencias, conformando una «lógica del corazón» *sui generis*. El incumplimiento del orden del amor, ocasionado las más de las veces por la funesta influencia de las tendencias

²³² SCHELER, M., *OA*, pp. 69-70.

²³³ Cfr. Capítulo I, epígrafe 5: “El amor y sus falsificaciones”.

naturales inferiores, trae consigo la aparición de los trastornos del espíritu, como son señaladamente el odio y la idolatría. Por estas razones, merece la pena estudiar más detenidamente en qué consiste ese sistema de correctas preferencias u *ordo amoris*, sin perder de vista la estructura del espíritu como corazón humano en el que se refleja. Es lo que voy a hacer acto seguido, sin solución de continuidad.

2. *Ordo amoris, ethos y Gesinnung*

El estudio de la huella de San Agustín en la ética material de los valores de Scheler parte del indicio de que, efectivamente, dicha influencia existe, dada la utilización por el filósofo muniqués de la expresión agustiniana *ordo amoris*. Sin embargo, lejos de ser dicha expresión en Scheler de carácter unívoco, la aplicación del método fenomenológico le permitió enriquecer su significado y distinguir varios sentidos. No solo eso, sino que en torno a la noción scheleriana de *ordo amoris* es posible observar orbitando otras nociones igualmente centrales en el pensamiento del filósofo alemán, tales como las de *ethos* y *Gesinnung*. Por ese motivo, y dado que la huella agustiniana en Scheler es clara en cuanto al uso de la expresión *ordo amoris*, conviene investigar hasta qué punto esa influencia existe y en qué sentido, dados los diferentes significados de la expresión en Scheler, así como si dicha huella es explícita o implícita, tanto respecto a ella como respecto a las nociones de *ethos* y *Gesinnung*.

Los griegos denominaron *ethos* al fondo común, a la fuente o raíz general y originaria de los actos humanos e incluso de sus disposiciones morales a realizarlos -virtudes o vicios-, que brotaba de lo más profundo del alma humana. La reflexión sobre el *ethos* adoptado libremente por el sujeto, como carácter o personalidad moral, fue lo que dio primariamente nombre a la Ética como parte de la Filosofía²³⁴. Desde una mirada scheleriana, la tarea fundamental de la Ética se convierte en un estudio acerca del sistema de preferencias y valores característico de los sujetos individuales y colectivos. El modo de comprender la vida ética de un sujeto individual o colectivo consiste en la penetración de su *ethos*, esto es, de su mundo o escala de valores:

«Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación u otras unidades sociales cualesquiera,

²³⁴ Cfr. ARANGUREN, J.L.L. (1994): “Ética”, en *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2ª parte, caps. 1 y 23, pp. 301-307 y 480-485.

habré llegado a conocerla y comprenderla en su realidad más profunda si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto (...). La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema»²³⁵.

Se debe tener siempre en cuenta que dicha jerarquía de valores –o de bienes, como diría San Agustín- no depende en su validez del sujeto individual o colectivo que la encarna. De hecho, la absolutización de los valores de un determinado periodo histórico constituye el relativismo ético, en el que se hacen depender los valores del bien y del mal moral de los valores vigentes en ese periodo, y con el que se obvia el carácter absoluto y objetivo de los valores. Tanto el progreso de la historia de la humanidad como la transformación de su *ethos* dependen de la aparición de individuos extraordinarios, que ayudan al resto de los hombres a aproximar su propio mundo de valores a la escala de valores objetiva de vigencia y validez universal y cuyo paradigma, tanto para San Agustín como para Scheler, es Jesucristo: en su comentario al *dictum* pascaliano «el corazón tiene sus razones», Scheler estimó que fue Jesús, el Hijo del Hombre, la persona que en mayor grado y con mayor integridad captó ese *ordre du coeur*²³⁶.

La pregunta fundamental del análisis ético es precisamente ésta: ¿Qué es lo que constituye el *ethos* de un sujeto individual o colectivo? Scheler contestó de un modo rotundo: el núcleo del *ethos* de un sujeto consiste en su *ordo amoris*, esto es, el orden que preside su amor. San Agustín, por su parte, ya había afirmado que «cada uno es tal cual es su amor»²³⁷, en relación con el hombre, y que «para saber qué clase de pueblo es, no hace falta sino mirar las cosas que

²³⁵ SCHELER, M., *OA*, p. 22.

²³⁶ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 54.

²³⁷ SAN AGUSTÍN, *Exposición de la epístola de San Juan a los partos*, II, 14.

ama»²³⁸, en referencia a la sociedad humana. Así las cosas, los ecos agustinianos son diáfanos en Scheler en esta cuestión, cuando menos implícitamente, al relacionar íntimamente el *ethos* con el *ordo amoris*.

La disposición de ánimo o *Gesinnung* orienta en último término el *ethos* de la persona humana. Se trata de la disposición de fondo de cada uno de los actos de la persona y que tiene que ver con el sentido de lo que se hace²³⁹. Así mismo, en la medida en que el *ethos* presupone un sistema de preferencia de los valores que en él están implicados, Scheler acude a la expresión agustiniana *ordo amoris* para designar la manera de preferir unos valores a otros. Ahora bien, se deben distinguir según el filósofo muniqués tres sentidos diferentes de *ordo amoris*:

a) *Ordo amoris* en sentido descriptivo; el orden o la estructura de los valores efectivamente presente en la disposición de ánimo de una persona, característico de su *ethos* personal. La citada expresión es usada con una significación descriptiva cuando se refiere a la misma jerarquía impregnada en el querer del hombre, e inspirando de hecho su conducta. Desde este punto de vista, el *ordo amoris* constituye el núcleo principal del *ethos* del hombre o colectividad humana. Todo obrar humano nace de un amor fundamental ordenado según una escala de importancia y dirigido a diversos géneros de cosas. En el fondo, lo que se pone de relieve es que es la íntima adhesión a una determinada escala de valores lo que define a una persona o grupo social.

b) *Ordo amoris* en sentido objetivo; en este caso, Scheler se refiere al orden objetivo de los valores en sí mismos y a los que la disposición de ánimo se refiere.

c) *Ordo amoris* en sentido normativo; el orden objetivo de los valores no sólo debe regir a los valores en sí mismos, sino ser asumido por la persona y regir

²³⁸ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 24.

²³⁹ Etimológicamente, *Gesinnung* deriva de *Sinn*, que significa sentido. Se trata de un concepto límite, irreductible, que no debe ser confundido con la tendencia sino con la predisposición moral, con el formato o catadura moral de la persona.

también el orden efectivo de su disposición de ánimo. La persona puede juzgarse como moralmente buena o mala en función de que la disposición de ánimo se corresponda o no, respectivamente, con el orden objetivo de los valores. Desde esta perspectiva, la misma jerarquía objetiva de valores sería ofrecida y conocida por el hombre como pauta de su voluntad. A su vez, Scheler distingue dos sentidos: el *ordo amoris* normativo general y el *ordo amoris* normativo individual, como determinación individual que implica un verdadero prototipo o modelo adecuado a cada persona como ser ideal. Por consiguiente, el *ethos* de una persona, que posee como fuente primera la *Gesinnung* como última depositaria de los valores, se identifica no tanto con el *ordo amoris* en sentido normativo como con el *ordo amoris* en sentido descriptivo. Ahora bien, cuando se trata de la persona individual, su auténtico yo ideal, el que se descubre en el movimiento del amor, no debe ser identificado con el sentido descriptivo sino con el normativo de *ordo amoris*²⁴⁰. No obstante, P. Fernández Beites²⁴¹ ha puesto en relación el *ordo amoris* descriptivo y el *ordo amoris* normativo para intentar explicar así la tarea de desarrollo moral de la persona, subrayando el elemento de la libertad. Y es que, tomando como referencia el yo ideal al que remite el *ordo amoris* normativo individual, de su efectiva realización y, por tanto, de su conversión en *ordo amoris* descriptivo, *ethos* o personalidad moral del hombre, es responsable destacadamente la libertad de la persona²⁴².

El amor es el acto espiritual más fundamental de la vida de la persona, auténtica base del resto de sus actos y sentimientos, de la vida no sólo de carácter emocional, sino también de sus actos de naturaleza teórica y tendencial. La raíz de la persona, su estrato más profundo, no radica en su pensamiento o en su

²⁴⁰ R. Spaemann definía gráficamente el *ordo amoris* en sentido agustiniano de un modo muy próximo al sentido normativo individual de *ordo amoris* según Scheler: “*Ordo amoris*, el orden de lo moral no significa querer lo que Dios quiere, sino querer lo que Dios quiere que queramos” (SPAEMANN, R. (1991): *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, p. 174).

²⁴¹ FERNÁNDEZ BEITES, P. (2010): “Libertad y «ordo amoris»: una alternativa al existencialismo”, en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, p. 266.

²⁴² A la libertad en Scheler he dedicado, al que me remito, el capítulo IV, epígrafe 3: “El problema de la libertad y la persona”.

volición, sino en su vida emocional presidida por el acto espiritual de amor. Éste no posee una naturaleza teórica o tendencial, sino emocional. Eso no significa que el amor sea meramente pasivo ni mucho menos ciego. Dado el carácter intencional de los actos espirituales, el amor no es ajeno a ello y se dirige, como su polo objetivo, al mundo de los valores. Una cierta problemática, planteada y resuelta explicativamente por L. Rodríguez Duplá²⁴³, presenta el hecho de que el objeto intencional del amor cristiano esté constituido, no tanto por un genérico mundo de los valores, como por un concreto e individual núcleo personal del ser amado. Y es que la auténtica naturaleza de dicho amor consiste en el olvido de sí mismo. En efecto, el amor cristiano enseña que el que ama sale de su propio solipsismo poniendo su corazón y su espíritu intencionalmente en la persona amada. ¿Pero no se había aseverado antes que el objeto intencional del amor era el mundo de los valores? ¿Cómo se resuelve esta aparente dificultad?

El conocimiento de la persona en cuanto individualidad espiritual depende de la percepción emocional, guiada por el amor, de su *ordo amoris*. Este es el verdadero sentido del aforismo scheleriano según el cual quien posee el *ordo amoris* de un hombre, posee al hombre²⁴⁴. Ahora bien, de los diversos sentidos en que usa Scheler el concepto de *ordo amoris*, aquél que revela el núcleo identificativo y personal en su última constitución esencial es el *ordo amoris* en sentido normativo:

«Pues bien, cuando Scheler afirma que el *ordo amoris* es el núcleo de la identidad personal, toma aquella expresión en un sentido normativo. Somos, a última hora, lo que estamos llamados a ser; lo

²⁴³ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2006): “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y esperanza: memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 891-909.

²⁴⁴ W. Henckmann señala también la relación que puede establecerse en el pensamiento scheleriano entre el concepto de *ordo amoris* y la definición esencial de la persona (HENCKMANN, W. (1998): *Max Scheler*, C.H. Beck, Munich, p. 123).

que nos define como personas es nuestra vocación, nuestro yo ideal»²⁴⁵.

Así resulta una diferencia esencial entre el mundo de los valores, que constituye un orden objetivo en el que se fundan las normas morales universalmente válidas, y el *ordo amoris* en el sentido antes indicado, privativo de cada persona y fuente de los deberes que, fundados en aquella sección del mundo de los valores a que se refiere concretamente, se configuran como la vocación o la tarea moral indelegable de cada persona. Es así como Scheler compagina el aspecto universal con el aspecto individual y privativo de la vida moral de la persona, en la medida en que esos deberes concretos que se dirigen a la persona como vocaciones de su yo ideal se remiten, en última instancia, a una parte del mundo de los valores universalmente válida. Así que el amor cristiano no supone contradicción alguna a la dirección intencional del amor al mundo de los valores, ya que se dirige a percibir emocionalmente la esencia individual de valor de la persona, o, como señala L. Rodríguez Duplá, su yo ideal o el perfil axiológico que está llamado a encarnar allende su yo fáctico o empírico.

Cuando se trata, no ya de un sujeto individual, sino de un sujeto colectivo o grupo social, también su peculiar forma de amar, siguiendo la citada línea agustiniana -es decir, su particular escala de valores u *ordo amoris* en sentido descriptivo, según Scheler-, sirve para identificarlo. No en vano, con esta expresión referida al hombre, Scheler estaba patentizando que el estrato más profundo de la persona -e incluso un grupo social-, aquello que configuraba su verdadera identidad, residía en su particular forma de amar. De hecho, entre los proyectos inacabados que supuso la temprana muerte de Scheler se encontraba el desarrollo de una Filosofía de la historia. Una Filosofía de la historia de la que fue pionero Agustín de Hipona. Como en el caso del hombre, también la sociedad humana puede desarrollar dos amores fundamentales: el amor de sí hasta el desprecio de Dios y de los demás, o bien el amor de Dios hasta el

²⁴⁵ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 893.

desprecio de sí mismo. Si en el caso del hombre tales especies de amor se denominaban *cupiditas* y *caritas*, respectivamente, cuando se hacía referencia al grupo social el resultado era la aparición de las dos especies de ciudades, esto es, la ciudad terrena y la ciudad celestial o de Dios:

«Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrera; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia»²⁴⁶.

En efecto, cada uno puede preguntarse a sí mismo a quién ama, y así averiguará de cuál de esas dos ciudades agustinianas es ciudadano. Más lejos aún, San Agustín consideró que la Historia de la humanidad era consecuencia de la dialéctica entre esas dos especies de amor. Así es como buscaba hallar el sentido o la significación espiritual y moral de los hechos históricos. Y es que para el cristianismo la historia tiene la importancia fundamental de ser el escenario donde se desarrolla el plan de Dios, encarnado en Jesucristo, destinado a ofrecer la salvación al hombre caído.

Scheler recogió la idea agustiniana de que, en última instancia, es el tipo de amor dominante en el hombre y en la colectividad lo que les señala decisivamente. Por su parte, pensaba que el sentido de la historia universal consistía en un perfeccionamiento moral de la humanidad. Como para San Agustín, el verdadero progreso no se alcanzaba en el ámbito del hacer o del conocer, sino en el del «ser». Pero se trataba de un desarrollo moral que no debía interpretarse como la adecuación de la conducta humana a un sistema de normas cada vez más perfecto, sino que consistía en un mejoramiento personal del sujeto, en un «ser mejor» como consecuencia del enriquecimiento del *ordo*

²⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

amoris hasta hacerlo más acorde con el orden objetivo de los valores. Por lo tanto, la meta del desarrollo histórico y el sentido de la historia universal no es sino un enriquecimiento de la escala de valores, un perfeccionamiento del *ethos* como sistema de valores ordenados jerárquicamente como *ordo amoris*. Y es que no hay que perder de vista que la concreta e histórica escala de valores de una persona o de una colectividad no agota el orden objetivo de los valores, sino que aquella es siempre susceptible de mejoramiento. Ésta es la clave del perspectivismo axiológico con el que Scheler explicó la discrepancia de las morales históricas: según sea el amor así tendrá lugar el acceso a una serie limitada de valores. Por eso, la pluralidad de morales que se registran en la historia no constituye un argumento a favor del relativismo. Todo lo contrario: puesto que el reino de los valores es objetivo e inabarcable, y constituye además la base ineludible de cualquier pretensión de universalidad de las normas, los cambios en las valoraciones, como enseña U. Ferrer Santos²⁴⁷, no afectan a los valores objetivos sino que se deben a que estos no pueden ser recorridos en su integridad por una conciencia axiológica histórica determinada. En el fondo, Scheler reproduce la misma idea que ya defendía siglos antes San Agustín, cuando este se manifestaba en contra de todo relativismo moral, abogando por la universalidad de las normas morales:

«Ciertos hombres adormitados, por decirlo así, que ni estaban enteramente poseídos del sueño de la ignorancia ni podían por completo despertar a la luz de la sabiduría, ante la innumerable variedad de costumbres, juzgaron que no existía la justicia en sí misma, sino que para cada nación su propia costumbre era justicia. Como la costumbre es diversa para cada nación y la justicia debe permanecer inmutable, es evidente que jamás existió la justicia. Los que tan pensaron no entendieron, por no citar otras muchas, la siguiente máxima: *lo que no quieras que hagan contigo, no lo hagas tú a los otros*, la cual no puede

²⁴⁷ FERRER SANTOS, U. (1997): *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia, p. 67.

en modo alguno variar, por mucha que sea la diversidad de las naciones. Cuando esta sentencia se refiere al amor de Dios mueren todos los vicios; cuando se aplica al amor del prójimo perecen todas las iniquidades o crímenes»²⁴⁸.

Scheler utilizó el concepto de *ethos* para el análisis histórico de los valores morales. La relatividad de lo moral –que no el relativismo–, a lo largo de la historia, supone la variación de cuatro estratos principales, el primero de los cuales es precisamente el *ethos*²⁴⁹. En este sentido, denominaba «variaciones del *ethos*» a las variaciones históricas en el percibir sentimental de los valores así como en la estructura del preferir, del amar y del odiar. En los restantes estratos estudiaba, en segundo lugar, las «variaciones de la ética», o variaciones en la esfera del juicio y en las reglas de apreciación y jerarquía de los valores. En tercer lugar, Scheler se refería a las «variaciones de la moral vigente», variaciones en los diferentes tipos de instituciones, bienes y acciones fundados en contenidos morales de valor. Finalmente, analizaba las «variaciones de la moralidad práctica», acciones y modos de conducta del hombre histórico, cuyo valor se refiere al *ethos* de su época y de su pueblo.

Al estudiar las variaciones del *ethos*, Scheler distingue entre la «relatividad de las valoraciones morales» y el «relativismo moral», que en ningún caso acepta. Nunca el «perspectivismo moral de los valores» en los pueblos y en las épocas debe conducir a afirmar un relativismo moral, el cual sólo puede ser producto de una «absolutivización» de las valoraciones del círculo cultural al que pertenece el investigador -la cual conduce, a su vez, a la idea de historia como «progreso». Un relativismo moral que se apoya, según el fenomenólogo alemán, en un grave defecto moral como es el orgullo, lo que

²⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, III, 14, 22.

²⁴⁹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 410-412.

priva al sujeto de la humildad²⁵⁰ precisa para abrirse de corazón al reino objetivo de lo amable:

«De este modo, el relativismo de los valores se apoya, en general, sobre una absolutivización de las valoraciones de una especie peculiar en cada caso y del círculo cultural a que pertenece el investigador en cuestión; es decir, sobre la estrechez y la ceguera del horizonte de valores morales, condicionadas a su vez en sí mismas, moralmente, por la falta de humildad y veneración ante el reino de los valores morales, ante su extensión y amplitud. Apóyase también sobre el orgullo, que sin reflexión crítica estima como “evidentemente” únicas las valoraciones morales de la época propia»²⁵¹.

Al igual que sucede en la *Gesinnung*, como se examinará un poco más adelante, el desarrollo o variación del *ethos* depende del descubrimiento, merced al movimiento del amor, de valores más altos encarnados en el genio religioso-moral. Solo a través del fenómeno del seguimiento de los modelos por amor puede superarse la ultimidad de la *Gesinnung*, dándose entonces una auténtica conversión moral que permite ampliar los horizontes de la percepción axiológica²⁵²:

«La forma más radical de renovación y desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores “más altos” (que los existentes), cosa que tiene lugar en y por el movimiento del amor (...) Es, por consiguiente, en el *genio religioso-moral* donde se abre el reino de los valores (...)»²⁵³.

²⁵⁰ Sobre la humildad y su relación con la percepción axiológica, remito al capítulo IV, epígrafe 3: “El problema de la libertad y la persona”.

²⁵¹ SCHELER, M., *ET*, p. 416.

²⁵² Cfr. Capítulo III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

²⁵³ SCHELER, M., *ET*, p. 417.

El *ethos* –como *ordo amoris* en sentido descriptivo- de las personas y de las sociedades cambia a lo largo y ancho de la historia en función del ejemplo que los tipos ideales de persona, los «prototipos» o modelos, ofrecen al encarnar del modo más puro alguno de los ámbitos de la esfera del valor. Con su ejemplo, los modelos fomentan el crecimiento moral de las demás personas y grupos sociales. La tesis scheleriana de que la verdadera historia es siempre una historia del *ethos* significa también que, en el fondo, la verdadera historia de la humanidad es la historia de sus personajes prototípicos o modelos.

Llegado a este punto, surge inevitablemente una cuestión: ¿Cómo es posible que se opere ese cambio de *ethos* a partir de la ejemplaridad del prototipo o modelo? Para eso se requiere el concurso de la persona o grupo social afectado, que, mediante el seguimiento *-imitatio-* asumirá el perfil axiológico del modelo, mucho más rico que el del hombre medio. En última instancia, lo que se produce a nivel personal es un cambio de *Gesinnung*, como sucede también en los casos de conversiones morales, puesto que, en ambos casos, se está produciendo un fenómeno de mutación en el *ordo amoris*. No obstante, no deja de ser un mecanismo ciertamente enigmático aquél por el que el prototipo impregna el propio ser de la persona arrastrándola a seguir su ejemplo, como explica L. Rodríguez Duplá:

«Las consignas del líder se dirigen a la voluntad de los hombres marcándoles una pauta de acción. El modelo, en cambio, opera de manera misteriosa, a menudo inconsciente, sobre el *ser* de las personas. No imparte órdenes ni consignas, no enuncia normas ni marca líneas de acción. El seguimiento del modelo, la *imitatio*, no consistirá, por tanto, en obediencia, ni menos en repetición mimética de gestos o conductas, sino en transformación del propio ser personal mediante la asunción del “perfil axiológico” del modelo»²⁵⁴.

²⁵⁴ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2004/2-3): “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, *Naturaleza y Gracia*, vol. LI, p. 822.

En suma, la asunción del perfil axiológico del modelo supone un verdadero proceso óntico basado, en último término, en el amor. Es decir, el enriquecimiento de la *Gesinnung* se produce, según Scheler, gracias al fenómeno del seguimiento basado, a su vez, en el amor por el modelo. Es este amor lo que lleva a asumir, desde el propio ser personal, el ser personal del modelo mediante la identificación con su esencia y figura. Un proceso óntico que sólo se puede completar a través del amor, que permite la percepción del centro personal de la persona amada²⁵⁵. La relevancia moral del prototipo en Scheler es tal, que el propio respeto a las normas es directamente proporcional con el respeto a los modelos, en virtud de los valores que encarnan, merced a la relación esencial que se produce entre las propias normas y los prototipos. Puesto que todas las normas se fundan en valores -siendo el valor supremo un valor no de cosas, ni de estados ni de leyes, sino un valor de personas-, existe una relación esencial de origen entre norma y prototipo, en la medida en que este constituye la encarnación del reino de los valores:

«De modo que, en general, podemos decir: todas las normas tienen un valor o desvalor conforme a la posible cualidad de prototipo positiva o negativamente valioso que la persona que las propone tenga; el valor positivo o negativo del prototipo se define según la esencia valiosa positiva o negativa de la persona que actúa de prototipo.

Los prototipos son, incluso genéticamente, más primitivos por su esencia que las normas, y por esto en la comprensión histórica de un sistema de normas hemos de remontarnos al sistema de prototipos y, en definitiva, a los tipos ideales de personas que rigen y dominan en cada caso. Si no se halla ninguno de éstos a primera vista, ha de buscárseles. Porque nuestros

²⁵⁵ El conocimiento intuitivo de la persona humana a través del amor es una cuestión que trato en el capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

principios no se enraízan en la experiencia histórica positiva cambiante, sino en la relación de esencias que existe entre norma y prototipo»²⁵⁶.

L. Rodríguez Duplá²⁵⁷ ha puesto de manifiesto que, en el fondo, la doctrina scheleriana del modelo supone una revitalización de la figura de Cristo, el «santo originario», o «el que trae la salvación», colocada en un lugar secundario por la Filosofía kantiana y su preferencia por las normas. Frente a Kant, Scheler defiende que el portador del valor moral no son las normas, sino el ser personal configurado por un *ordo amoris* que fundamenta todo ulterior conocer, querer y obrar²⁵⁸. Así pues, la virtualidad transformadora del modelo se basa en que él mismo con su ejemplo aparece como la norma más allá incluso de toda doctrina:

«No cabe duda de que Scheler considera a Cristo el ejemplo máximo de “santo original” (...) El discípulo sigue al santo original porque *Cree en él*. Más no cree en él porque ejemplifique con su vida una doctrina que el discípulo considera verdadera. En realidad no es necesario ni tampoco posible -advertirá Scheler mirando de reojo a Kant- comparar al santo originario con una norma o ideal, porque *él es la norma*»²⁵⁹.

El mecanismo que provoca el desarrollo histórico a través del ejemplo paradigmático del prototipo, remite al concepto de *Gesinnung* como depositario del *ordo amoris*, es decir, como corazón o lugar más profundo del alma humana, cuyo crecimiento o mutación tiene lugar en todo fenómeno de conversión moral de la persona. La *Gesinnung* o disposición de ánimo se concibe por Scheler como

²⁵⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 734.

²⁵⁷ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 824.

²⁵⁸ En torno a la cuestión agustiniana-scheleriana de la primacía del amor sobre el conocimiento y la voluntad, trato pormenorizadamente en el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

²⁵⁹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. *Op. cit.*, p. 825.

el depositario primitivo del valor moral, anterior incluso a los diferentes grados de los actos de la voluntad y de la acción, imprimiendo tanto en ellos como en los restantes actos volitivos -intención, propósito, decisión-, su valor moral:

«Si dentro de los valores de acto es la disposición de ánimo el depositario primitivo del valor moral, conviene entonces también a los restantes grados de actos de la voluntad y de la acción un valor moral. No es la disposición de ánimo el depositario único de los valores morales, sino tan sólo aquel depositario que tiene que tener valores morales en la medida en que la intención, el propósito, la decisión y la acción misma pueden también tener tales valores»²⁶⁰.

La *Gesinnung* se puede definir con M. Crespo como la «dirección fundamental de la vida de las personas humanas de la cual brotan sus acciones particulares»²⁶¹. La expresión «tener los mismos sentimientos» significaría, bajo esta perspectiva, que diversas personas presentan la misma *Gesinnung* o dirección fundamental de la que brota la voluntad, impregnando toda la vida humana. La cuestión fundamental que M. Crespo plantea es la siguiente: ¿puede mi voluntad provocar que surjan en mí unos determinados sentimientos o respuestas afectivas? La respuesta, en todo caso, exige la debida matización. La *Gesinnung*, como tal, sólo excepcionalmente varía y en ningún caso, como tendré ocasión de explicar un poco más adelante, mediante la mera acción educativa. Ahora bien, dentro de los límites de la *Gesinnung*, es posible generar estados afectivos relacionados con la ejecución de las acciones, en cuyo querer se inscribe la *Gesinnung*. Según Scheler, la *Gesinnung* representa un «libre margen material y apriórico»²⁶² de valores que inspira la formación de posibles

²⁶⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 126.

²⁶¹ CRESPO, M. (2007): “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, en *Diálogo Filosófico*, 68, p. 231.

²⁶² SCHELER, M., *ET*, p. 188.

intenciones, propósitos y acciones, penetrando de ese modo con su materia de valor todos los grados de la acción hasta la ejecución. Es así como la *Gesinnung* se verifica en la acción y revela el *ordo amoris* de la persona, esto es, su amor fundamental, que repercutirá no sólo en el querer sino también en el conocer. Por ese motivo, merece la pena llevar a cabo una exposición de la teoría de la unidad de la acción en Scheler, en cuanto impregnada por la disposición de ánimo, situándola así en su lugar preciso en el pensamiento del filósofo muniqués. Y es que, en lo que se refiere a los grados contenidos en la unidad de la acción, entre los que se revelaría la *Gesinnung* como depositaria última de los valores, Scheler distingue los siguientes:

«1), la situación actual y el objeto de la acción; 2), el contenido que ha de ser realizado mediante ésta; 3), el querer ese contenido y sus grados, que, a partir de la disposición de ánimo, llevan a través de la intención, reflexión y propósito hasta la decisión; 4), los grupos de las actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el “querer-hacer”); 5), los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con aquellas actividades; 6), la realización vivida del contenido mismo (la “ejecución”))»²⁶³.

Frente a la consideración de la acción misma o del último de sus componentes -la ejecución vivida- como una mera secuencia causal de la voluntad, Scheler objeta que, al ser la acción depositaria de valores morales, lo que en realidad predomina es su consideración como unidad. La voluntad ocupa en esa unidad un lugar destacado y la *Gesinnung* aparece como el grado más fundamental de la voluntad, como querer puro o tendencia dirigida a valores sin componente representativo o de imagen. Ésta es la interpretación que S. Sánchez-Migallón recoge y por la que identifica la *Gesinnung* con un tipo de «tendencia a

²⁶³ SCHELER, M., *ET*, p. 195.

valores en general»²⁶⁴. Sin embargo, esta definición de la *Gesinnung* como tendencia es problemática. Pese a que dicha definición podría parecer a simple vista la más razonable, considero que no es la más conveniente por dos motivos. En primer lugar, Scheler afirma que «el estar dado del valor no va unido, en todo caso, a la tendencia»²⁶⁵. Es decir, el valor no sólo se da en el acto conativo de la tendencia, sino que también se da el valor en las funciones intencionales del sentir, en los actos de preferir y postergar y, señaladamente, en el amor. De ahí que pueda admitirse que la disposición de ánimo constituya un fenómeno distinto de la tendencia, en la que se da el valor por cuanto constituye una primera instancia depositaria de valores:

«Podemos muy bien percibir sentimentalmente valores (incluso valores morales, en la comprensión moral de otros, por ejemplo) sin que estos valores sean apetecidos ni inmanentes a una tendencia. Así podemos también "preferir" y "postergar" un valor a otro sin "elegir" simultáneamente entre las apeticiones del momento que se refieren a esos valores. Por consiguiente, los valores pueden ser dados y preferidos sin que haya una tendencia»²⁶⁶.

En un segundo orden de cosas, si se admite que la *Gesinnung* es la fuente última de la tendencia, no puede considerarse una tendencia pura de valor como hace S. Sánchez-Migallón, porque en ese caso perdería la disposición de ánimo su carácter primordial al aparecer en un momento posterior a la mera inquietud reveladora de la tendencia conativa, mientras que la disposición de ánimo es un concepto límite: el querer fundamental y originario sobre el que se levanta todo querer concreto, la actitud fundamental que sirve de base a todas las voliciones

²⁶⁴«La disposición de ánimo es una tendencia a valores en general, y define en nosotros lo que Scheler denomina, con el vocablo griego, un *ethos* determinado» (SÁNCHEZ-MIGALLÓN, SERGIO (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, p. 30).

²⁶⁵ SCHELER, M., *ET*, p. 86.

²⁶⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 87.

concretas. En este sentido, aunque S. Sánchez-Migallón reitera su interpretación de que la disposición de ánimo se identifica con una tendencia puramente de valor²⁶⁷, creo que se puede sostener que la *Gesinnung*, al constituir una noción límite, no resulta conceptualizable en términos de tendencia, ya que esta posee un carácter menos fundamental. La disposición de ánimo no es una tendencia, sino la fuente de toda tendencia. El propio Scheler diferencia, a la hora de clasificar formalmente los valores, aquellos que se dan en la tendencia -dentro de la teoría de la acción-, y los valores de la *Gesinnung*:

«De modo análogo, los “valores de la disposición de ánimo” y los “valores de la acción” (valores “morales” ambos frente a los “valores del éxito”), así como los depositarios intermedios de valor, como “intención”, “propósito”, “decisión”, “ejecución”, son depositarios de valores que están en determinado orden de altura (independientemente de su contenido concreto)»²⁶⁸.

Por estas razones, creo que sería más apropiado para definir la *Gesinnung* hablar de un *a priori* moral de carácter subjetivo, esto es, dependiente de la persona. Frente al valor como *a priori* material de carácter objetivo, la *Gesinnung* se presenta como el polo subjetivo²⁶⁹ de la relación valiosa que

²⁶⁷ SANCHEZ-MIGALLÓN, S. (2007/2): “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler”, *Scripta theologica*, XXXIX, Universidad de Navarra, p. 415.

²⁶⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 169.

²⁶⁹ En cada uno de los estratos de la vida emocional del hombre se puede acceder, del lado objetivo, a los valores que los acompañan y, del lado subjetivo, a la dimensión humana de la que proceden. Así, explica S. Sánchez Migallón, en el estrato de los sentimientos sensibles se accede al valor de lo agradable y lo desagradable y, del lado subjetivo, a una parte delimitada del cuerpo. En el de los sentimientos corporales -como estados- y vitales -como funciones-, se accede a los valores vitales y, del lado subjetivo, al “yo vivido globalmente mediante el cuerpo”. En el estrato de los sentimientos puramente anímicos se descubren los valores los valores espirituales y, en el polo subjetivo, el “yo psíquico sin mediación del cuerpo”. Finalmente, en el estrato de los sentimientos espirituales se revelan los valores de lo sagrado y lo profano y, por el lado del sujeto, el “ser y valor propio de la persona espiritual” (SÁNCHEZ MIGALLÓN, S. (2010): “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, p. 370).

implica necesariamente un elemento personal. Por su carácter fundante de la tendencia, admite, siquiera teóricamente, un estado previo a la aspiración y a todo movimiento de ánimo. Por ese motivo creo que la *Gesinnung* constituye un tipo especial de *a priori*, añadiéndosele el carácter subjetivo por su enraizamiento esencial en el espíritu de la persona humana. La *Gesinnung* se puede considerar así el elemento identificativo y peculiar del espíritu humano, cuyo correlato esencial es el valor como *a priori* objetivo. Es decir, como el núcleo más profundo del concreto *ordo amoris* personal. Naturalmente, la dirección de valor en que la disposición de ánimo consiste explica que, cuando la persona se halla ante un objeto que cumple con ella, experimente una atracción o motivación hacia el mismo, dando lugar al querer en sentido estricto.

La *Gesinnung* determina la formación de intenciones permaneciendo invariable, como depositario primitivo de la materia de valor, incluso en el cambio de intenciones y propósitos en relación con una misma cosa. Por esa razón la *Gesinnung* es resistente frente a toda acción educadora, que debe circunscribirse a los concretos márgenes de las diferentes disposiciones de ánimo para ser efectiva. De ahí la importancia de conocer, con carácter previo a toda intervención pedagógica, los márgenes disposicionales *a priori* del destinatario de la acción educadora. De producirse un cambio en la disposición de ánimo, se daría una nueva orientación a toda la vida al repercutir en el *ordo amoris* del hombre. Sin embargo, dicho cambio sólo sucede en los casos excepcionales de las conversiones morales. Una conversión moral que se halla unida, como se ha visto, al fenómeno del seguimiento del prototipo o modelo fundado en el amor, por el que se asume su modo de querer y obrar:

«La “disposición de ánimo” no sólo abarca el querer, sino también todo conocer ético de valores, el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir. En especial, el cambio de la disposición de ánimo es un proceso moral al que no puede determinar nunca la orden (ni aun siquiera la orden de uno mismo, caso de que

existiera), ni menos la instrucción pedagógica (que no alcanza a la disposición de ánimo), ni tampoco el consejo y el asesoramiento, sino únicamente el seguir a un prototipo. Ese *cambio* en la disposición de ánimo (que es cosa bien distinta de la variación de la misma) se realiza primeramente merced a un cambio de la dirección del amor en el convivir con el amor del ejemplar prototípico»²⁷⁰.

El ámbito de la disposición de ánimo no es sólo el querer. También abarca el espacio del conocimiento ético de los valores y, por tanto, el del preferir y el del amar -y odiar- e, incluso, en la medida en que estos los fundamentan, también comprende la esfera del querer y del elegir. Por eso S. Sánchez-Migallón apunta que el componente de valor de la disposición de ánimo está presupuesto y se reclama desde los primeros estadios de la tendencia, incluso cuando todavía no ha hecho su aparición el valor. Más aún, las nociones schelerianas de «medio» o «mundo circundante», y de «destino»²⁷¹, reclaman la ultimidad de la noción de disposición de ánimo y el juego entre ambas, a fin de especificar el ámbito de las situaciones y el sentido que pueda darse en el vivir de cada uno:

«Por ello, cabe incluso decir que toda tendencia de aspiración y de salida, aunque sean más primitivas que la disposición de ánimo y no contengan ni se refieran directamente a valores, los presupone en su sentido y reclaman su aparición. Es en este sentido en el que Scheler concibe las nociones de “medio” (o “mundo circundante”) y de “destino”. El medio como “todo aquello cuyo *ser o no ser*, ser así o de otro modo, *cuento prácticamente*”, y el destino como “*la unidad de un sentido que lo anima todo*”, definen el marco de posibles situaciones y de todo aquello que acaece o pueda acontecer en nosotros»²⁷².

²⁷⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 741.

²⁷¹ Nociones de las que me ocuparé con mayor detalle en el capítulo II, epígrafe 3: “*Ordo amoris*, felicidad y destino”.

²⁷² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, pp. 24-25.

En última instancia, la *Gesinnung*, como sentir puro, esto es, como querer dirigido a valores y como depositario último de los valores en el corazón humano, es la fuente última de la acción. Por eso se diferencia del querer en sentido estricto, por cuanto este recoge ya una orientación definida a un fin. Precisamente para dejar perfectamente delimitados los contornos del querer puro, en el que se inscribe la *Gesinnung*, y el querer en sentido estricto, en el que se da ya la orientación a un fin, Scheler distingue claramente entre «fin» de la voluntad y «objetivo» de la tendencia. Así, en primer término, el fin de la voluntad no es otro que un contenido por realizar de algo dado como debido:

«La voluntad, el hombre, etc., es quien intenta realizar lo que está dado como por realizar, a causa de que está dado como algo que es (idealmente) debido»²⁷³.

Tanto la representación del contenido, como el deber ser real, caracterizan el fin de la voluntad, de modo que si falta el segundo de estos elementos -el deber ser real- no puede hablarse de un querer en sentido estricto, sino de un «desear»²⁷⁴. Por otro lado, no está dado un fin en toda tendencia. Scheler distingue tres tipos de tendencia en los que no está dado un fin. En primer lugar, la que podría denominarse «impulso de movimiento», en la que se da el fenómeno de una intranquilidad inicial, un primer impulso indeterminado, un aspirar todavía inconcreto. En segundo término, la que Scheler llama «tendencia de salida», en la que ya sí se experimenta cierta referencia a algo y una salida de un estado concreto y percibido como tal. En un tercer orden, la «dirección de valor» como tendencia pura al valor en la que está dada claramente un objetivo como componente de valor, pero en la que falta el componente representativo o de

²⁷³ SCHELER, M., *ET*, p.81.

²⁷⁴ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 91.

imagen característico del «querer en sentido estricto», éste último como cuarto tipo de tendencia, en la que sí está dado un fin.

A diferencia del fin, lo que se da en toda tendencia es un «objetivo» inmanente a ella y que reside en el proceso del mismo apetecer. Pero el «fin» sólo lo hallamos en el último tipo de tendencia, el «querer en sentido estricto», en la que el componente de valor aparece completado por el componente de imagen. Como señala U. Ferrer Santos, el fin (*der Zweck*) en tanto que representado resulta de convertir en objeto el objetivo de la tendencia, presentando así un carácter derivado respecto a los objetivos de las tendencias ²⁷⁵. Así que en la tendencia del tercer tipo, esto es, en la «dirección de valor», todavía no está dado el fin. Es lo que se designa en el lenguaje común con las expresiones «anhelar» o «tener ganas de algo», todavía inconcreto. Así mismo, incluso cuando se da una tendencia de querer en sentido estricto, se debe tener en cuenta que, en virtud de la distinción entre el componente valioso y el componente representativo de la tendencia, los componentes representativos son secundarios pues se fundan en los contenidos de valor. Por consiguiente, los valores son siempre inmanentes a la tendencia, pudiéndose considerar el valor como el contenido primario del objetivo ²⁷⁶. No sucede así con el componente representativo, que puede incluso ser estorbado por una apetición más fuerte que actúe como contra-tendencia.

Hasta llegar a la ejecución de la acción, a partir de la *Gesinnung* como depositaria del *ordo amoris* de la persona, se hace necesario recorrer un determinado camino. En un principio, el querer de objetos de valor encuentra en la experiencia más primaria el fenómeno de la «resistencia»: el sujeto se encuentra ante un no poder-hacer, o bien ante un poder-hacer. De momento, estos fenómenos se refieren exclusivamente a la esfera de los objetos de valor, de

²⁷⁵ FERRER SANTOS, U. (1989): “Fin y valor en la acción: recorrido histórico-sistemático”, *Anuario Filosófico*, XXII/1, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 128-129.

²⁷⁶ Esto no quiere decir, como ya dije antes a propósito de mi crítica a la consideración de la *Gesinnung* como tendencia, que el valor vaya unido en todo caso a la tendencia. Es posible percibir sentimentalmente valores sin que sean apetecidos, pudiendo ser comprendidos, postergados y preferidos.

modo que el sujeto puede dar cumplimiento a la tendencia o bien registrar una oposición a su dirección. Cuando el sujeto experimenta una tendencia correspondiente al valor, el querer se vivencia como «poder-hacer». La virtud consiste precisamente en la conciencia del poder-hacer de valores, donde el individuo vive originariamente su libertad, a diferencia de la concepción empirista de la virtud que la sitúa no en el plano de las disposiciones de ánimo sino de la acción. Esta es la clave para entender la causalidad tractora o la motivación práctico-axiológica de carácter apriórico frente a la teoría empirista que hace responsable de la motivación al objeto: antes de querer representativamente, se quiere axiológicamente. Entonces se halla una nueva resistencia: la proveniente, no ya del mundo de los valores, sino de la realidad efectiva²⁷⁷. No obstante, el sujeto puede experimentar la vivencia de poder vencerla y transformar el objeto de valor en un objeto práctico u objeto de la voluntad. Así surge un nuevo elemento de la acción: el «querer-hacer». El querer-hacer se traduce en la pretensión de realizar algo determinado. Aparece así el componente de imagen junto al de valor. Se puede hablar ya de la vivencia

²⁷⁷ La realidad -o *Realsein*- no pertenece al mundo de las esencias -como correlatos de actos espirituales-, sino al mundo de la vida. Por ser un fenómeno originario, anterior a toda determinación, no puede ser objeto de conocimiento ya que todo conocimiento debe tener por objeto un *Sosein*, un determinado modo de ser. La realidad es vivida como resistencia a la voluntad o al impulso vital. La diferencia de esencia entre el objeto ideal y el objeto real es precisamente ésta: que el objeto real se presenta como resistencia a la voluntad y al impulso instintivo. Por eso, para la captación de las esencias es preciso eliminar el mundo de la vida, eliminar la realidad como impulso instintivo. De ahí que sea necesaria una auténtica ascesis en el filósofo movido por el amor -que lo dirige al ser absoluto-, por la humildad -que permite pasar desde la existencia contingente (*Dasein*) a su esencia o contenido quiditativo-, y el autodomínio de los impulsos instintivos (*Triebimpulse*) -o supresión del impulso vital que condiciona la percepción sensorial natural-. Así pues, la actitud fenomenológica posee, ya de por sí, un carácter moral. En definitiva, la realidad se da, según Scheler, como resistencia a un impulso vital o voluntario. En consecuencia, la objetividad del conocimiento se alcanza soslayando la falsa conciencia de la realidad íntimamente unida al impulso natural (Cfr. SANTAMARÍA GARAI, M.G. (2002): *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, pp. 26-32). Sin embargo, la interpretación scheleriana de la experiencia de la realidad como experiencia de resistencia pone de relieve los límites del método fenomenológico, como ha señalado R. Spaemann, pues dicha experiencia de la resistencia puede darse también en el sueño. Y es que el ser, la realidad absoluta, es siempre trascendente de modo espontáneo al yo, o, en otros términos, es “independiente de nuestra subjetividad” (SPAEMANN, R. (2003): *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Ediciones internacionales universitarias, Madrid, p. 151).

de la «intención» como tendencia dirigida a un objeto práctico concreto. Cuando el querer-hacer trata de realizar su intención proveniente de las cosas en su realidad empírica, experimenta la resistencia entre el querer y el mundo exterior a ella. En la vivencia de esta resistencia aparece el elemento del «propósito» de la acción, como decisión de realizar un fin concreto en contacto inmediato con la realidad empírica. Es en este momento cuando va a intervenir la reflexión moral que examina emocionalmente las intenciones y sus valores, desembocando, en su caso, en la decisión final de llevar a cabo la acción. Ahora bien, si por contenido de la voluntad se entiende aquello cuya realidad se quiere, el fenómeno de la voluntad consiste en una tendencia en la que se da un contenido por realizar. Por esa razón, ese contenido por realizar exige que sea posible su realización pues, en caso contrario, no se puede hablar de que en su intención tenga por objetivo la realización de un contenido y, por lo tanto, más que ante un «querer» se estaría ante un «desear»:

«Objeto del deseo es un primitivo objeto de la voluntad “que naufragó” en el “poder-hacer” (y en su esfera de contenidos). Sólo esa capital “relegación” de lo dado primitivamente como objeto de voluntad puede hacerlo “objeto de deseo”»²⁷⁸.

Ante la resistencia que opone el mundo exterior, los primitivos fines de la voluntad se van convirtiendo en objetivos más modestos a medida que la realidad -o el «poder-hacer»- actúa selectivamente y hace que muchas cosas primitivamente queridas se renuncien ante su imposibilidad. Este es el camino que permite a Scheler definir la acción como la vivencia de la realización de la cosa querida en el hacer:

«Así pues, el querer la cosa es el contenido primario de la voluntad (incluso cuando tiene lugar un querer-hacer en general). Y lo que hemos

²⁷⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 199.

de llamar “acción” en sentido estricto, es la vivencia de la realización de esa cosa en el hacer»²⁷⁹.

Expuesta así la teoría de la unidad de la acción scheleriana, transida por los valores de los que es depositaria la *Gesinnung* como auténtico *a priori* subjetivo –soporte del *ordo amoris*-, cabría preguntarse si San Agustín pudiera haber ejercido cierta influencia en dicha teoría y en qué sentido. Puesto que a la originalidad del filósofo alemán en esta cuestión hay que añadir la ausencia de referencias expresas significativas o relevantes, habrá que pensar si, cuando menos implícita o indirectamente, es posible encontrar alguna huella agustiniana en la noción scheleriana de *Gesinnung*.

Como grado de la voluntad -o, con más precisión, del querer- más esencial, el dinamismo tendencial del alma humana tiene en la *Gesinnung* scheleriana su fuente última. Es un concepto fundamental que hace referencia a los estratos más profundos del espíritu humano y que recuerda al protagonismo asignado por San Agustín al amor como dimensión esencial del alma humana. Es así como la *Gesinnung* en Scheler posee un claro paralelismo con el «amor», considerado por San Agustín como la dimensión más fundamental del espíritu humano, responsable de su movimiento tendencial tal y como expresa el célebre aforismo, que es oportuno traer de nuevo a colación:

«Mi amor es mi peso. Por él soy llevado a dondequiera que soy llevado»²⁸⁰.

Como es sabido, San Agustín concibió el universo como una jerarquización de bienes dispuestos en diferentes niveles de perfección y bondad, en cuanto semejanzas, vestigios o imágenes de Dios. Según las Sagradas Escrituras, Dios ha creado todas las cosas, materiales y espirituales, y las crea

²⁷⁹ SCHELER, M., *ET*, p. 202.

²⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 9, 10.

con «medida, número y peso». Agustín puso estos conceptos bíblicos en relación con la estructura trídica «modo, especie y orden», que definía según él la estructura general de los bienes del universo. Conviene recordar²⁸¹ que el «modo» es aquello por lo que las realidades finitas existen y son concretas pudiendo estar y actuar en un cierto lugar y espacio temporal; la «especie» supone la dimensión esencial de las cosas, el aspecto conceptualizable que atrae la inteligencia y es reflejo de las Ideas divinas; y el «orden» es un elemento relativo fundado en los anteriores, que son absolutos, consistente en el dinamismo tendencial de las cosas según su especie, que supone una inclinación tanto de apetición o búsqueda como de difusión de sí²⁸². Identificado con el peso, el orden inclina a la acción y a su fin. Esta tríada ontológica sirve para establecer, como expuse en el capítulo anterior, un paralelismo con la estructura tridimensional del espíritu humano según San Agustín como «mente», «noticia» y «amor». El «amor», con el que el espíritu se ama a sí mismo, reproduce el orden o dinamicidad que el alma desarrolla respecto de sí: es para San Agustín la fuerza o el motor de la voluntad en el hombre. Su importancia radical estriba en constituir el verdadero corazón del espíritu humano. Así como todas las facultades y actividades del espíritu son movidas por la voluntad, el amor, que mueve a la voluntad, es lo que da sentido y unidad a todas las operaciones humanas. Es aquí donde es posible encontrar, cuando menos indirectamente, una huella agustiniana en el tratamiento scheleriano de la *Gesinnung*. Mucho antes que Scheler escribiera que el *ordo amoris* de un hombre permite poseerlo, Agustín de Hipona ya había caracterizado esencialmente al hombre por su amor. Sus pasiones o sus movimientos de la voluntad se califican por el amor que los vivifica. Este es el sentido de la afirmación del Doctor de la gracia, cuando dice

²⁸¹ Sobre la estructura tridimensional del espíritu humano, según San Agustín, y las nociones de “mente”, “noticia”, y “amor”, así como acerca del paralelismo con la tríada ontológica, “modo”, “especie” y “orden”, destacando el aspecto dinámico del amor agustiniano y su influencia en Scheler, remito al capítulo I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

²⁸² Cfr. FORMENT, E. (1989): “El problema del “cogito” en san Agustín”, en *AUGUSTINUS* 133-134, pp. 27-30.

que «los hombres se especifican por su amor»²⁸³. El amor, tanto en Agustín como en Scheler, es lo que define el obrar o la acción del hombre.

Llegado a este punto es posible afirmar la complementariedad de los análisis fenomenológico y agustiniano. Ambos permiten abundar en la construcción sintética de una Filosofía del amor. Se ha podido ver que el nivel descriptivo en el análisis scheleriano puede considerarse más detallado, como consecuencia de su propia aplicación del método fenomenológico. Dicha circunstancia no es óbice para estimar que el concepto de *Gesinnung*, fundamental en la teoría de la unidad de la acción en Scheler –pero diferente de la tendencia, como se ha tenido ocasión de defender-, se encuentra influido por la concepción del amor agustiniano, merced a la centralidad que el santo de Hipona concedía al amor como motor de la voluntad. La *Gesinnung* se identificaría así con el amor agustiniano, como responsable del dinamismo del espíritu humano. Así mismo, la disposición de ánimo sirve de soporte al *ordo amoris* de la persona, aquél que permite «poseer al hombre», como sentenciaba Scheler. Un *ordo amoris* que en sentido descriptivo se corresponde con el concepto de *ethos* y en donde también ha sido posible seguir la huella de San Agustín en Scheler, al identificar cada grupo social humano por su amor dominante o, utilizando terminología scheleriana, por su sistema de preferencias, amores y odios. Un *ethos* que recibe su soporte de la *Gesinnung* considerada como *a priori* subjetivo, esto es, como depositaria de valores previa a cualquier vivencia o relación persona-mundo, y que se asienta, a su vez, en el espíritu o persona humana de un modo peculiar y distintivo en cada una de ellas. De este modo, el pensamiento agustiniano sirve para desvelar el sentido y para ayudar a comprender el significado y alcance de las nociones schelerianas relacionadas con el *ordo amoris*, cuales son las de *ethos*, y *Gesinnung*. Una ayuda que sería imposible si no fuera porque, incluso en aquellas cuestiones en las que no existe un referencia expresa al santo de Hipona, la huella de San Agustín no hubiera calado hondo en Scheler y en sus consideraciones acerca del amor.

²⁸³ SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 96, 1, 1.

3. *Ordo amoris*, felicidad y destino

El *ordo amoris* define el corazón humano: el núcleo del hombre como ser espiritual. Pero el hombre no es un ser aislado sino que, como ser intencional, posee como correlato un mundo personal que va a adquirir su sentido precisamente merced al *ordo amoris*. En efecto, este se proyecta caracterizando un entorno moral en el espacio o «mundo circundante» (*Umwelt*), así como un «destino» (*Schicksal*) en el tiempo. La estructura del mundo circundante de cada hombre se articula, en efecto, en torno a su escala de valores como *ordo amoris*. El hombre no prefiere siempre las mismas cosas pero sí las mismas clases de personas y de cosas, que coinciden con la clase de valores que le atraen y le repelen conforme a las reglas constantes del preferir o del posponer. Así pues, a pesar de los cambios que en las cosas particulares sufre el mundo circundante, la estructura del mismo, asentada en el *ordo amoris*, no varía. Tampoco lo hace en el orden temporal la estructura del destino del hombre, aunque varíen las cosas que vive, quiere, hace o le salen al paso:

«Destino y mundo circundante reposan sobre los mismos factores del *ordo amoris* del hombre, y se distinguen solamente por la dimensión temporal y espacial»²⁸⁴.

Respecto al mundo circundante, como correlato de la persona en función de su *ordo amoris*, se debe tener en cuenta que posee un valor indicativo de su escala de valores en la medida en que esta se proyecta en el mundo de la persona. El *ordo amoris* se expresa en un sistema de preferencias y valores que influye en la relación que la persona va a establecer con su mundo, cuyos estímulos selecciona en virtud de dichas preferencias. Scheler se refiere metafóricamente a la cuestión aludiendo a una ventana que, desde el habitáculo del corazón del

²⁸⁴ SCHELER, M., *OA*, p. 29.

hombre, permite asomarse al mundo²⁸⁵:

«Cada una de las jerarquizaciones especiales de los valores, todavía no plasmados en bienes, que representan los aspectos objetivos de su *ordo amoris*, constituyen un habitáculo en que anda el hombre, que arrastra consigo dondequiera que va, y del cual no puede librarse por muy de prisa que corra. Repara en el mundo y en sí mismo a través de las ventanas de ese habitáculo -no del mundo y de sí mismo- para ver solamente lo que estas ventanas le permiten contemplar respecto de su posición, magnitud y color»²⁸⁶.

Por lo que respecta al destino, según Scheler, lo que lo caracteriza no es tanto su imprevisibilidad, o que nos afecte independientemente de nuestro querer, intención o deseos, como la unidad de un sentido que lo anima todo y que representa en el hombre la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer. Es decir, lo peculiar del destino no es sino la coincidencia entre el mundo y el hombre, animado por un *ordo amoris* que permite dar sentido a todo aquello que le sucede:

«Pues aunque evidentemente el destino abarca, por su contenido, todo lo que le “pasa” al hombre, por tanto todo lo que se encuentra allende su voluntad y sus propósitos, no menos evidentemente también sólo se encuentran entre las cosas que le “pasan” a este sujeto moral las únicas que a él podrían pasarle. Por consiguiente, solamente puede llamarse “destino” de un hombre lo que hay en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir en el mundo, rigurosamente circunscritas desde el punto de vista caracteriológico»²⁸⁷.

²⁸⁵ De ese modo se pone también de relieve la primacía del amor sobre el conocimiento, que se estudiará con detalle en el siguiente capítulo del presente trabajo.

²⁸⁶ SCHELER, M., *OA*, p. 28.

²⁸⁷ SCHELER, M., *OA*, p. 31.

El *ordo amoris* scheleriano resulta nuevamente fundamental a la hora de comprender con claridad y distinción el concepto de «destino» (*Schicksal*), por cuanto éste no debe confundirse con el de «determinación individual» (*individuelle Bestimmung*). En el epígrafe anterior de este capítulo se había distinguido entre los diferentes sentidos schelerianos de la expresión *ordo amoris*. Según se dijo, el orden objetivo de los valores no sólo debía regir a los valores en sí mismos, sino ser asumido por la persona y regir también el orden efectivo de su *Gesinnung*. En este sentido, se hablaba de *ordo amoris* en sentido normativo, cuando la misma jerarquía objetiva de valores se presenta al hombre como pauta de su voluntad. Esta circunstancia es de gran relevancia ya que la persona se juzga como moralmente buena o mala en función de que su *Gesinnung* se corresponda o no con el orden objetivo de los valores. Conviene recordar, así mismo, que dentro del *ordo amoris* en sentido normativo Scheler distinguía dos sentidos: por un lado, el *ordo amoris* normativo general y, por otro, el *ordo amoris* normativo individual o «determinación individual», que implica un prototipo o modelo adecuado a cada persona como ser ideal, así como una verdadera vocación o llamada y su lugar en el «plan de salvación del mundo». La naturaleza objetiva de la determinación individual como concreción del *ordo amoris* en sentido normativo, supone así mismo el que pueda ser conocida, no sólo por el sujeto afectado por ella, sino también por otro en virtud de la percepción axiológico-amorosa. De ahí que surja, según Scheler, la posibilidad de cooperar activamente en la determinación individual de otro y, en buena lid, la corresponsabilidad o responsabilidad solidaria mutua en las faltas y méritos del sujeto moral, llamado a una particular tarea en virtud de aquella:

«De la misma manera que la idea de un *ordo amoris* justo y verdadero es, para nosotros, la idea de un reino de caracteres amables de las cosas, ordenadas con rigor objetivo e independientemente de los hombres, algo que nosotros no hacemos sino conocer, que no “ponemos”, creamos ni hacemos, así también la “determinación individual” de un sujeto

espiritual, individual o colectivo, es algo que, por su especial contenido de valores, afecta ciertamente a este sujeto, mira a él solamente, pero no es menos objetivo, es algo que no se “pone”, sino que exclusivamente se conoce. Esta “determinación” expresa el lugar que pertenece a este sujeto en el plan de salvación del mundo, y expresa también su especial faena, su “oficio” en el viejo sentido etimológico de la palabra»²⁸⁸.

La salvación del hombre se alcanza gracias a la realización de su yo ideal que, en último término y como señala L. Rodríguez Duplá, consiste en cumplir su vocación según la idea que Dios se hizo de él al crearlo. Así es como se consigue, según la exhortación de Píndaro, llegar a ser (fácticamente) el que eres (idealmente). Más aún, la realización del más alto valor moral posible en el cumplimiento de la vocación personal es la fuente de la felicidad. Y la felicidad es, a su vez, la fuente de la conducta virtuosa de modo que sólo el auténticamente feliz es capaz de ser bueno, en gran medida, porque solo el que es bueno puede ser feliz. No se puede ser feliz de otro modo que siendo bueno, y esa bondad no es otra que la que resulta de la conciencia de la propia bondad en el amor propio, aquél que percibe el yo ideal por encima del yo fáctico. He ahí la importancia del antiguo consejo socrático tomado del Oráculo de Delfos *nosce te ipsum*. El amor propio en el buen sentido es aquél que descubre la esencia de valor individual que remite al cumplimiento de la vocación personal, fuente, a su vez, de toda bondad, felicidad y virtud. En este sentido, la buena pedagogía no es, por tanto, sino aquella que ayuda a «ser el que eres», lo cual no puede conseguirse sin esfuerzo y dedicación. Al fin y a la postre, la «educación en valores» se resuelve en la ayuda prestada al alumno para que descubra por sí mismo su propia vocación personal. Sólo así logrará autorrealizarse y, en definitiva, ser feliz desde el propio esfuerzo y sacrificio personal que, a buen seguro, comprometerá la complacencia en su yo empírico:

²⁸⁸ SCHELER, M., *OA*, p. 32.

«Scheler ha insistido a menudo en que el más importante portador del valor moral no es la conducta de la persona, sino su ser -que es, a su vez, la fuente de la que brota la conducta-. Por eso para nuestro filósofo, como para Píndaro, llegar a ser (empíricamente) lo que se es (idealmente) es el máximo logro moral al que puede aspirar un hombre»²⁸⁹.

Volviendo a la distinción scheleriana entre determinación individual y el destino del hombre, hay que señalar que la principal diferencia entre ambas nociones estriba en que, frente a la determinación individual, el destino supone la coincidencia entre el mundo y el hombre, por lo que aparece configurado en parte por su voluntad, en parte por el *ordo amoris*. Por eso Scheler afirma que representa en el hombre la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer²⁹⁰. Eso supone la conexión entre la contingencia y el núcleo de la persona en cuestión, lo que le dota de una unidad de sentido. Así pues, el destino afecta imprevisiblemente al hombre, como acontecer, pero también representa una unidad de sentido que lo anima todo merced a su configuración en parte por el *ordo amoris*:

«El destino, en efecto, no puede ser elegido libremente como lo afirman algunos indeterministas extremos que tienen falsas ideas acerca de su esencia y de la forma como están articuladas en nosotros la libertad y la no libertad. Las esferas de elección, o aquello entre lo cual tiene que elegir el acto de elección, están ya determinadas por el destino; no se halla éste determinado por la elección»²⁹¹.

²⁸⁹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2006): “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y esperanza: memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 895.

²⁹⁰ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 30.

²⁹¹ SCHELER, M., *OA*, p. 35.

La determinación individual puede coincidir o estar en pugna con el mundo circundante y el destino. El hombre, como persona libre puede comportarse de muy diferente manera frente al destino y la estructura ambiente, pudiendo entregarse u oponer resistencia a ellos. Incluso puede transformar radicalmente tanto la estructura del mundo circundante o ambiente, y no sólo su fortuito contenido, como también su destino. Sin embargo, esto no puede tener lugar en un acto de libre elección, que se produce dentro de los límites de su estructura ambiente y de su destino. Tampoco puede hacerlo un hombre solo, sino que necesita la cooperación de otros entes que se encuentren fuera de su destino y estructura ambiente. Más aún, como los actos de libre elección sólo pueden desarrollarse en el marco de la estructura ambiente y del destino, se requiere una cooperación externa al hombre: el socorro, la ayuda de Dios, para oponer resistencia a la determinación universal del hombre *in genere* que forma parte de la determinación individual de cada uno. De manera que, a mi juicio, se aprecia una influencia agustiniana implícita en el recurso de Scheler al socorro de Dios, y que supone en el fondo la asunción del elemento agustiniano de la gracia como elemento necesario -junto con el libre albedrío-, para su salvación:

«Pero por esto la humanidad, considerada como un todo, y el individuo y la colectividad, en tanto que tienen un destino, no pueden, si no es con el socorro de Dios, poner resistencia a la determinación universal del hombre»²⁹².

Fue en el tratamiento de la distinción entre el destino y la determinación individual cuando Scheler citó de un modo explícito a San Agustín, si bien es cierto que para separarse de su doctrina, al interpretar que reducía el destino a

²⁹² SCHELER, M., *OA*, P. 36. Obsérvese que Scheler habla aquí de “determinación universal del hombre”. Pues la determinación individual como vocación, dirigida a la persona concreta, no es incompatible con una determinación universal de todos los hombres, llamados al plan de salvación de Dios.

una mera elección divina anterior al mundo tal y como sucedía con la elección por la gracia:

«La determinación individual del hombre no es su destino (...) Y tal suposición sólo puede darse si se le reduce a una elección divina anterior al mundo, como sucede en la elección para la gracia en San Agustín»²⁹³.

Así quería Scheler poner el acento en el elemento de la libre elección que existe en el destino, a diferencia de la determinación individual dado su carácter normativo. No obstante, en este aspecto cabe pensar que Scheler no interpretó correctamente a San Agustín porque la compatibilidad entre el libre albedrío y la gracia se halla presente en la doctrina del santo de Hipona. Para patentizarlo, conviene exponer la verdadera doctrina de San Agustín tanto con relación al destino como en lo referente a la cuestión de la predestinación y la gracia, lo que también servirá para apoyar mi anterior afirmación de la influencia del santo en Scheler en lo tocante a su doctrina del socorro de Dios, preciso para lograr la transformación radical del destino del hombre.

No parece demasiado aventurado afirmar que la principal preocupación vital de Agustín de Hipona consistió precisamente en el problema del destino del hombre. Dicho destino aparecía vinculado esencialmente a su felicidad, que no podría darse sino en Dios. Ensayó diferentes argumentos racionales basados en los neoplatónicos a favor de la inmortalidad del alma²⁹⁴ como requisito imprescindible para alcanzar el destino ultraterreno del hombre. Sin embargo,

²⁹³ SCHELER, M., *OA*, p. 34.

²⁹⁴ Dichos argumentos presentaban dificultades insalvables. Por ejemplo, el argumento de la inmortalidad del alma humana basada en el hecho de ser esta sujeto del atributo de la verdad eterna, sólo resultaba aplicable al verdadero sujeto de la verdad como propiedad esencial, esto es, a Dios, por ser el alma humana un sujeto mutable frente a la verdad inmutable y eterna. Al problema de la inmortalidad del alma y de la supervivencia de la persona dedico *in extenso* el capítulo V, epígrafe 4: “El fenómeno de la muerte”.

tuvo que reconocer que sólo con la ayuda de la fe podía el hombre adquirir seguridad acerca de la inmortalidad del alma:

«De si puede la naturaleza humana alcanzar esta inmortalidad, es un problema muy grande. Pero si hay fe, que la tienen todos aquellos a los que Jesús dio la potestad de ser hijos de Dios, el problema desaparece»²⁹⁵.

San Agustín consideraba que la felicidad a que aspiraba el hombre no era auténtica si no incluía la inmortalidad del alma: una vida que no fuera eterna no podría ser una vida feliz. Puesto que todos los hombres desean alcanzar la felicidad y no perderla, deberían conservar la vida, puesto que, evidentemente, nadie podría ser feliz si no viviera. Por eso, solo la vida eterna puede llamarse en propiedad bienaventurada. Felicidad, destino, vida eterna e inmortalidad del alma eran cuestiones íntimamente ligadas en San Agustín que sólo pudieron recibir una respuesta definitiva de la mano de la fe en Jesucristo. Una vida y una felicidad completa, tales que serían perfectas cuando se realizase la resurrección de los cuerpos puesto que, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, sólo lograría la felicidad total cuando se le restituyese la armonía entre el alma y el cuerpo, convenientemente transformado, que había sido destruida por el pecado original²⁹⁶. La naturaleza caída del hombre por la soberbia hacía así preciso el auxilio divino para elevarse humildemente por encima del pecado y retornar a Dios. San Agustín recurrió a la gracia como elemento clave en su doctrina para restituir al hombre la libertad, concebida como un «no poder pecar», tras haber degenerado por el pecado original en libre albedrío, caracterizado como un «no poder no pecar». La libertad deficiente del hombre a

²⁹⁵ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, XIII, 9, 12.

²⁹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XXII, 30, 1.

consecuencia del pecado original supone una natural tendencia o inclinación a obrar el mal, así que la gracia de Dios como «don» o favor divino ayuda a salvar esa tendencia rectificando el movimiento mal inclinado de la voluntad. Así mismo, el mecanismo de recepción de la gracia no anula la libre determinación de la voluntad humana, sino que requiere la voluntad libre y favorable de quien la recibe en forma de aceptación. Por consiguiente, libre voluntad y gracia divina son dos elementos perfectamente compatibles en el pensamiento agustiniano:

«La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida»²⁹⁷.

Exactamente igual sucede con la doctrina de la predestinación de los santos. Ésta se debe poner en relación con la presciencia divina sin que suponga menoscabo alguno para la libre determinación de la voluntad humana y su necesario concurso, junto con la gracia, para lograr la salvación. Y es que Dios conoce quiénes responderán a su llamada, quiénes aceptarán la gracia santificante «antes»²⁹⁸ de que ellos obren. La predestinación encierra en sí la presciencia divina, pero ese conocimiento no afecta a la libre voluntad de los hombres, que son los que realmente se condenan a sí mismos al rechazar la gracia que Dios les ofrece. La presciencia divina no implica necesidad en todas las causas sino que Dios conoce el orden de todas las causas, tanto necesarias como contingentes. Por lo que se refiere a la voluntad humana como causa contingente y libre, Dios conoce las futuras determinaciones de nuestra voluntad sin que ese conocimiento la convierta en necesaria:

²⁹⁷ SAN AGUSTÍN, *El espíritu y la letra*, 19, 34.

²⁹⁸ Con un “antes” no temporal, ya que en la eternidad divina no hay sucesión temporal.

«Esta es la predestinación de los santos y no otra: es la presciencia y preparación de beneficios, por los que muy ciertamente se salvan los que se salvan»²⁹⁹.

Scheler se había separado expresamente de San Agustín en lo tocante al destino al interpretar –erróneamente, como ha quedado de manifiesto–, que el Doctor de la gracia establecía una necesidad en el mismo como consecuencia de su doctrina de la predestinación de los santos. Sin embargo, ambos coincidieron en asignar un papel esencial a la propia intervención humana a través de sus actos libres, sin perjuicio del necesario concurso de Dios. Lo cierto es que destino y felicidad humana quedaron íntimamente vinculados en el pensamiento del santo, sin perjuicio de que para alcanzar la bienaventuranza se requiriese el doble concurso de la voluntad humana y del auxilio divino. Por su parte, se echa de menos en Scheler un tratamiento exhaustivo de la conexión entre destino y felicidad. El filósofo alemán no interpretó correctamente la doctrina agustiniana de la predestinación de los santos, quizás con el afán de usarla para corroborar su propia teoría acerca del destino.

No obstante, es posible apreciar una cierta aproximación entre ambos en una de las principales cuestiones que Scheler desarrolló acerca del *ordo amoris*: la determinación individual (*individuelle Bestimmung*). Siendo el conocimiento del pensamiento agustiniano por Scheler –aunque en ocasiones forzado o erróneo, como se ha tenido oportunidad de comprobar– una circunstancia fuera de toda duda merced a sus no pocas referencias explícitas, se debe destacar un aspecto de gran relevancia: el pensamiento scheleriano, al igual que el agustiniano, no fue todo lo sistemático que hubiera sido deseable. En lo que respecta a Scheler, además, fue a título póstumo cuando se publicaron alguno de sus opúsculos fundamentales, -como *Ordo amoris*-, que, a mayor dificultad, resultaron no del todo acabados. Ha quedado así como tarea para el investigador

²⁹⁹ SAN AGUSTÍN, *El don de la perseverancia*, 14, 35.

la interpretación y sistematización del pensamiento scheleriano. Pues bien, es a propósito del estudio de la determinación individual como se puede rastrear con mayor facilidad la huella implícita que el pensamiento de San Agustín dejó en Scheler, así como establecer su relación con el concepto scheleriano de felicidad.

A diferencia del destino, que es un hecho en sí mismo ciego para los valores, la determinación individual es una entidad valorativa, de suyo intemporal. El «conócete a ti mismo» socrático expresa también la naturaleza de la determinación individual. Según Scheler, se precisa una cierta variedad de amor que precede a su conocimiento: el legítimo amor propio o amor de la propia salvación, distinto del amor a sí mismo. Así es; en el amor a uno mismo el hombre contempla todo lo dado, incluido a sí mismo, con sus propios ojos -refiriéndolo a estados afectivos sensibles-, de suerte que esta referencia no llega a convertirse jamás en clara conciencia. Movidado por él, no se puede hacer fructificar los talentos del hombre sino que éste se hace esclavo de su cuerpo y de sus estados. Cuestión distinta supone el amor propio legítimo o verdadero, que precede al conocimiento de la determinación individual. La mirada espiritual del hombre se sitúa en el centro espiritual supramundano. Es decir, se observa de manera objetiva como miembro del universo. Así, el hombre se ama a sí mismo pero sólo en la medida en que puede existir ante el ojo divino y omnividente. Todo lo demás resulta odioso. Cobra entonces su sentido la corrección de uno mismo, la autoeducación, el arrepentimiento o la mortificación en la medida en que algunas partes del hombre no pertenecen a su imagen «ante Dios y en Dios»³⁰⁰, utilizando las propias palabras de Scheler. Una referencia a Dios que recuerda el amor místico y, cómo no, a San Agustín y su «hombre interior», que efectúa el movimiento de recogimiento en lo más profundo de su alma para elevarse hacia Dios:

³⁰⁰ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 38.

«No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, elévate por encima de ti mismo»³⁰¹.

Más aún si cabe se aprecia la huella agustiniana cuando Scheler afirma que la imagen o contenido de la determinación individual, que tiene lugar en el acto de conocerse a sí mismo bajo el prisma del legítimo amor propio, no surge de un modo positivo sino que se forma cuando el hombre se desvía o se abandona a falsas tendencias:

«Es obvio que la eterna sabiduría que habla en nosotros no es estridente ni imperante sino absolutamente silenciosa y preveniente, y resuena tanto más fuertemente cuanto más desoída es en la conducta»³⁰².

Este pasaje evoca la vía negativa del conocimiento de Dios que Agustín de Hipona acentuó para subrayar la imposibilidad de atrapar con categorías humanas la esencia divina más íntima. Se trata de una idea agustiniana que late en la configuración scheleriana del amor legítimo o verdadero que precede al conocimiento de la determinación individual. El Doctor de la gracia diferenció la prueba de la existencia de Dios del conocimiento de su esencia profunda. Así como el conocimiento de la existencia de Dios es algo obvio y fácilmente accesible para toda voluntad humilde y limpia -o para todo aquél que no estuviese aquejado en su corazón de necedad o injusticia-, la naturaleza más íntima de Dios³⁰³ constituye un misterio inalcanzable para la razón humana. Esa teología negativa es del agrado de Dios, que gusta esconderse para estimular su

³⁰¹ SAN AGUSTÍN, *La verdadera religión*, 39, 72.

³⁰² SCHELER, M., *OA*, p. 39.

³⁰³ Sin perjuicio de lo dicho, se debe tener en cuenta que Dios concede al hombre como premio al mérito de su búsqueda una cierta noción de su esencia, de modo que la razón humana es capaz también de un conocimiento positivo de la esencia divina como *vere esse*.

búsqueda, infundiendo en el corazón limpio y humilde del hombre el deseo sincero de buscarlo y adorarlo con perseverancia:

«Hablamos de Dios, ¿por qué te extrañas de que no lo comprendas? Pues si lo comprendes, no es Dios»³⁰⁴.

El paralelismo entre ambos filósofos en la cuestión de la determinación individual como *ordo amoris*, se aprecia aún con mayor claridad en el pensamiento scheleriano, cuando se asevera que la coronación del *ordo amoris* por cada persona, en el cumplimiento de su determinación individual, la llevará a Dios como fundamento de todo amor y todo valor. Y es que el amor del hombre no puede ser otro que un amar las cosas tal como Dios las ama, es decir, una amor en Dios que trasciende el propio ser y se extiende a todas las demás criaturas:

«Y lo supremo a que el hombre puede aspirar es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia en el propio acto del amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto del mundo de sus valores»³⁰⁵.

Un aspecto muy a destacar en esta cuestión es que la determinación individual -como *ordo amoris* en sentido normativo individual-, posee además una relevancia fundamental en orden a la consecución de la felicidad humana. La felicidad constituye para Scheler el premio por la acción axiológica. La autorrealización personal se alcanza con la puesta en práctica de valores morales, lo que comporta una paz gratificante, una satisfacción a nivel emotivo y personal que implica un aumento del valor personal y, con él, un aumento de la felicidad interior. Existe, por lo tanto, una conexión esencial entre la buena conducta y los

³⁰⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 117, 3, 5.

³⁰⁵ SCHELER, M., *OA*, p. 23.

sentimientos que la acompañan, y, en último término, entre la felicidad y el valor ético positivo de la persona. Así que la felicidad como satisfacción asociada a la acción axiológica, supone la realización de un valor positivo: aquél que dignifica al hombre en su condición de ser humano frente a los anti-valores, que lo degradan. Una felicidad como autorrealización personal que aparece así sobrevenida al cumplimiento de la vocación personal, de la llamada particular de cada hombre a la realización del *ordo amoris* traducido en su determinación individual, y que en última instancia remite a la emulación por el hombre del acto de amor en Dios en el cumplimiento de su plan divino. Representando así adecuadamente cada hombre su papel particular en el plan de salvación del mundo, definido por un *ordo amoris* cuya fuente última es Dios, Scheler no está lejos del santo de Hipona, quien había vinculado bienaventuranza y sabiduría de modo tal que solo la unión con Dios por amor podía asegurar la paz y la felicidad al hombre:

«Nos hiciste para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»³⁰⁶.

En conclusión, había descubierto la influencia agustiniana que late en la doctrina del *ordo amoris* scheleriana, no sólo en lo relativo a su concepción genérica, sino también en lo tocante a alguno de sus conceptos relacionados tales como el *ethos*, la *Gesinnung*. Por lo que respecta a la determinación individual, como un tipo especial de *ordo amoris*, también ha quedado patente la huella de San Agustín. Incluso en alguna cuestión en la que no se admite por Scheler una influencia o inspiración doctrinal expresa del santo, como sucede en la doctrina scheleriana del destino, cabe observarla en la medida en que su transformación radical requiere el socorro de Dios como fuente del *ordo amoris*. La cita expresa que el filósofo alemán hace de Agustín a este respecto ha permitido llevar a cabo una nueva vinculación entre ambos filósofos al abundar en la cuestión de la

³⁰⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1.

felicidad y su relación con la determinación individual y con Dios. Más aún, la errónea interpretación del filósofo alemán acerca de la doctrina de la predestinación agustiniana permite concluir que, en realidad, ambos coincidieron en el reconocimiento del papel clave jugado por el elemento de la libre voluntad, o del necesario concurso del hombre, en la configuración parcial de su destino. Un aspecto, la referencia a Dios, recurrente en Scheler a la hora de explicar determinadas transformaciones radicales en el *ordo amoris*, como cuando se trata del destino o, según se exponía en el epígrafe anterior, de la *Gesinnung*. La reconstrucción fenomenológica de la idea de la Filosofía y, en particular, la incipiente síntesis de una Filosofía del amor, hace necesaria, como se dijo con anterioridad, la habilitación de la investigación filosófica en el tiempo en dos sentidos. No sólo sirve el pasado para explicar el presente; también el presente puede servir para arrojar luz sobre el pasado. La Historia de la Filosofía no se concibe con un carácter lineal y obtuso, como mera sucesión temporal de doctrinas que se van superponiendo unas o otras, sino como una tarea en la que las doctrinas contemporáneas pueden recibir también la beneficiosa influencia de las doctrinas antiguas en la medida en que éstas les ofrezcan los instrumentos conceptuales adecuados para superar sus propias dificultades. Así sucede con San Agustín y con Scheler. Como ya se puso de relieve, el pensamiento scheleriano podía servir para explicar algún que otro malentendido con relación a la doctrina agustiniana: el concepto de *Gesinnung* como tendencia de valor o querer puro sirve para entender el concepto de amor en San Agustín. En sentido inverso, y sin perjuicio del mérito indiscutible del método fenomenológico aplicado por Scheler en la descripción de los fenómenos axiológicos, la propia insuficiencia del método aparece corregida con la referencia al pensamiento de San Agustín. Tal es el caso del elemento del «socorro de Dios», en palabras de Scheler, y que no implica sino la referencia al concepto de gracia agustiniano. Un concepto que, quizás por no haber sido bien comprendido por Scheler -como se pone de manifiesto con su errónea cita expresa a San Agustín en la cuestión del destino-, no fue desarrollado ni elevado a la categoría de fenómeno objeto de

investigación, pero latente en aquellas las cuestiones relativas al *ordo amoris* y su mutación, toda vez que dicho orden remite en última instancia como fuente de todo valor a un Dios que, como en San Agustín, socorre al hombre en la lucha por alcanzar su autorrealización, su felicidad y su destino.

CAPÍTULO III:

AMOR, CONOCIMIENTO Y VALORES

1. El principio del amor

Quizás uno de los tópicos más extendidos acerca del amor sea el lema «el amor es ciego» representado por Cupido con los ojos vendados. Frente a tan manida e infundada expresión, la investigación filosófica revela justo lo contrario: el amor no sólo no es ciego, sino que es responsable de alcanzar una especial lucidez ante los valores como fuente de conocimiento moral. En esta labor, San Agustín precedió a Scheler en el descubrimiento del carácter fundante del amor respecto al conocimiento. Scheler citó expresamente al santo de Hipona y llevó a cabo una interesante interpretación de su pensamiento como punto de inicio y de referencia en la senda de una nueva Filosofía basada en el amor.

La primera cuestión que se plantea en torno a las relaciones entre el amor y el conocimiento es la siguiente: ¿se aprende a conocer lo que se ama o se ama lo que se conoce?³⁰⁷ Scheler estuvo de acuerdo con San Agustín en la prevalencia del amor sobre el conocimiento: el amor, dirigido al ser valioso, ejerce una primacía sobre el conocimiento, dirigido al ser. Así mismo, Scheler recorrió la tradición filosófica que reconocía la primacía del amor sobre el conocimiento, de raíz agustiniana, y que tuvo como estación de paso en la filosofía moderna a Pascal, quien en su *Discurso sobre las pasiones del alma* no estableció una radical diferencia entre razón y amor, afirmando que eran «una y la misma cosa»³⁰⁸. Para Pascal la razón como «espíritu de geometría» razona, esto es,

³⁰⁷ Cfr. SCHELER, M., *AC*, p. 11. Scheler citó a Goethe y a Leonardo da Vinci. Goethe escribió: “Sólo se aprende a conocer lo que se ama”. Por su parte, de Leonardo es la célebre sentencia: “Todo gran amor es hijo de un gran conocimiento”.

³⁰⁸ *Ibíd.*

deduce. Pero tiene como límite, no sólo la experiencia, sino sobre todo la imposibilidad de demostrar los primeros principios sobre los que se basa el razonamiento. Por eso razón y amor se complementan íntimamente, en la medida en que el corazón, como «espíritu de finura», intuye y siente dichos principios, alcanzando una seguridad que sólo el corazón puede ofrecer. Del mismo modo que sería absurdo que el corazón pidiese a la razón el sentimiento de sus deducciones, también lo sería que la razón pidiese al corazón la demostración de sus principios. En este mismo sentido, Scheler, recogiendo el principio agustiniano de la primacía del amor³⁰⁹, sostuvo que el amor no sólo no causa ceguera, sino que sólo en el proceso del amor surgen los objetos que se presentan a los sentidos y aprecia la razón.

El problema planteado, acerca de las relaciones entre el amor y el conocimiento en términos de fundamentación, admitió diversas soluciones desde el punto de vista de la historia universal, soluciones analizadas y expuestas por Scheler. La primera de ellas fue la «indo-helénica», consistente en considerar ontológicamente a los valores como funciones del ser y, por lo tanto, el amor como una función dependiente del conocimiento. Es decir, el amor sería hijo del conocimiento. Dentro de la respuesta indo-helénica a la cuestión acerca de la primacía del amor o del conocimiento, Scheler analizó también la diferencia entre el tipo budista y el tipo griego de amor. Mientras este suponía un proceso de aspiración del no-ser hacia el ser, el tipo budista suponía un movimiento en sentido contrario. Habría que esperar al cristianismo y, señaladamente, a San Agustín, nombrado por Scheler el «máximo pensador» del cristianismo, para encontrar un reconocimiento expreso del carácter originario del amor respecto al conocimiento:

³⁰⁹ Cfr. CUSINATO, G. (1999): *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli (Italia), p. 347.

«El amor no desempeña nunca, tal como el “amor a Dios y al prójimo” en el cristianismo, un papel tan originario o aún más originario que el conocimiento.

De este modo el axioma índico se opone estrictamente al cristianismo cuyo máximo pensador, 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”³¹⁰.

Scheler patentizó una consecuencia importante de la concepción indo-helénica como concepción intelectualista del amor: el comienzo de todo proceso de salvación se sitúa en un acto de conocimiento a nivel individual, a diferencia del cristianismo, que fija el inicio del proceso en un acto de amor y de gracia de Dios. Por esa razón, para el pensamiento indo-helénico no hace falta un salvador, sino un «maestro de la sabiduría» que muestre el camino de la autosalvación del individuo. Por el contrario, la experiencia cristiana de la salvación se caracteriza, como ya se trató en un lugar anterior³¹¹, por la inversión del movimiento del amor. El movimiento ya no tiene lugar de lo inferior a lo superior, o del no-ser al ser, sino que sucede como amorosa condescendencia de lo superior a lo inferior, esto es, de Dios al hombre.

Curiosamente, aun reconociendo a Agustín de Hipona el título de máximo pensador del cristianismo, Scheler no creyó que se pudiera hablar propiamente todavía en él de una auténtica «Filosofía cristiana». La razón por la que establecía dicha salvedad es, según el filósofo alemán, sencilla: la pretendida Filosofía cristiana supuso la asunción de ciertos principios filosóficos griegos que han conducido a un intelectualismo en la concepción del amor contrario a la verdadera esencia del cristianismo. Scheler intentó erigirse de ese modo en el iniciador de una nueva y pura filosofía del amor que respetase sin excepciones la auténtica esencia del cristianismo, libre de influencia griega:

³¹⁰ SCHELER, M., *AC*, p. 15.

³¹¹ Cfr. Capítulo I, epígrafe 4: “Clases de amor”.

«En este sentido, 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»³¹².

La aseveración scheleriana de que «no existe, ni ha existido jamás, una “filosofía cristiana”», debe ser matizada. La expresión «filosofía cristiana» (*christiana philosophia*) aparece por primera vez en la historia, según I. Falgueras³¹³, en las obras de San Agustín como *vera philosophia* y *studium vel amor sapientiae*. Usualmente, la citada expresión suele interpretarse como sinónimo de religión cristiana, aunque esto no es del todo exacto. En Agustín está siempre presente el juego entre fe y razón, de modo que ambas se complementan y llaman mutuamente, sin contradicción. Por eso, todo reduccionismo de la expresión «filosofía cristiana» en San Agustín a la religión cristiana resulta francamente empobrecedor. Quizás la confusión se deba, según el catedrático de la Universidad de Málaga, a la expresión *vera verae pietatis sanctaque philosophia*, y con la que se identifica la filosofía con el culto al verdadero Dios a través de la fe, doctrina y religión cristianas. Sin embargo, en el santo de Hipona la expresión «filosofía cristiana» es mucho más rica en sentido, como indica I. Falgueras, por varias razones. En primer lugar porque cuando el Doctor de la gracia emplea el término «filosofía» lo hace en dos sentidos: a) como sabiduría en general, que implica su posesión; y b) como amor a la sabiduría, subrayando el aspecto de búsqueda de la misma. Ahora bien, la sabiduría,

³¹² SCHELER, M., *AC*, p. 27.

³¹³ FALGUERAS SALINAS, I. (1988): “Nota sobre la expresión «Filosofía cristiana» en S. Agustín”, *Anuario Jurídico Escorialense*, núms. XIX-XX, Real colegio universitario María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, p. 463. Concretamente, según I. Falgueras, la expresión “filosofía cristiana” se halla por primera vez en SAN AGUSTÍN, *Réplica contra Julián*, IV, 14, 72.

propiamente, solo es la sabiduría divina y por consiguiente solo puede poseerla Dios. Y entonces no puede decirse que la filosofía sea equivalente a ella pues, como ya dijera Platón, los dioses no filosofan. Es decir, hablar de una «filosofía divina» sería incurrir en una contradicción en los términos. La filosofía, por lo tanto, debe entenderse en un sentido estrictamente humano y, por consiguiente, como sabiduría humana, como actividad de búsqueda y amor a la sabiduría. En este sentido, Agustín equipara la sabiduría humana al culto de Dios, a la religiosidad como camino para entrar en contacto con la sabiduría divina. Así pues, la filosofía no puede identificarse con la sabiduría, sino que encierra un cometido más modesto: amor a la sabiduría, fruto de la abismal diferencia entre la sabiduría de Dios y la sabiduría de que es capaz el hombre. En este contexto, San Agustín define al «sabio» (humano) y al «filósofo» como *amator Dei*, aquél que reconoce la trascendencia y la superioridad de la sabiduría divina, y la busca y la ama con religiosidad.

Aclarado así el sentido agustiniano del primero de los términos de la expresión «filosofía cristiana», quedan por matizar las implicaciones del segundo que, en unión con aquél, completan el sentido de la frase entera. Porque ¿cómo puede superar el hombre el abismo existente para alcanzar, siquiera de refilón, la sabiduría insondable de Dios? La respuesta agustiniana conduce al segundo de los términos de la expresión, y se traduce en Cristo. La relación de Cristo con los hombres es paralela a la relación entre la naturaleza humana y divina en la unión hipostática. Así que, a través de la gracia, mediante el don gratuito de la fe que la Encarnación del Verbo supone, se abre una vía de ayuda sapiencial divino-humana muy superior a toda sabiduría humana no guiada por la fe

¿Esto supone la anulación del primero de los términos? O, con otras palabras, como se sostiene trivialmente ¿quiere eso decir que en San Agustín la filosofía es absorbida por la religión? De ninguna de las maneras. Porque la fe, fruto de la propia estructura de la donación, requiere una aceptación activa por el hombre para hacer suya la sabiduría ofrecida por Cristo. Por eso la sabiduría divino-humana ofrecida por Dios no anula la sabiduría humana, sino que la

plenifica y la llama: la expresión «filósofo cristiano» se resuelve en el amor humano a la sabiduría de Cristo. Por lo tanto, en congruencia con la naturaleza humana, la filosofía cristiana debe ser ejercida con el concurso de la inteligencia y saber humanos, empleándose con esfuerzo todos los talentos y capacidades humanos para darles plenitud en la búsqueda de la unidad con Cristo. En definitiva, la filosofía cristiana es para Agustín, como señala I. Falgueras, «búsqueda e investigación activa de la verdad divina y humana»³¹⁴, esto es, juego de fe y razón, equilibrio entre fe santificante y razón filosofante, o, como el mismo santo aconsejaba *intellige ut credas; crede ut intelligas* ¿Podría esto considerarse una «filosofía griega con ornamentación cristiana», según Scheler? En mi opinión, no en modo alguno, ya que no puede desconocerse la absoluta originalidad del santo de Hipona y la evolución intelectual que le llevó, precisamente, a desprenderse de los pesados fardos del intelectualismo griego para inaugurar una forma radicalmente nueva de filosofar basada en el amor. Por lo tanto, parece un tanto temeraria la imputación hecha por Scheler a San Agustín, esto es, no haber desarrollado una filosofía cristiana independiente de la filosofía griega.

San Agustín, según Scheler, sí fue capaz de reconocer por primera vez la primacía del amor sobre el conocimiento. Debería recibir, en justicia, el título de fundador y máximo exponente de la filosofía cristiana. Pero no llevó a cabo una absoluta independización respecto a los presupuestos de la filosofía griega, debido, en gran parte, a su herencia neoplatónica. Por esa razón, la construcción de una auténtica filosofía cristiana, es decir, una verdadera Filosofía del amor basada en el concepto cristiano de amor como superabundancia y lejos de presupuestos intelectualistas, quedó como tarea pendiente según el fenomenólogo muniqués. Scheler pretendió erigirse como fundador de esa Filosofía del amor de la que Agustín sería su precedente más destacado:

³¹⁴ FALGUERAS SALINAS, I., *Op. cit.*, p. 468.

«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 completo éxito fue desbaratado por la honda dependencia de San Agustín con respecto al neoplatonismo»³¹⁵.

Al efecto del análisis de las distintas respuestas dadas a la cuestión de la primacía del amor o del conocimiento, Scheler pone de relieve que la experiencia cristiana de la salvación se sitúa entre dos momentos: un primer momento que parte del amor del mismo Dios, en forma de «gracia», anterior a toda actividad individual; y un segundo momento final, caracterizado por la «gracia santificante», de redención por el amor divino. La libertad y el mérito humano se sitúan entre ambos momentos, de modo que el comienzo y el fin de todo proceso de salvación cristiano está en Dios. Así que, frente a la concepción indo-helénica de la autosalvación individual por el conocimiento, la concepción cristiana supone el ser redimido el hombre por el amor de Dios.

En este contexto Cristo se identifica con la Verdad, actuando como modelo y punto de partida de la emoción amorosa, encarnada de ese modo en una persona: la persona de Dios. Así mismo, el amor que derrama Dios sobre sus criaturas y que es condición imprescindible para comenzar a amarle, es también un amor de Dios por todas sus criaturas. De ahí que tras su recepción por la persona humana, el amor de Dios se concrete también en un amor al prójimo en cuanto amado por Dios. Si Dios ama a todas sus criaturas y la persona humana recibe el amor de Dios, la persona humana se hace depositaria también del amor de Dios por todas sus criaturas. Esa es la explicación de por qué el amor a Dios lleva ínsito el amor del prójimo e incluso del mundo, en cuanto amado por Dios. Esta sería, según Scheler, la novedad fundamental de la conciencia cristiana, que inauguraría un nuevo pensamiento y facilitaría una respuesta adecuada al problema de la primacía del amor: el amor a Dios implica amor al prójimo y amor al mundo, en cuanto creado y amado por Dios. De forma que el amor a

³¹⁵ SCHELER, M., AC, p.28.

Dios en la concepción cristiana constituye no sólo un principio de conocimiento de Dios, sino incluso del prójimo y del mundo, que requieren ser correctamente amados para ser igualmente conocidos. Y, como no podía ser de otra manera, Scheler se basa de nuevo expresamente en San Agustín para llegar a dicha interpretación del amor cristiano:

«A este principio, completamente nuevo, de la conciencia cristiana, corresponde también que el *amor al prójimo* está *implicado*, sin más, en el recto *amor a Dios*, y que, al mismo tiempo, toda penetración cognoscitiva más profunda en las cosas divinas está fundada *de igual modo* en el amor a Dios y a los hombres. Es evidente que, cuando el amor pertenece a la *esencia* de Dios, y todo proceso religioso de salvación tiene su origen, no en la actividad espontánea del hombre, sino en el amor divino, el amor a Dios implicará siempre que con Dios se ama *simultáneamente a todos los hombres, y hasta a todas las criaturas*, un *amare mundum in Deo*. “Amor Dei et invicem in Deo”, ésta es la fórmula constante de San Agustín para la *indivisible unidad* de este acto»³¹⁶.

Como puede apreciarse, las referencias explícitas a Agustín son abundantes en Scheler en esta cuestión. Sin embargo, parece muy extraño que el Doctor de la gracia, reconocido reiteradamente por el filósofo alemán como máximo representante del pensamiento cristiano, no fuera capaz de desarrollar un pensamiento conforme con la esencia de la conciencia cristiana del amor, y, en cambio, sí pudiera indicar dicho camino el laico Max Scheler. En este sentido, K. Wojtyła³¹⁷ ha desautorizado la interpretación cristiana del sistema ético de Scheler. No es que el filósofo alemán pretendiera adaptar su sistema al cristianismo o realizar una interpretación nueva y más ajustada del mismo, sino que sus reflexiones son el resultado del movimiento contrario: de la utilización e

³¹⁶ SCHELER, M., AC, p. 31.

³¹⁷ Cfr. WOJTYLA, K. (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Editorial Católica, Madrid, pp. 40-44.

incluso deformación del pensamiento cristiano con el fin de justificar sus propias posiciones.

Desde un punto de vista personal, y completando la crítica de Juan Pablo II en un sentido análogo, creo además que Scheler usó la estrategia de implementar el pensamiento de San Agustín en su sistema ético como forma de ocultar el ingente legado que, en realidad, había recibido del de Hipona y que restaba originalidad a su pensamiento. No cabe duda de que la Axiología scheleriana, fruto de la aplicación del método fenomenológico a la Ética, supuso una novedad en la Historia de la Filosofía. Pero los presupuestos sobre los que se asienta, como se está teniendo oportunidad de comprobar en la presente investigación, son en gran medida heredados de Agustín de forma que, estableciendo un corte radical con el pensamiento cristiano de tradición agustiniana, Scheler se aseguraba la patente intelectual de un nuevo proyecto filosófico: la filosofía cristiana como filosofía del amor. Pero en realidad, y sin perjuicio de reconocer el avance que supuso la aplicación del método fenomenológico a la Ética, dados los numerosos ejemplos de la influencia ejercida directa o indirectamente, expresa o tácitamente por San Agustín en Scheler, se puede concluir que existe una continuidad en el pensamiento scheleriano con respecto a la tradición agustiniana, una continuidad que no hace sino confirmar la noción husserliana de la Historia de la Filosofía como reconstrucción de la idea de la Filosofía.

Vistas así las cosas, no debe interpretarse en ningún caso como demérito del filósofo alemán la asunción de los principios cristiano-agustinianos. Todo lo contrario, su nueva perspectiva sirvió para mostrar aún mejor el principio clave de la filosofía cristiana de raíz agustiniana. En este sentido, se puede denominar «principio del amor» a la prioridad que la esencia de la conciencia cristiana concede al amor como fundamento del conocimiento –e incluso de la voluntad- y que Scheler expresó de manera diáfana:

«Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»³¹⁸.

Scheler creyó que este era el principio básico que debía caracterizar a una verdadera filosofía cristiana, principio que, en su opinión, no habría sido observado hasta él, con las excepciones matizadas de la literatura mística y del pensamiento de tradición agustiniana. En este sentido, las críticas más aceradas las recibe no San Agustín, sino Santo Tomás de Aquino –aun aceptando de él algunas de sus tesis-, en quien Scheler observa la retención de las definiciones griegas, culpables del oscurecimiento de la esencia de la filosofía cristiana. Sin embargo, P. J. Wadell entre otros ha rebatido ese tradicional prejuicio sobre la filosofía tomista. En su original estudio, sostiene una interpretación no racionalista de la filosofía del Aquinate, basando su ética en la transformación personal operada a la luz del amor de Dios e incluso identificando el amor como la piedra angular de la ética tomista³¹⁹. Así que resulta posible defender que la interpretación de la filosofía tomista por Scheler adolece de falta de profundidad, cayendo en el tópico de acusarla de racionalista, lo cual es producto de la falta de un correcto examen de la cuestión y pone de nuevo a las claras la mediatización que el filósofo alemán realizó de la filosofía cristiana con el fin de corroborar su propio sistema. Probablemente, una mejor asunción de la filosofía cristiana, singularmente de la de San Agustín, hubiera evitado alguna de las carencias fundamentales del sistema ético scheleriano, del tipo, por ejemplo, del papel de la ley natural y del deber en la vida moral de la persona, como se tendrá oportunidad de examinar más adelante³²⁰.

En otros pasajes Scheler fue más condescendiente con Agustín y, aunque no llegó a reconocerle el título de primer y verdadero filósofo cristiano –título que Scheler a buen seguro quería reservarse a sí mismo-, sí que admitió explícitamente la formulación por el de Hipona del principio básico de la

³¹⁸ SCHELER, M., *OA*, p.45.

³¹⁹ WADELL, P. J. (2007): *La primacía del amor*, Palabra, Madrid, pp. 246-249.

³²⁰ Cfr. Capítulo IV, epígrafe 4: “El problema del deber y la persona”.

primacía del amor sobre los actos de conocimiento, inaugurando una tradición que en la modernidad seguirían Pascal y Malebranche:

«Haciendo caso omiso de la literatura mística edificante, que carece de un sentido específicamente filosófico, encontramos sólo en *San Agustín* y en la tradición agustiniana hasta Malebranche y Pascal, serios intentos de captar conceptualmente la experiencia cristiana fundamental de la relación del amor y del conocimiento, también en lo concerniente a los problemas *extrarreligiosos*. Es incorrecto querer descubrir en San Agustín una teoría de la primacía de la voluntad (en Dios y en el hombre) al punto de hacer de él un precursor de los escotistas. Lo que suele llamarse el “primado de la voluntad” en San Agustín es, en realidad, el primado del *amor*, del acto de amor tanto sobre el conocimiento como sobre la aspiración y la volición, y al mismo tiempo, el primado de los actos de toma de interés sobre los actos perceptivos, representativos, recordativos e intelectivos, o sea sobre todos los actos que transmiten contenidos imaginativos y significativos (“ideas”)³²¹.

Su particular interpretación de la filosofía agustiniana, como ha quedado dicho, va a servir a Scheler para intentar justificar su propio sistema. Después de identificar como tendencia fundamental del espíritu humano la «tendencia a la salud del alma propia y de la ajena»³²², considera que las representaciones y los conceptos no constituyen sino etapas en el movimiento del amor que suponen una penetración cada vez más profunda en Dios y en el mundo. El principio del amor supone, en consecuencia, que la voluntad y la representación siguen al amor. El amor mueve en primer término al conocimiento y, a través de él, a la voluntad. En este sentido, Scheler observa que no hay diferencia entre Santo Tomás y San Agustín en cuanto a la relación entre conocimiento y voluntad, aunque no así entre amor y conocimiento.

³²¹ SCHELER, M., *AC*, p. 37.

³²² *Ibíd.*

El principio del amor posee consecuencias no sólo en cuanto a sus relaciones con el conocimiento, sino que ofrece también repercusiones teológico-filosóficas, en la medida en que sirve para explicar el hecho metafísico de la creación divina del cielo y de la tierra. Presenta, por lo tanto, no sólo una dimensión axiológica, sino también una dimensión ontológica. En efecto, una de las contribuciones fundamentales de Agustín a la Historia de la Filosofía es, según Scheler, el descubrimiento del carácter creador del amor, en relación con el cual las ideas no serían sino paradigmas de la voluntad creadora de Dios. Sin embargo, de un modo que revelaría nuevamente una distorsión del pensamiento agustiniano en cuanto conviniera a sus propios intereses filosóficos, el fenomenólogo muniqués incurrió en una incorrecta interpretación de la doctrina agustiniana de la predestinación de los santos, haciéndola depender de un modo ciertamente abusivo del principio del amor³²³, considerándola independiente y por encima de todo principio de justicia racional:

«el amor de Dios manifiesta su acción en el *acto divino de la redención* en Cristo, cuya mera consecuencia es aquí la *autorrevelación* intelectual de Dios en Cristo; y, finalmente, también en la gracia que Dios concede libremente y sin motivo a algunos (los elegidos), mientras que sobre los restantes recae el peso de la ley que, por la caída y el pecado original, condena a todos a castigos eternos. De ahí que la doctrina de la elección por la gracia en San Agustín es sólo una de las consecuencias de su tesis del primado del amor sobre toda justicia racional»³²⁴.

La tesis agustiniana del primado del amor, en su interpretación scheleriana, posee no sólo consecuencias teológicas sino fundamentalmente ecos

³²³ Cfr. Capítulo II, epígrafe 3: “*Ordo amoris*, felicidad y destino”, en el que se analiza la incorrecta interpretación que Scheler hace de la doctrina de la predestinación de los santos y de la elección por la gracia. Parece que Scheler no entendió adecuadamente dicha doctrina: Dios envía su gracia de salvación universalmente a los hombres. El problema es que no todos la aceptan.

³²⁴ SCHELER, M., AC, p. 38.

relativos a la psicología y a la teoría del conocimiento. Es aquí donde Scheler descubre en San Agustín su genialidad como iniciador de la tesis de la importancia de los actos de amor en el origen de todos los actos intelectuales. Porque, como afirmara el santo de Hipona, el amor se configura como condición previa al conocimiento:

«Todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente»³²⁵.

El auténtico valor de la Filosofía ha consistido en la capacidad que han demostrado los grandes filósofos de anticiparse a los descubrimientos de las ciencias empíricas e incluso de servir de inspiración para la apertura de nuevas líneas de investigación. Esta virtualidad de la genuina Filosofía se hace notar de una manera muy especial en Agustín, cuyas reflexiones acerca de la primacía del amor precedieron a los descubrimientos de la incipiente Psicología. Así lo reconoció expresamente el filósofo muniqués en relación con la anticipación casi «milagrosa» que el santo de Hipona llevó a cabo respecto a la psicología contemporánea. En la medida en que todo acto intelectual supone un acto de atención, el cual, a su vez, dependería de un acto de interés, los actos de amor –y de odio– que están en la base de los actos de interés dirigen toda actividad de conocimiento:

«En efecto, lo que afirma San Agustín, anticipando casi milagrosamente los últimos y más profundos descubrimientos de la psicología contemporánea, es que el origen de todos los actos intelectuales y de sus correspondientes contenidos imaginativos y significativos, desde la más simple percepción sensible hasta los complejos de representaciones y de pensamientos más intrincados, no sólo depende de la existencia de objetos exteriores y de sus estímulos sensibles (o excitaciones

³²⁵ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2. Quedaría así resuelto el dilema encarnado en las posiciones de Goethe y Leonardo, a favor del primero.

reproductoras, como al recordar), sino que está ligado además esencial y necesariamente a actos de toma de interés y a la atención que estos actos dirigen, y, en última instancia, a actos de amor y de odio»³²⁶.

El acto de tomar interés por algo, fundado en el amor, es el acto primordial que funda todos los demás actos racionales o del entendimiento. El fundamento de todo juicio, representación o recuerdo es un acto de amor. Toda actividad perceptiva comienza con un acto de toma de interés, voluntario o instintivo, a partir del cual se dan la sensación y la representación. A partir de ahí se da la selección del objeto de la percepción en función de ese primigenio acto de interés que presenta como fundamento un acto de amor. También el recuerdo que inspira la representación del objeto percibido está dirigido por los actos de amor y de odio. Más aun, no sólo la selección del objeto de la representación, sino incluso la intensidad del fenómeno que se da a la conciencia y que implica una mayor entidad significativa, son aspectos dirigidos por los actos de amor y de odio. Por ese motivo, Scheler, inspirándose explícitamente en Agustín, concluye que toda ampliación y profundización de la imagen del mundo depende de una previa ampliación y profundización de la esfera de interés y amor³²⁷. Porque, como ya afirmara el santo de Hipona, el acto de amor está en la base de toda investigación y de todo conocimiento de la verdad:

«Nos arrebató el amor a la investigación de la verdad»³²⁸.

Ahora bien, de lo dicho no debe concluirse de ninguna manera que San Agustín incurriera en un cierto psicologismo del conocimiento. Por el contrario, he aquí una nueva aportación que Scheler reconoce a la doctrina agustiniana, asumiéndola expresamente por considerarla acertada: la superación de la

³²⁶ SCHELER, M., *AC*, p. 39.

³²⁷ Cfr. SCHELER, M., *AC*, pp. 39-40.

³²⁸ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, I, 5, 8.

concepción platónica del amor como vía, método o guía para la captación de las esencias. La doctrina agustiniana adquiere una significación, no sólo psicológica sino, señaladamente, metafísica y óptica. El «ser» se encuentra en estrecha dependencia del «amor». Por ese motivo no se ama lo que se conoce sino que, en un estadio anterior, se conoce lo que se ama:

«el contenido, la estructura y la conexión de los elementos de nuestra imagen del mundo están determinados, ya en el proceso del *devenir de cualquier imagen del mundo posible*, por la elaboración, las direcciones y la composición de los actos del amar y de la toma de interés»³²⁹.

El amor adquiere una significación, no solo axiológica, sino también óptica³³⁰, al definirse por Scheler como acto o movimiento que trata de conducir a cada cosa hacia la perfección de valor que le corresponde -y que la lleva efectivamente, siempre que no aparezca nada que se lo impida. El amor produce un «incremento interno de valor en las cosas», como estadio de perfección del mundo hacia la Suma perfección, esto es, hacia Dios. El mundo navega hacia Dios surcando el océano del amor. Más allá del paralelismo con San Agustín al considerar el amor, en su vertiente gnoseológica, como fuente de toda luz y también del entendimiento, la virtualidad óptica del amor pone de relieve también su acción edificante en el mundo, por lo que Scheler se refiere a él como «fuerza universal» cuya fuente y fin último no es otro que Dios:

³²⁹ SCHELER, M., *AC*, pp. 39-40.

³³⁰ J. Xirau, en cierta continuidad con Husserl, formula su propia teoría del ser como irradiación o trayectoria dinámico-amorosa. En efecto, el filósofo catalán desarrolló este aspecto del amor desde el punto de vista de una metafísica no estática, sino dinámica, basada en el concepto de ser como trayectoria dinámica impulsada por el amor, que determina el ser de todas las cosas en la irradiación y la confluencia. Así mismo, ecos schelerianos se advierten en cuanto Dios representa para J. Xirau el Ser Supremo del que parten todos los actos creadores de amor, fundamento del ser de todas las cosas: “Una vez más: el ser es una trayectoria dinámica. El esfuerzo que este dinamismo supone y mantiene es lo que hace que cada ser se mantenga en su ser y lo afirme en la confluencia de todos los seres (...) Este esfuerzo es esencialmente afán, entrega y, de alguna manera, amor (...) El Ser Supremo, en su plenitud suprema se da íntegramente, en un acto de supremo amor y por ese solo hecho lo crea, lo mantiene y lo gobierna todo” (XIRAU, J. (1940): *Amor y mundo*, FCE, México, p. 178)

«El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios»³³¹.

La dimensión óptica del amor explica en Scheler por qué es el fundamento de todo conocer y, por ende, de todo querer. En el amor, la persona realiza el acto radical y primario por el que, sin dejar de ser un ente limitado, se abandona a sí mismo para participar como *ens intentionale* en otro ente sin que ambos se confundan. El amor precede al conocer y al querer, porque el querer supone siempre el acto primario y radical de abandonar el propio ser y sus estados, trascendiéndolos para llegar a la vivencia del contacto con el mundo. Así mismo, la relación primordial no sólo se establece en el amor con relación al conocer, sino también en lo tocante al querer. Eso se debe a que lo que denominamos «real» supone un acto de voluntad realizadora por parte de algún sujeto, un acto de voluntad que posee un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. Por eso el amor es considerado por Scheler como la verdadera madre del espíritu y de la razón misma, el núcleo más profundo del espíritu humano:

«Es, por tanto, siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma»³³².

Una nueva huella agustiniana en esta cuestión, esta vez implícita, puede hallarse en la referencia a los fines e ideas esenciales de las cosas que, como

³³¹ SCHELER, M., *OA*, p.43.

³³² SCHELER, M., *OA*, p. 45.

Agustín, Scheler sitúa en Dios³³³. Estos fines e ideas esenciales de las cosas no sólo son pensados sino ante todo amados por Él, como «centro personal del mundo», desde toda la eternidad. Él es quien crea los caracteres amables de las cosas en un acto de amor divino, de modo que el hombre se limita a conocer sus exigencias objetivas y a someterse a su jerarquía. En definitiva, como consecuencia del principio del amor, el mundo de los valores no viene determinado por las cosas que le son cognoscibles al hombre sino que, muy al contrario, es el mundo de sus valores esenciales lo que delimita el ser cognoscible «como una isla en medio del océano del ser»³³⁴. Dios es el fundamento y fuente última de todos los valores, así como el legislador que establece los fines y las ideas esenciales de todas las cosas. Por lo tanto, Dios es Aquel del que se desprende todo conocimiento y, en suma, Aquel a quien en última instancia debe dirigirse el corazón del hombre, tal y como reconoce Scheler parafraseando evidentemente al santo de Hipona³³⁵, aunque sin reconocerlo expresamente:

«Inquieto está nuestro corazón hasta que no descansa en Ti»³³⁶.

El hombre proyecta un sentimiento al mundo y, en virtud de dicho sentimiento, entiende. Si el sentimiento es de amor, el hombre entiende correctamente. Si el sentimiento es de odio, lo hace incorrectamente, porque el ser es amor. El amor posee no sólo una dimensión gnoseológica sino, de un modo primordial, una dimensión óptica, en la medida en que el amor es el propio fundamento del ser. La propia constitución del mundo tiene como fundamento el

³³³ *Ibíd.*

³³⁴ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 51.

³³⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1. Agustín de Hipona invocaba al Señor al comienzo de sus confesiones y afirmaba: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». La semejanza de sus palabras con las que a continuación se citan de Scheler es evidente.

³³⁶ SCHELER, M., *OA*, p.51.

amor. Por esa razón, el entendimiento no es algo separado del amor. Por ese motivo, promover el amor es la forma más pura de inteligencia que existe. Conocer los valores y conocer a Dios, como fuente y fin de todo el reino de lo amable, no es otra cosa que amarlo. Y amarlo y así conocerlo no es otro oficio que el del «verdadero filósofo», como ya dijera San Agustín:

«En efecto, si Dios es la sabiduría que hizo todas las cosas, como lo prueban la divina autoridad y verdad, el verdadero filósofo es el amante de Dios»³³⁷.

En conclusión, como se ha podido comprobar, la frecuencia y relevancia de las referencias expresas a San Agustín ha crecido notablemente en este último epígrafe. Así como en los capítulos anteriores la mayoría de las huellas agustinianas rastreadas en Scheler eran de carácter implícito, en este momento se ha tenido oportunidad de verificar más de media docena de citas expresas de Scheler a Agustín, unas veces aceptando explícitamente su legado, otras veces – las menos- renunciando al mismo. Pero lo que no deja lugar a dudas es que Scheler conocía y tuvo en cuenta el pensamiento agustiniano para el diseño de uno de los pilares maestros de su ética de los valores: la cuestión de la prioridad absoluta del amor respecto a los actos intelectivos y volitivos. Una profunda huella más que añadir a otras huellas ya descritas, como la asunción de la terminología y del espíritu de la expresión agustiniana *ordo amoris*, o la afirmación del sentido del amor cristiano como forma auténtica del verdadero amor. He denominado «principio del amor» a esa primacía del amor sobre el conocimiento que descubre una dimensión axiológica fundamental en el mundo, conectándose así amor, conocimiento y valores en la percepción axiológica.

³³⁷ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, VIII, 1.

2. La percepción axiológica

Una de las doctrinas más novedosas y agudas de Scheler, y con la que concilia el amor con el conocimiento y con los valores, fue la teoría de la percepción axiológica o percepción sentimental de los valores. Con ella pretendió dar cumplida cuenta del modo en que se producía la percepción de la cualidad valiosa, más allá de la tan manida dicotomía entre la razón y la sensibilidad. Y es que una de las ideas clave de la ética material de los valores scheleriana es, como señala U. Ferrer Santos³³⁸, que toda realización moral deber ir acompañada y precedida de una vivencia del valor. No se puede actuar moralmente si no se vive el valor³³⁹, y no se puede vivir el valor si no se ama. Más que de «conocimiento» del valor –si por conocimiento se entiende, como tradicionalmente se ha hecho, una función puramente racional o lógico-abstracta, sin intervención del

³³⁸ FERRER SANTOS, U. (1995): “Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 1, SEFE-UNED, Madrid, p. 85.

³³⁹ Esta afirmación, que debe entenderse circunscrita al pensamiento scheleriano, no es de ninguna manera pacífica. De hecho, ha sido criticada tanto por U. Ferrer Santos como por L. Rodríguez Duplá. Y es que no siempre se da una vivencia del valor con carácter previo a la realización de los actos morales. La afirmación de que todo acto moral requiere como *conditio sine qua non* la vivencia del valor no se compadece con los datos de la experiencia común dados en el cumplimiento de ciertas obligaciones. En este sentido, U. Ferrer Santos reflexiona acerca de los límites de los valores morales y patentiza, a partir del análisis de la vivencia de la obligación moral, que no siempre hay una vivencia del valor como medio necesario que conduce a aquella. Así sucede con las obligaciones de retribuir un trabajo, cumplir lo prometido o respetar la fama y la propiedad ajenas, que “no pasan necesariamente por la mediación de tener que responder a un valor presente en la conciencia” (FERRER SANTOS, U. (1997): *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia, p. 279). En el mismo sentido se pronuncia L. Rodríguez Duplá quien, en su rechazo de la Ética de los valores –aquella Ética fundada única y exclusivamente en la noción de “valor”-, muestra que existen ciertos aspectos de la realidad que, no siendo valores de ninguna clase, fundan deberes morales. Así sucede con las relaciones familiares o de amistad, con la propiedad, la responsabilidad (o autoría) de un hecho, la potestad y las promesas: “Lo decisivo es que, aun concediendo que estas entidades pueden llegar a ser portadoras de valores de distintas índoles (cosa nada clara), no es en atención a esos valores por lo que estamos obligados a obrar de esta o aquella manera, sino en atención a los aspectos de la realidad reseñados” (RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (1992): *Deber y valor*, Tecnos-Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 236-237).

sentimiento-, desde una perspectiva fenomenológica y scheleriana se debe hablar de vivencia del valor: solo así se puede percibir su esencia axiológica y actuar moralmente motivado³⁴⁰. Y, naturalmente, en dicha vivencia del valor, análoga al «conocimiento» del valor, el amor ocupa una posición central e imprescindible.

La primera operación que realiza Scheler³⁴¹, a la hora de aclarar la cuestión de la percepción axiológica, es criticar la falsa escisión entre razón y sensibilidad como responsable de la equivocación de Platón, al haber ocultado la auténtica naturaleza del hecho moral haciéndolo depender de una «idea». Y es que Scheler coincidía con Platón en la doctrina según la cual los valores morales y los hechos de valor no entraban en la esfera de los contenidos de sensación. Pero, frente a la teoría platónica, que los concebía como significaciones aprehensibles por la razón, Scheler advirtió que la percepción de los valores morales no requiere un aprendizaje especial de ninguna idea. Esto es así debido a que los hechos morales son, frente a la esfera de la significación, hechos de la intuición material no sensible, entendida dicha intuición en el sentido de «inmediatez en el modo de ser dado el objeto»³⁴². Así sucede, según el filósofo muniqués, con el niño que siente la bondad y el cuidado de la madre sin necesidad de aprehender la idea de lo bueno. Otra consecuencia perniciosa de la reducción del hecho moral a meras significaciones aprehensibles por la razón, fruto de la dicotomía entre razón y sensibilidad, es según Scheler la disolución de la variedad de las cualidades morales de valor y la distinción entre lo bueno y lo

³⁴⁰ No obstante, en atención a la decisiva intervención o no del elemento emocional en la aprehensión del valor, J. M. Palacios distinguió, respectivamente, entre: a) una ética de los valores, como es la de Scheler -y también Hartmann-, en la que la aprehensión de los valores se produce en virtud de un acto emocional; y b) una ética de los valores, propia de Hildebrand o Reiner, en la que la aprehensión del valor tiene lugar en virtud de un acto de conocimiento, esto es, de aprehensión cognoscitiva, sin que ello suponga desconocer la necesidad de ciertas condiciones no cognoscitivas para que se dé el conocimiento moral verdadero tales como unas disposiciones afectivas y volitivas abiertas a conformarse con las exigencias de los valores (Cfr. PALACIOS, J. M. (1980): “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, *Pensamiento*, 36/143, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp. 287-302).

³⁴¹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 248.

³⁴² Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 249.

malo en «meros grados de aproximación a un ideal del bien o bien total». Este es el error más grave cometido por los denominados por él «platónicos posteriores», entre los que citó expresamente a San Agustín -junto con Descartes y Malebranche-, es decir, el negar a los valores de lo malo la categoría de hechos positivos, equiparando lo malo al distanciamiento más lejano del bien³⁴³:

«Los platónicos posteriores –San Agustín, Descartes, Malebranche- llegaron por ese camino a afirmar que no era posible aprehender la bondad de un hombre determinado sin aplicar a ella la idea de la *bondad total*, es decir, la idea de *Dios* (...).

El idealismo intelectual socrático-platónico ha cometido, por lo pronto, el error de negar los valores de lo malo como hechos positivos, en sus varias cualidades peculiares, y haber equiparado lo malo sencillamente al *distanciamiento más lejano* del sumo bien o “del bien”, es decir, el error de considerarlo como “lo aparente” (...). Ahora bien: los valores –y, como es natural, también los de lo bueno y lo malo- se dan en *todos* los grados del ser hasta donde pueden éstos distinguirse»³⁴⁴.

Sin entrar a examinar el alcance de la cita en cuanto a Descartes y Malebranche, por no ser el objeto de la presente investigación, lo que sí voy a poner en cuestión es la imputación de «negar los (dis)valores de lo malo como hechos positivos», en lo que respecta a San Agustín. Para eso partiré de la conveniente distinción entre mal físico y mal moral, dado que la afirmación de Scheler respecto a Agustín podría admitirse en cuanto al primero pero, como expondré a continuación, no resulta tan pacífica en relación con el segundo de los mencionados tipos de mal. Y es que la interpretación que sobre la doctrina agustiniana realiza Scheler resulta, nuevamente, cuando menos dudosa.

³⁴³ Me ocuparé *in extenso* del problema del mal en el epígrafe 5 del presente capítulo: “El problema del mal”.

³⁴⁴ SCHELER, M., *ET*, pp. 249-250.

La afirmación de que el idealismo intelectual socrático-platónico ha cometido el error de negar los valores de lo malo como hechos positivos, se puede considerar sólo parcialmente cierta en relación con San Agustín. Parece que Scheler vuelve a distorsionar las doctrinas ajenas con el fin de acomodarlas a sus propias tesis, así como para atribuirse el mérito de haber hallado la respuesta a un problema que ya había sido tratado por el Doctor de la gracia. Frente a la doctrina maniquea, que afirmaba la existencia de dos principios creadores, antitéticos y en eterna lucha -*Ormuz*, el dios del bien o de la luz, y *Ahriman*, el dios del mal o de las tinieblas-, el santo de Hipona reacciona negando sustancialidad al mal con base en el principio metafísico de la incorruptibilidad divina: si Dios no se puede corromper, entonces tampoco puede recibir ningún daño, así que carece de sentido combatirle. Todo lo que es, en cuanto creado por Dios, posee también la cualidad de la bondad: *quaecumque sunt, bona sunt*³⁴⁵. Si las criaturas se corrompen, es precisamente porque participan a la vez de la bondad y del ser, de manera que su corrupción no sólo les quita el bien, sino también el ser. Hasta aquí se podría estar de acuerdo con la cita de Scheler si no fuera porque estos razonamientos sirven para analizar primordialmente el problema del mal físico. En efecto, a San Agustín le interesó sobre todo el problema del mal moral y, pese a que su tratamiento se asiente en un primer momento sobre las mismas bases metafísicas que el mal físico, el mal moral supone la irrupción de un elemento nuevo que le infunde un carácter ineludiblemente positivo. El mal moral o pecado es aquél que depende de la voluntad de la persona, cuya realización supone, en consecuencia, necesariamente un acto de libre voluntad. En suma, es cierto que el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente: Scheler interpretó correctamente a Agustín en este sentido. Pero de lo que se trata aquí principalmente no es de la reflexión acerca de la naturaleza del mal físico, sino de la del mal moral: el santo de Hipona dejó bien claro que el mal propiamente

³⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 12.

dicho era este, por cuanto procedía de la voluntad humana. Es decir, el pecado o mal moral es el mal propiamente dicho considerado deontológicamente.

La raíz última del mal se halla, desde un punto de vista agustiniano, en el pecado original cometido por los progenitores en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios. No obstante, la voluntad como facultad de autodeterminación, de donde arranca el pecado, es en sí misma considerada un bien. Por lo que, aunque ontológicamente el mal no es, la voluntad sí es, y por lo tanto, actúa positivamente tanto determinándose hacia el bien como hacia el mal. El mal, para San Agustín, existe positivamente en la voluntad considerada deontológicamente cuando se produce un apartamiento de la ley de Dios a través de un acto culpable y responsable. En este sentido, se aprecia en Agustín una brillante doctrina en torno al concepto de obligación, cuestión que, como se verá un poco más adelante, no fue resuelta convenientemente por Scheler³⁴⁶. El mal moral implica que el hombre subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado: antepone lo efímero y temporal a lo eterno, el mundo a Dios. De la misma forma que Scheler defendió como criterio de moralidad la correcta preferencia de los valores según su orden jerárquico, San Agustín ya estableció como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes, definiendo el mal en sentido estricto como aquél que procede positivamente de la voluntad del hombre y que supone el abandono de lo mejor: *iniquitas est desertio meliorum*³⁴⁷. Así que la inclusión por Scheler, sin más, del santo de Hipona como uno de los «platónicos posteriores», responsables de una distorsionada visión del hecho moral, en la que se encuentra la desatención del mal como hecho positivo, revela una interpretación superficial del pensamiento agustiniano que no le hace justicia, más aún cuando en este latén

³⁴⁶ Una exposición pormenorizada de la cuestión se recoge en el epígrafe 4 del capítulo IV: “El problema del deber y la persona”.

³⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *La naturaleza del bien*, cap. XXXIV.

primordialmente las nociones de preferencia y jerarquía que, con posterioridad, serán asumidas por Scheler en su noción de *ordo amoris*.

La herencia agustiniana del pensamiento scheleriano puesta de relieve a lo largo del presente trabajo no es óbice para reconocer las grandes aportaciones de Scheler a la Historia de la Filosofía. Una de ellas bien pudiera estimarse que está constituida por la afirmación del carácter apriórico y a la vez emocional de la Ética. Un carácter emocional y, sin embargo, objetivo, que supone la apertura de una nueva línea de investigación ético-axiológica. Y es que, ocupando los valores un lugar central en su sistema ético, uno de los problemas fundamentales que se planteaba, si no podían considerarse desde el plano de la significación racional, era el de su conocimiento. Pues bien, ese problema lo resolvió Scheler acudiendo al amor como fuente primaria de iluminación de los valores: a la cuestión acerca de cómo se perciben los valores, materiales fundamentales de la Ética, el filósofo alemán contestó tajantemente que los valores se perciben en el sentir intencional.

Con anterioridad ya se expuso la diferencia entre los meros estados emocionales y el sentir intencional³⁴⁸. No realizaré repeticiones innecesarias. Pero sí conviene desarrollar en este lugar dicha distinción desde la perspectiva de la percepción emocional de los valores. Según se dijo, Scheler imputó a la escisión entre «razón» y «sensibilidad» la responsabilidad de haber oscurecido el verdadero carácter de la Ética, atribuyendo todo lo alógico -y, en consecuencia, el intuir, el sentir, el tender o el amar-, a la organización psicofísica del hombre³⁴⁹. El prejuicio denunciado por el filósofo muniqués situaría lo emocional exclusivamente en el plano empírico, y lo enfrentaría a lo racional como dominio exclusivo de lo apriórico. Sin embargo, este antagonismo entre razón y sensibilidad dejaba sin explicar adecuadamente ciertos fenómenos de relevancia capital en la vida emocional del hombre, singularmente el amor y el odio. Porque, según dicha escisión ¿se debería interpretar que el amor es un

³⁴⁸ Cfr. Cap. I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

³⁴⁹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 356.

fenómeno exclusivamente psicofísico? El acierto de Scheler y una de sus grandes aportaciones filosóficas consistió, a mi juicio, en advertir explícitamente que lo emocional admite una dimensión no sólo psicofísica, sino también espiritual:

«Igualmente tampoco es cuestión si podrían darse un *intuir puro*, un *percibir sentimental puro*, un *puro amar y odiar*, un *puro querer y tender*, que, en conjunto, son tan independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro, y que, a la vez, participan de unas leyes originarias, imposibles de reducir a las reglas de la vida empírica del alma»³⁵⁰.

Sobre estas consideraciones Scheler preconizó una nueva Ética de carácter emocional sin caer en el empirismo o en el subjetivismo, definida esencialmente por las notas de apriórica y objetiva. Reconoció que San Agustín, junto con Pascal, habían sido los únicos pensadores que habían rechazado la dicotomía razón-sensibilidad. Pero da la impresión de que el fenomenólogo muniqués quiso atribuirse el mérito de haber sido el primero en formalizar una teoría propia, nueva y completa bajo dichos presupuestos, interpretando que ni Agustín ni Pascal habían elaborado una tal:

«Muy pocos pensadores se han alzado contra este prejuicio. Y estos pocos no han llegado a la formación de una teoría propia. Incluyo entre éstos a San Agustín y a Blas Pascal»³⁵¹.

Dado que no es el objeto de esta investigación el estudio de la influencia ejercida por Pascal en la axiología scheleriana, no entraré a discutir la anterior afirmación de Scheler acerca de Pascal. Sin embargo, me parece que la acusación esgrimida sobre el pensamiento de San Agustín, es decir, la de no haber

³⁵⁰ SCHELER, M., *ET*, pp. 356-357.

³⁵¹ SCHELER, M., *ET*, p. 357.

desarrollado una teoría propia sobre la premisa de la superación de la clásica escisión entre razón y sensibilidad, es en cierta medida temeraria. En efecto, Agustín fue perfectamente consciente de la insuficiencia de la razón para acceder a las intuiciones fundamentales del conocimiento moral. Sólo una visión parcial de la doctrina agustiniana podría llevar a considerar al santo de Hipona como un pensador que concediera una importancia primordial a la razón en perjuicio del sentimiento. Esta interpretación incompleta solo puede defenderse a partir de la obra de Agustín anterior a su ordenación sacerdotal, en 391, y posterior nombramiento como obispo auxiliar en 395-396. En sus escritos de Casiciaco e incluso en *El libre albedrío* se puede observar un Agustín de Hipona que define la sabiduría humana como *ordo est rationis* o «señorío de la mente»³⁵², es decir, como dominio de la razón sobre la pasión. Ahora bien, en su obra posterior a su ordenación sacerdotal y, sobre todo, a su nombramiento como obispo auxiliar de Hipona, se aprecia una evolución intelectual que culmina con la definición de la sabiduría humana como *ordo est amoris*³⁵³, el amor de lo que debe ser amado. Más aún, San Agustín fue consciente de la insuficiencia de la razón para cumplir con la ley moral y elevarse por encima del amor desordenado que esclavizaba al hombre y le dejaba a la deriva de sus pasiones.

La superación agustiniana de la dicotomía entre razón y sensibilidad según Scheler se debe, en mi opinión, a que en el pensamiento del santo de Hipona la oposición se da, en realidad, no tanto entre razón y sensibilidad como entre razón y duda. Es precisamente la superación de dicha dicotomía duda-razón la que motiva la evolución intelectual de Agustín, a partir de su ordenación sacerdotal, con el abandono expreso de los presupuestos filosóficos platónicos y la inauguración de una nueva filosofía basada en el amor. Y es que el santo de Hipona fue desde muy pronto consciente de la insuficiencia de la razón para poder vencer definitivamente a la duda, a pesar de que en sus primeros escritos de Casiciaco se ocupó de la refutación del escepticismo. Para poder situar el

³⁵² SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 70.

³⁵³ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XV, 22.

escepticismo académico al que Agustín se refiere es de gran utilidad el estudio, a su vez, de la influencia ejercida sobre el de Hipona por Cicerón. Según R. Román Alcalá³⁵⁴, tras la exhortación a la filosofía del *Hortensio*, Cicerón escribió sobre el problema del escepticismo en *Cuestiones Académicas*, inaugurando una interpretación muy valiosa en la historia del escepticismo aunque necesitada de ciertas matizaciones, pues se situaba en el marco de un escepticismo moderado propio de la denominada «Nueva Academia». Hay que advertir que, para Cicerón, el escepticismo era la actitud propia de la academia platónica, partiendo de la ironía socrática y su aforismo «sólo sé que no sé nada». A juicio del filósofo y cónsul romano³⁵⁵, todo el escepticismo nace de Arcesilao, escolarca de la Academia platónica, quien convierte la tradición socrática-platónica en una filosofía escéptica. Por lo tanto, los problemas del escepticismo, según esta interpretación, no serían sino consecuencia del desarrollo de los problemas gnoseológicos en el platonismo de raíz socrática. No es de extrañar, entonces, que el propio Agustín se apartara expresamente de los presupuestos platónicos que, en última instancia, no conducían sino a la duda que inicialmente pretendía vencer. Cicerón entendió que Arcesilao usó el método socrático no para esclarecer su propia doctrina, sino para criticar y refutar la de los demás; fue el creador de la *epoché* o suspensión del juicio ante la falta de razones, a favor o en contra, para sostener una determinada afirmación o negación. De este modo habría revolucionado la filosofía al afirmar, no sólo que el hombre no puede opinar nada, sino que incluso es obligatorio para el sabio no hacerlo. En este contexto se debe entender la obra *Contra Académicos* de San Agustín. La actitud de Agustín ante la duda, calificada como error, es consecuencia de no haber encontrado la verdad, es decir, de no haber encontrado a Dios. Supone una carencia, y, como tal, una imperfección de modo que, siendo una condición *sine qua non* para la felicidad, la ausencia de verdad implica también la no consecución de la felicidad. Cuando el santo escribe *Contra Académicos*, en el

³⁵⁴ Cfr. ROMÁN ALCALÁ, R. (1994): *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Universidad de Córdoba, pp. 35-45.

³⁵⁵ CICERÓN, *Cuestiones académicas*, II, 6.

año 386, todavía no ha sido ordenado sacerdote, lo que se produce en 391, ni tan siquiera ha recibido el bautismo, sacramento recibido el sábado santo de 387. El cristianismo supone el fin de un recorrido intelectual que ha bebido de fuentes filosóficas, desde la lectura del *Hortensio* de Cicerón hasta su aproximación a la Academia platónica, y es para Agustín la culminación de la Filosofía. Pero con la evolución intelectual del santo, el mismo Doctor de la gracia adquiere la conciencia de que, abandonado a las solas fuerzas de la razón, la felicidad del hombre es imposible. La razón humana llama a gritos el amor de Dios. Y, a su vez, ese grito es un grito de amor a Dios. El abandono de los presupuestos filosóficos platónicos se da como superación de la excesiva confianza en la razón, a partir de su ordenación sacerdotal, como reconoce expresamente al repasar su obra *Contra académicos* en *Las retractaciones*:

«También me desagrada, y no sin razón, “la alabanza con que ensalcé a Platón, a los Platónicos y a los filósofos académicos” más de lo que es lícito a hombres impíos, principalmente por sus grandes errores de los que hay que defender la doctrina cristiana»³⁵⁶.

En este sentido, la fe que se vive y siente, por amor de Dios, constituye la fuente de la certeza, el punto final a un escepticismo que no puede conducir a la felicidad y que no puede ser superado con el mero ejercicio de la razón. Porque el interés de San Agustín es eminentemente práctico, no teórico: la verdad moral no se alcanza solo con la razón, sino también con el corazón. Lo radicalmente filosófico no se demuestra en el pensar, sino en el vivir. Así que San Agustín encuentra en el cristianismo lo que no había hallado en el maniqueísmo, ni en Cicerón, ni en la Academia platónica: una doctrina capaz de inducir un modo de vida que le conduzca a la felicidad. Como la felicidad es imposible sin la verdad, y la verdad no cabe en el escepticismo ni en el solo ejercicio de la razón, el amor

³⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *Las retractaciones*, I, 1, 4.

a Dios se presenta como lo único capaz de garantizarle la seguridad imprescindible sobre la que asentar un modo de vida feliz. Una superación espiritual del escepticismo que se lleva a cabo sustituyendo la especulación teórica por una auténtica forma de vida: esta es la verdadera finalidad y sentido de la conversión. Pero, en efecto, San Agustín está confirmando indirectamente la posibilidad del escepticismo, cuando menos moderado, que aparece si se permanece alejado de la fe cristiana: la razón, abandonada a sus solas fuerzas, es incapaz de conocer la verdad, fundamentalmente, porque la verdad moral es el amor. Y no se siente de un modo superficial, sino en lo más profundo del espíritu humano. En este sentido, la fe y el amor se nos presentan, como interpreta A. Martínez, como criterio de valoración y como «socorro necesario a la razón humana»³⁵⁷. Por eso el hombre necesita la ayuda de Dios a través de la gracia³⁵⁸. Por ese motivo el hombre debe tener fe para como condición ineludible para aprovechar la acción de la gracia divina. Pero esa fe y esa gracia no suponen la perfección de la razón, sino la perfección del amor: la transformación del amor desordenado propio de la *cupiditas* en el amor ordenado en que consiste la *caritas*. Y es que la naturaleza humana es una naturaleza caída: abandonada a sus propias fuerzas, la voluntad es presa de la *cupiditas*. Sólo la *caritas* es capaz de elevar al hombre sobre el pecado que ha entrado en el mundo por medio de la defectuosa voluntad humana que quedó manchada tras el pecado original. De ahí que la naturaleza humana necesite la gracia para salvarse junto al imprescindible concurso de la voluntad. Conviene recordar de nuevo aquí el aforismo agustiniano que relaciona la gracia con el cumplimiento de la ley moral, y que

³⁵⁷ MARTÍNEZ, A. (1946): *Ideario. San Agustín*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, p. 44.

³⁵⁸ En el Antiguo Testamento se usan varios términos para expresar la buena voluntad de Dios, su fidelidad y amor clemente con Israel. Uno de tales términos es *hen*, traducible por *gratia*, gracia, y que originalmente significa “don”, “favor”, “gratitud”, “agrado” y “belleza”. En definitiva, el término gracia designa la buena voluntad, el don, el favor o amor clemente de Dios. Como término teológico técnico hace su aparición en las Epístolas de San Pablo y en los *Hechos de los apóstoles*. Él mismo se convirtió no por convicción racional, sino por la gracia de Dios. La gracia es gratuita, no se debe a las obras ni a la ley (*Rom.*, 4, 4.16), y su única condición es la fe (*Rom.*, 3, 22).

expresa inmejorablemente la síntesis agustiniana entre fe y entendimiento, entre amor y razón:

«La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida»³⁵⁹.

Por todo lo dicho, a mi entender, Scheler soslayó el papel concedido por Agustín de Hipona al amor como fuente del dinamismo fundamental de la voluntad humana, un amor situado más allá de la razón pero, simultáneamente, compatible con ella y, en cualquier caso, muy por encima de las pasiones y de la dimensión puramente sensible del ser humano. Con todo, no se puede negar la brillante exposición que Scheler llevó a cabo acerca del carácter sentimental y a la vez objetivo de la Ética, más allá de lo meramente racional. La reducción de todo lo objetivo y apriórico a lo racional conllevaría la imposibilidad de la percepción sentimental de los valores objetivos. Porque la vida moral no es solo cuestión de razón, sino fundamentalmente de sentimiento; no depende tanto del pensar como del vivir. Esta idea scheleriana puede rastrearse también en el pensamiento agustiniano y en la relevancia concedida por el santo de Hipona al mecanismo de la conversión, así como en el propio valor concedido a la Filosofía como camino hacia la felicidad en Dios. Pero no se deben confundir los meros estados sentimentales con el verdadero percibir axiológico, fundado en el sentimiento espiritual del amor. Este se caracteriza, como ya tuve ocasión de exponer en otro lugar,³⁶⁰ por constituir un sentir intencional que se dirige a los valores como materia primordial de la Ética. Puesto que la naturaleza de los estados es la de ser sentimientos sensibles, se hace necesario la existencia de otro tipo de sentir distinto de ellos y que permita la referencia objetiva a los valores:

³⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *El espíritu y la letra*, 19, 34.

³⁶⁰ Cfr. Capítulo I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

«Son, pues, los estados sentimentales radicalmente distintos del sentir (o percibir sentimental): aquellos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos»³⁶¹.

El percibir sentimental-axiológico consiste, según Scheler, en el sentir intencional, dirigido hacia los valores como algo objetivo. Esta es la diferencia fundamental con los meros estados porque, a pesar de poder estar ligados a algún objeto, no se hallan primariamente vinculados a él, sin perjuicio de admitir *a posteriori* algún tipo de asociación o representación relacionada con las causas que lo han provocado. Por el contrario, el sentir intencional supone un movimiento que, procediendo del yo³⁶², se dirige a su objeto propio, es decir, a los valores. En suma, el percibir sentimental tiene lugar en el sentir intencional, a través del cual el sentimiento se dirige primaria e inmediatamente a su clase de objetos propio, esto es, a los valores como materia fundamental de la Ética:

«No es este sentir un estado pasivo, ni un estado que pueda admitir enlaces asociativos o ser referido a ellos (...) Se trata más bien de un movimiento puntiforme, que, procediendo del yo, se dirige al objeto, o un movimiento que viene dirigido al 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»³⁶³.

³⁶¹ SCHELER, M., *ET*, p. 359.

³⁶² En rigor, fenomenológicamente se da el acto de conocimiento, aun cuando sea emocional, y su correlato objetivo que, en la percepción sentimental no es otro que el valor. Pero el “yo”, como tal, no aparece en dicha relación, sin contar con que en Scheler este se refiere a la dimensión anímica o psicológica del ser humano que no agota la entera esfera antropológica, pues existe una dimensión más profunda, de la que parten los actos espirituales de amor, que es la persona. Por lo tanto, no es que el sentir proceda del yo, sino más bien lo que se da es un conocer emocional inmediato conmensurado con su término intencional, el valor, en el que fenomenológicamente no aparece el “yo”, a diferencia del querer, que sí es un querer-yo.

³⁶³ SCHELER, M., *ET*, p. 361.

Así, el percibir sentimental, como sentir intencional, se diferencia claramente de los estados emocionales en cuanto supone un sentir inmediato, una vivencia de una cualidad de valor. El mismo lenguaje delata esta distinción cuando se expresa la alegría «por» algo o el entristecerse «de» algo. Las partículas entrecomilladas denotan una relación mediata entre el estado emocional y el objeto mentado por él, mientras que en el sentir intencional la persona siente inmediatamente «algo», esto es, una cualidad de valor. Hay que decir que el percibir axiológico ofrece además una nueva perspectiva del mundo de los objetos, en la medida en que se revela el aspecto de los valores que, en Scheler, aparece como constitutivo del mundo. En este sentido, se puede colegir que los valores poseen una dimensión ontológica fundamental. La propia concepción del mundo, expresada en el idioma, estaría mediatizada por las percepciones sentimentales y los valores:

«En el curso del percibir sentimental “ábrenos” el mundo de los objetos, mas sólo por el lado de los *valores*»³⁶⁴.

Los valores constituyen un aspecto constitutivo del mundo de los objetos y es el sentir intencional quien los descubre. Pero nótese que Scheler habla de objetividad y no de realidad. El tratamiento detallado de la problemática en torno a la naturaleza objetiva de los valores y su relación con los bienes será llevado a cabo en otro epígrafe del presente capítulo³⁶⁵, así que no me detendré aquí más en su exposición. No obstante, conviene señalar aquí una deficiencia importante que Zubiri³⁶⁶ ha descubierto en la concepción scheleriana de los valores en lo tocante a lo que he denominado su dimensión ontológica: la falta de una apoyatura real. Y es que más allá de la objetividad está la realidad, de modo que las realidades son la verdadera fuente del valor, no meramente su soporte:

³⁶⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 363.

³⁶⁵ Capítulo III, epígrafe 4: “Valor y bien”.

³⁶⁶ ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, p. 358.

«si los valores son realmente valiosos, es porque las cosas son válidas para una realidad, que es la realidad del hombre. En esta dimensión no se puede decir que las realidades sean valores, sino que son la fuente del valor, y en tanto que fuente del valor, lo que decimos de ellas es que son buenas»³⁶⁷.

Retomando a Scheler, hay que advertir que el concepto de sentir intencional aglutina, a su vez, varios niveles de diferente altitud. Scheler distingue tres estratos en el sentir intencional, de menor a mayor elevación: las funciones intencionales del sentir, el preferir o postergar y, como estrato superior, el amor y el odio. En sentido estricto, Scheler suele utilizar la expresión «percepción sentimental» como función intencional del sentir³⁶⁸. El mundo de los objetos, por el lado de los valores, se abre a través de las funciones intencionales del sentir de un modo primario. A pesar de constituir un primer sentir receptor inmediatamente de valores, requiere de un acto posterior de reflexión con el fin de tomar conciencia objetivamente del sentir. Por esa razón, Scheler sitúa en un estrato más alto de la vida emocional a los actos de preferir y postergar por los que se capta el rango jerárquico o la altura objetiva de una pluralidad de valores que son dados. Así como se elige entre acciones, el preferir tiene lugar ante los bienes. Por eso el preferir y el postergar son actos emocionales que pertenecen a la esfera del conocimiento de los valores, y no a la tendencia. De modo que, por su carácter intencional, tienen una dirección y otorgan sentido, y por su carácter activo se enfrentan a las funciones intencionales del sentir, eminentemente pasivas. Pero, sin duda ninguna, el estrato superior de la vida emocional intencional lo constituyen los actos de amor y de odio mediante los cuales se amplía o restringe la esfera de los valores accesibles a la percepción sentimental de un ser. Frente a la opinión más común y superficial que confunde el amor con otros fenómenos concomitantes, el amar es un movimiento espontáneo, no

³⁶⁷ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 358.

³⁶⁸ Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 363-365.

reactivo, por el que se ilumina el ser respectivo ofreciéndose a la percepción sentimental los valores más altos posibles que de otro modo permanecerían ocultos. Así que, en realidad, el amar es el movimiento más fundamental del sentir intencional ya que, al iluminar al ser respectivo por el lado de los valores, precede a toda percepción sentimental e incluso a los actos de preferir, de los que también se diferencia por poder estar referido no a una pluralidad, sino incluso a un solo valor. No debe extrañar entonces que toda Ética deba construirse, según Scheler, sobre la investigación de las leyes del amor y del odio³⁶⁹.

No llevaré a cabo aquí una nueva exposición de la naturaleza del amor por haber sido tratada pormenorizadamente en otro lugar³⁷⁰. Pero sí destacaré el carácter fundamental del amor, no sólo en cuanto motor o corazón del espíritu - como ya se ha tratado antes-, sino también como fuente de luz moral. En efecto, el amor permite a la persona descubrir el mundo desde una nueva perspectiva y bajo un aspecto totalmente nuevo: el de los valores. Del carácter objetivo y apriórico de éstos me ocuparé con mayor detalle en el último epígrafe del presente capítulo. Baste aquí destacar nuevamente la función esencial del amor en el conocimiento ético scheleriano y su herencia agustiniana. Porque sin amor, según Scheler, no es posible el conocimiento axiológico; y sin amor, según San Agustín, tampoco es posible elevarse por encima de la naturaleza caída del hombre y aceptar la gracia de Dios, fuente de iluminación y conocimiento moral. El amor de Dios está en la base de la iluminación agustiniana por la que se perciben las verdades fundamentales, las nociones elementales que sirven de base a todo juicio moral. La íntima vinculación entre amor y conocimiento moral es así evidente en San Agustín, para quien la verdad moral está inscrita en el corazón del hombre. En Scheler se aprecia así también un motivo agustiniano en la medida en que, en el hombre caracterizado como *ens amans*, se integra el entendimiento y la voluntad. No obstante, aunque la luz divina ilumine a todo hombre y le permita el conocimiento de la ley moral, sólo el amor a Dios

³⁶⁹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 365.

³⁷⁰ Cfr. Capítulo I, epígrafe 1: “La naturaleza del amor”.

permite, a su vez, recogerse sobre el propio corazón del hombre y leer la verdad moral eterna³⁷¹. Es así como Juan Pablo II expresó magistralmente la centralidad del amor en la vida del hombre, en su Encíclica *Redemptor hominis*:

«El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»³⁷².

Para concluir, pese al reconocimiento expreso pero parcial de Scheler a San Agustín, como uno de los pocos pensadores que fueron capaces de no caer en la trampa de la dicotomía razón-sensibilidad, el filósofo alemán imputó al de Hipona una presunta falta de desarrollo de una teoría propia basada en la superación de dicha dicotomía, lo cual he tenido ocasión de mostrar que no es del todo correcto. Muy al contrario, es posible seguir la huella de Agustín en Scheler en la idea subyacente a la percepción axiológica como integración de amor, conocimiento y valores: que la vida moral es fundamentalmente cuestión de sentimiento y no tanto de razón. Eso no quiere decir que deba establecerse una nueva dicotomía entre razón y sentimiento. Lo que viene a destacar Scheler es la idea agustiniana de que el punto de partida de la vida moral en el hombre arranca de un acto espiritual de amor, de manera que cualquier visión racionalista lo único que consigue es cercenar y ofrecer una alternativa errónea. Porque, y he aquí la originalidad scheleriana, la materia de la Ética son los valores, y solo a través del amor pueden llegar a percibirse estos. Los valores solo se perciben si se viven, y solo se viven si hay amor. En la centralidad del papel del amor en la percepción axiológica se aprecia nuevamente una profunda huella agustiniana en el pensamiento de Scheler.

³⁷¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre los salmos*, 57, 1.

³⁷² JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 10a.

3. Los engaños estimativos y la conciencia moral

Con la doctrina de la percepción sentimental de los valores, Scheler pretendió dar cuenta no sólo del modo en que tenía lugar la percepción axiológica, sino también de los mecanismos que impedían que dicha percepción ocurriera correctamente. En este sentido, se ocupó de dejar al descubierto las falsas razones sobre las que se asentaba la doctrina, tan falazmente extendida también hoy en día, de la subjetividad de los valores. Así mismo, a propósito de estas consideraciones, esclareció el concepto de conciencia moral, distinto del de intuición moral, dándole además su propio matiz interpretativo.

Todo conocimiento ético se debe apoyar sobre la experiencia de valores, es decir, sobre la intuición moral y la evidencia dada en el percibir sentimental, en el preferir y en el amar. Pero para lograr dicha intuición se requiere una capacitación subjetiva que presupone a su vez, dando lugar a un círculo vicioso, una cierta intuición moral. Se trata de la antinomia de la que Aristóteles, según Scheler, se daba cuenta con gran claridad: sin una vida buena no es posible eliminar las fuentes de engaño de la intuición moral, provenientes de los sofismas de los propios intereses y que impiden dicha intuición. Pero sin una adecuada intuición moral tampoco es posible llevar una vida buena que no suponga adaptación de los propios juicios de valor a las formas de querer y obrar efectivas. Scheler creyó que había encontrado la solución a esta antinomia, aunque en verdad lo único que hizo fue reproducir los términos del problema dándoles una nueva formulación según su propia terminología:

«nos hallamos ante la *antinomia* de que Aristóteles se daba cuenta ya con tanta claridad: Es necesaria la intuición moral para llevar una buena vida (para obrar y querer bien). Es necesaria una buena vida para extirpar las fuentes de engaño en la intuición moral, para eliminar los sofismas de nuestros intereses que impiden esta intuición, y también la tendencia siempre dispuesta a adaptar nuestros juicios de valor a nuestro querer y obrar efectivos (e igualmente a nuestras debilidades, flaquezas, faltas,

etc.). La solución teórica de esta antinomia estriba en que todo ser y vivir, querer y obrar buenos suponen esencialmente la existencia de la intuición moral misma (mas no una "Ética"), pero la capacitación subjetiva para esa misma intuición supone a su vez ya el buen ser y vivir»³⁷³.

¿Qué intervención se puede dar a San Agustín en este punto? Dado que Scheler no lo cita expresamente, y tampoco parece que exista una influencia implícita –dado que, en definitiva, Scheler no aportó una auténtica solución a la mencionada antinomia aristotélica-, se puede recurrir al santo de Hipona para intentar hallar una respuesta. No se debe olvidar que el prisma que sigo en la presente investigación es husserliano, es decir, lo que trato, además de la búsqueda de huellas agustinianas en el pensamiento scheleriano, es de ayudar a la reconstrucción de la idea de la Filosofía en cada una de las cuestiones. En este horizonte interpretativo, entiendo que puede resultar procedente acudir a Agustín de Hipona en la medida en que, a mi juicio, sí aportó una solución a la antinomia puesta de relieve por Aristóteles. Dicha respuesta no es otra que la que ofrece la doctrina agustiniana de la gracia. Y es que la principal función del elemento de la gracia divina, al que ya me he referido con anterioridad, no es otro que perfeccionar la capacitación subjetiva necesaria para llevar una vida buena, rompiendo así el citado círculo vicioso aristotélico:

«Cuando el hombre trata de vivir exclusivamente por su propia fuerza, sin la ayuda de la gracia liberadora de Dios, el hombre es vencido por los

³⁷³ SCHELER, M., *ET*, p. 443. Hay que advertir que se trata de una interpretación particular de Scheler, dado que es ciertamente dudoso que Aristóteles empleara el concepto de “intuición moral”. Como apunta G. Reale, el círculo se da en los siguientes términos: “para llegar a ser bueno debo querer lo fines buenos, pero sólo puedo reconocerlos si soy bueno” (REALE, G. (2003): *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, pp. 111-112).

pecados; pero, en su voluntad libre, tiene en su poder el creer en el Liberador y recibir la gracia»³⁷⁴.

Se debe subrayar este extremo, ya que llama mucho la atención que el santo de Hipona, quien en opinión de Scheler no desarrolló una teoría propia basada en la superación de la dicotomía entre razón y sensibilidad –aunque sí tuvo en cuenta dicha superación, como tuvo ocasión de exponer en el epígrafe anterior-, sí fue capaz de dar una respuesta a dicho problema. A mayor abundamiento, y en contra de la anterior tesis scheleriana, entiendo que San Agustín no sólo desarrolló una teoría propia sobre la base de la superación de la dicotomía razón-sensibilidad, sino que su teoría es incluso más completa que la de Scheler, como demuestra el hecho de que Agustín sí diera una respuesta convincente a la antinomia aristotélica mediante el desarrollo de la doctrina de la gracia, problema fundamental que Scheler dejó, sin embargo, sin resolver.

Dejando al margen la discusión en torno a la autoría primigenia de una Ética del amor más allá de la dicotomía razón-sensibilidad, lo cierto es que Scheler sí llevó a cabo un análisis tremendamente lúcido del problema de la doctrina de la subjetividad de los juicios morales de valor, apoyados en una conciencia moral basada exclusivamente en el principio de libertad de conciencia. Una doctrina de la subjetividad que late también en el tiempo actual con estruendoso ruido, con las funestas consecuencias educativas de sobra conocidas. En realidad, además de suponer efectivamente una negación de la objetividad de los valores, lo que patentiza dicha doctrina es la especial dificultad con que cuenta el conocimiento de los valores objetivos en relación con otros contenidos objetivos basados en un conocimiento teórico.

Es un hecho comúnmente admitido que el conocimiento moral de los valores está vinculado en mayor medida con la vida volitiva que con la actividad teórica, de modo que resulta mucho más fácil caer en el engaño moral como consecuencia de la confusión de los propios intereses con el contenido del

³⁷⁴ SAN AGUSTÍN, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*, 44.

conocimiento objetivo de los valores. Sin embargo, como subraya U. Ferrer Santos, aunque Scheler llevó a cabo un análisis esencial del proceso que conduce al engaño estimativo, como tendré ocasión de exponer un poco más adelante, no hizo especial mención a un elemento que se puede considerar previo a ella, como es el de la toma de posición del sujeto³⁷⁵. En este sentido, no se puede soslayar la aportación de Hildebrand³⁷⁶ a la cuestión de la denominada «ceguera al valor», ya que llenó el vacío dejado por Scheler poniendo sobre el tapete el elemento de la responsabilidad de la persona en los engaños estimativos, al tener en cuenta de manera explícita la toma de posición del sujeto. Todo eso sin perjuicio de que ambos fenomenólogos coincidieran en denunciar, cada uno desde su propia perspectiva, el subjetivismo como elemento característico de los engaños estimativos.

La genuina ceguera moral, según Hildebrand, supone una carencia de sentimiento, experiencia o vivencia del valor de manera tal que la persona se vuelve completamente insensible a él. No se trata simplemente de la carencia de una facultad o talento. En ese caso, la persona sería completamente irresponsable. La responsabilidad que procede de ella se basa en que la ceguera moral se funda en el propio ser moral, en la posición y actitud fundamental de la persona. Así distinguió tres casos de ceguera al valor. En primer lugar, se puede hablar de una «ceguera moral total al valor», con la consiguiente pérdida de la comprensión de la diferencia entre lo bueno y lo malo. En un segundo término, está la «ceguera moral al valor parcial», que implica, en cambio, una primaria comprensión del valor fundamental de lo bueno, pero le falta la comprensión de otros tipos de valor como la humildad o el amor. En tercera instancia, se registra la «ceguera moral de subsunción», en la que se da la comprensión de los tipos de valor pero no se percibe aquello que es portador de esos tipos de valor como

³⁷⁵ Cfr. FERRER SANTOS, U. (1995): “Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 1, SEFE-UNED, Madrid, p. 96.

³⁷⁶ Cfr. HILDEBRAND, D. (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid, pp. 43-72.

consecuencia de un «no querer ver inconsciente». En este último caso, existe una tendencia a eludir el conflicto entre el mandamiento moral y la particular inclinación o interés. Existe un «depender de lo agradable», una «abierta expectativa de todo lo agradable»³⁷⁷ que anula la disposición a renunciar y a luchar frente a la pasión cuando entra en pugna con los mandatos morales, identificando lo bueno con lo agradable. Así mismo, aparece una forma de subjetivismo de la conciencia, responsable de caer en el engaño consistente en afirmar la infalibilidad de la impresión propia, lo que en realidad esconde un dominio de la pasión sobre el conocimiento moral:

«Es necesaria una singular forma de subjetivismo de la conciencia, que se abandona a la infalibilidad de la eventual impresión propia y que en cierta medida no quiere creer o admitir que se cae necesariamente en ese engaño cuando uno se abandona a su impresión»³⁷⁸.

Con Hildebrand cabe completar el pensamiento scheleriano acerca de los engaños estimativos, al señalar la necesaria intervención de la persona como cómplice de los mismos, lo que conlleva su responsabilidad moral. Y es que la actitud general de la persona influye en la orientación del foco de atención que, desde el trasfondo de su conciencia, va a ser determinante para que se den los engaños estimativos en forma de ceguera de aquellos valores incompatibles con el centro vectorial por el que la persona se orienta.

Por su parte, lo peculiar del engaño estimativo según Scheler es el constituir un proceso psicológico por el que se desplaza al inconsciente el conflicto entre un impulso vital y las exigencias del valor. No se trataría de un conflicto consciente, ni de un error de juicio, ni de una ausencia de conocimiento, sino más bien de una relegación de los valores a una esfera del sentir distinta de la conciencia actual. En opinión de Scheler, la tesis según la cual todos los

³⁷⁷ HILDEBRAND, D., *Op. cit.*, p. 59.

³⁷⁸ HILDEBRAND, D., *Op. cit.*, p. 55.

juicios morales de valor son subjetivos sería consecuencia de dos engaños estimativos básicos. El primero de ellos consistiría en lo que se podría denominar «engaño social». Scheler observa que suele existir una sobreestimación de la comunidad, lo que lleva a buscar el apoyo social con el fin de justificar la acción moral «porque otro ha obrado así»³⁷⁹. Sin embargo, cuando no se halla la coincidencia esperada con la comunidad, se produce una desilusión que desemboca en el escepticismo acerca de la objetividad de los valores y en la afirmación de que todos los valores son subjetivos. Así mismo, la experiencia de la impotencia para realizar los valores objetivos, el sentimiento de inferioridad derivado de su dominio, puede dar lugar a un sentimiento de depresión que conduzca a la misma conclusión subjetivista. En cualquier caso, Scheler desenmascara la pretendida universalidad del imperativo categórico kantiano como criterio moral fundamental. En el fondo, lo que hizo Kant fue transformar la mencionada subjetividad en una «subjetividad general» al convertir la mera aptitud de generalización de una máxima de la voluntad en criterio de justeza moral. Y es que se debe tener en cuenta que existe la posibilidad de un querer exclusivamente bueno para un individuo, sin que pueda ser generalizado, y no por eso menos compatible con el bien de los demás. Precisamente esa va a ser la función característica que Scheler va a asignar a la conciencia moral: la del descubrimiento del «bien para mí».

Si el principal engaño estimativo que deriva en el subjetivismo moral es el que he denominado, basándome en Scheler, «engaño social» -fruto de la desmesurada inclinación en la búsqueda del apoyo social en la justificación moral de las acciones-, la segunda fuente principal de engaño, según Scheler, es la interpretación negativa del principio de libertad de conciencia, así como la errónea concepción de la conciencia moral como fuente última de los valores morales³⁸⁰. Según la común interpretación del principio de libertad de conciencia,

³⁷⁹ SCHELER, M., *ET*, p. 433.

³⁸⁰ Nótese que estoy tratando exclusivamente de los engaños de la conciencia moral. Pero Scheler también tematizó el engaño referido a la percepción interna, focalizado en los estados del yo, identificando sus fuentes principales -que citaré someramente por no constituir el objeto

cualquiera tiene derecho a decidir y definir lo que es bueno o lo que es malo. Como consecuencia, se produce una disensión generalizada en las cuestiones morales. De hecho, uno de los engaños estimativos más frecuentes consiste en tomar algo por valioso, de un modo positivo, porque se da en una tendencia y, a la inversa, atribuirle un sentido negativo porque es dado en una contratendencia. Así es como se puede caer en el engaño de sobreestimar aquellos valores inscritos en una tendencia positiva, como también en el transformar aquellos valores sentidos, respecto a los que la persona se sabe incapaz de realizarlos, en valores negativos merced a un proceso de engaño debido al resentimiento -en el origen de la subjetivación de los valores reconoce Scheler una intervención decisiva al resentimiento³⁸¹-, de acuerdo con el desafortunado supuesto de aquellas teorías morales que afirman que los valores morales son fenómenos subjetivos de la conciencia humana que no tienen existencia ni sentido fuera de ella:

«He aquí un proceso que percibimos con frecuencia: el hombre resentido empieza con el propósito, natural a todo hombre, de dirigir su voluntad hacia el “bien”. No corrompido aún por motivos determinados de engaño, considera “en un principio” el bien como algo objetivo, eterno, independiente de la sutileza y albedrío humanos. Pero si este esfuerzo no tiene éxito; si con envidia y odio contempla ese hombre a aquellos que se afirman como “buenos” ante el orden objetivo de los valores, entonces crecerá en él la tendencia a derrocar la idea del “bien” mismo,

principal de estudio en el presente epígrafe. La primera fuente de engaño general de la percepción interna consiste en trasladar hechos que proceden de la percepción externa al contenido de la percepción interna –y cualidades de valor, trasladadas de fuera hacia dentro-, o en hechos que proceden de la percepción ajena a la percepción propia o de uno mismo; la segunda, análoga a la anterior, viene referida a las formas de la multiplicidad propias del mundo físico, o de ciertas relaciones temporales y causales, que son trasladadas a los hechos anímicos sin contar con que la unidad y multiplicidad de la conciencia es absolutamente *sui generis*. (Cfr. SCHELER, M. (2003): *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, p. 99).

³⁸¹ Cfr. SCHELER, M., *RM*, p. 143.

rebajándola hasta convertirla en la mira de su efectivo apetito, de su estado real»³⁸².

La interpretación del principio de libertad de conciencia depende, a su vez, de qué se entienda por conciencia moral. Es precisamente una equivocada concepción de la conciencia moral la que genera una interpretación deficiente, a su vez, del principio de libertad de conciencia. Según Scheler, la conciencia moral ha admitido tres concepciones fundamentales: en un primer término, para los escolásticos significaba la razón práctica, es decir, la facultad de aplicar a los casos particulares los principios normativos mandados por la autoridad o la razón; en un segundo significado, la conciencia moral actúa como función en parte admonitoria, en parte de juez interior; finalmente, en un tercer significado, que es el sentido moderno que tiene la palabra, la conciencia moral se convierte en órgano de conocimiento de lo bueno y de lo malo, en la creencia de que la voz de Dios habla en ella. Frente al significado moderno, Scheler señala que la conciencia moral funciona de un modo esencialmente crítico y negativo. Nunca dice que algo es bueno sino todo lo contrario: se resiste a la conducta que se considera mala y aparece la mala conciencia, cuando se plantea la moralidad de una determinada acción, si la persona no atiende a su voz y se deja vencer por impulsos instintivos. La conciencia moral actúa como depositaria de los valores morales, pero no debe confundirse con su fuente. La conciencia no equivale a la intuición moral general. De lo contrario, más que de «engaños de la conciencia moral» habría que hablar de «ilusiones». Pero, de hecho, no cabe hablar sino de engaños³⁸³ de la conciencia moral, como cuando se confunde la voz de la

³⁸² SCHELER, M., *RM*, p. 144.

³⁸³ Scheler diferenciaba un doble origen de la falsedad de las proposiciones enunciadas sobre un “objeto real”: el “engaño” y el “error”. Mientras el error tiene lugar en el ámbito del conocer mediato, especialmente en el razonamiento –y puede dar lugar a la afirmación de un estado de cosas no existente o que no se da en ningún sentido–, el engaño se produce en la esfera propia del conocer inmediato, mas no como una ilusión. En la ilusión el estado de cosas o el contenido fáctico mentado no existe, mientras que el engaño concierne al “cómo” del existir pero no al existir mismo, es decir, lo mentado existe de algún modo en el engaño. Como dice Scheler, en el engaño “un fenómeno se hace pasar por algo que no es” por lo que resulta “menos subjetivo”

conciencia con otro sentimiento o impulso. Porque lo que define al engaño, a diferencia de la ilusión, es la asignación a un hecho, a un contenido fáctico, de un estrato de ser diferente de aquél que le corresponde, como sucede en los engaños de la conciencia moral. Si, más allá de su papel como economizadora o administradora de los valores morales, se hace de la conciencia moral la instancia última del conocimiento moral y fuente de los valores morales, entonces deja de ser susceptible de engaño alguno. El resultado de la sustitución de la intuición por la conciencia moral es la transformación del principio de libertad de conciencia en principio de anarquía moral, al desaparecer cualquier instancia de apelación superior³⁸⁴:

«Por de pronto, “conciencia” (*moral*) no equivale a *intuición moral* ni a una “capacidad” de tal intuición. Mientras que la intuición evidente de lo que es bueno y malo no puede, esencialmente, engañar (sino que caben únicamente ilusiones acerca de lo que tal intuición presenta), *hay*, desde luego, “engaños de la conciencia moral”»³⁸⁵.

En mi opinión, en esta ocasión Scheler no pudo estar más acertado en su análisis fenomenológico. Si pudiera añadirse algo, desde mi propia perspectiva, como un caso peculiar de engaño de la conciencia moral, destacaría también la equivocada interpretación del principio de libertad de conciencia consistente en transformar un derecho, como es la libertad de conciencia, en un hecho fenomenológico, como es la intuición de la verdad moral. La libertad de

que el error y también “menos individual” en la medida en que “no me siento parte activa del engaño”, a diferencia del error, en el que “soy yo el que saca conclusiones, interpreta, etc.” (Cfr. SCHELER, M., *Op. cit.*, pp. 29-34).

³⁸⁴ En el fondo, el principio de anarquía moral se puede relacionar con el “egoísmo” como fuente de engaño estimativo, por cuanto imposibilita al sujeto el pleno vivir de los valores a causa de la concentración de su vivencia en el yo: “No es el «egoísta» típico aquel que vive plenamente el valor de las cosas a fin de gozarlas, de poseerlas o usarlas luego, sino aquel otro para quien resulta imposible ese pleno vivir a causa de la concentración de su vivencia (no de lo vivido) en el yo” (SCHELER, M., *ET*, p. 345).

³⁸⁵ SCHELER, M., *ET*, p. 436.

conciencia no es el derecho a poseer individualmente la verdad: es tan solo el derecho a estar equivocado e incluso a permanecer pertinazmente en el error. El ejercicio de la libertad de conciencia no garantiza alcanzar la verdad o el bien en cuestiones morales, del mismo modo que el ejercicio de la libertad de investigación no garantiza por sí mismo la corrección de los resultados de la misma. Así que el principio de anarquía moral sería también consecuencia, a mi entender, de una cierta juridización de la vida moral motivada por la «colonización por lo político»³⁸⁶. Ello trae consigo una exacerbación de lo jurídico en lo moral con olvido del verdadero sentido de la reflexión ética: la dilucidación del bien y del valor moral objetivo realizables.

Una vez desveladas las causas del subjetivismo de la conciencia de los valores morales, Scheler realizó su propia interpretación positiva del concepto de conciencia moral con el fin de salvar, por extensión, el principio de libertad de conciencia de manera que este no condujera al principio de anarquía moral. La función positiva esencial de la conciencia moral, además de ejercer como instancia crítica economizadora, es la intuición moral, extraída de la propia experiencia vital, del «bien para mí»³⁸⁷. Se trata de un *plus* de intuición moral que no se halla en la normas de validez general, pero que tampoco diluye ni la idea de lo bueno objetivamente, ni de una obligatoriedad de aquellas, independiente de su reconocimiento por una conciencia moral cualquiera. La libertad de conciencia se movería en este espacio, no regulado directamente por las normas de validez general pero respetuoso con su orden objetivo, pudiendo la persona en su ejercicio prestar atención a la conciencia o no en aquellas cuestiones cuya solución ni está ni puede estar regulada por las normas y valores de validez general:

³⁸⁶ Me refería a la “colonización por lo político”, como invasión ideologizada en el espacio de la Filosofía basada en una deficiente y peculiar interpretación del significado de la democracia, en la “Introducción” al presente trabajo.

³⁸⁷ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 440.

«Hay una intuición moral acerca del valor moral de normas generalmente válidas, y otra acerca del bien “de” un individuo exclusivamente o “de” un grupo, siendo, no obstante, bien para sí; ambas son de igual exactitud y objetividad. Ahora bien: el sentido legítimo de “conciencia moral” es: 1º, que ésta representa sólo una *forma individual para la economización* de la intuición moral; 2º, representa esta intuición sólo en tanto y en los límites precisos en que vaya dirigida al *bien en sí* que es “para mí”»³⁸⁸.

En efecto, Scheler llevó a cabo una particular y novedosa interpretación del concepto de conciencia moral, acorde con su sistema, que completaba el carácter negativo de la conciencia, respetuoso con la intuición moral general, sostenida en un principio. Pese a que realizó un somero recorrido por la evolución filosófica de ese concepto moral, como he expuesto, no tuvo en cuenta, al menos aparentemente, el concepto de conciencia moral de San Agustín al decantarse por una concepción negativa³⁸⁹. Sin embargo, al trascender la función crítica de la conciencia moral reconociéndole una función positiva en la intuición del «bien para mí», asumió en parte la concepción agustiniana de la conciencia, que no se reduce a una mera instancia racional de aplicación de principios generales a los casos particulares, sino que también se halla revestida e iluminada por el amor. La conciencia o inteligencia práctica es para Agustín la razón iluminada por la ley natural, iluminación que lleva a intuir los principios morales y amarlos. Dicha iluminación procedente del amor de Dios inspira en el hombre no sólo el conocimiento del orden y de la justicia, sino también el amor de realizarlos en la acción. De hecho, como señala E. Gilson³⁹⁰, considerado en tanto que ser dotado de conocimiento, el hombre recibe de Dios una iluminación

³⁸⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 439.

³⁸⁹ Cfr. FERRER SANTOS, U. (1997): *Filosofía Moral*, Universidad, Murcia, p. 257.

³⁹⁰ “Considéré en tant qu’être doué de connaissance, l’homme reçoit de Dieu une lumière naturelle: considéré en tant qu’être soumis aux nécessités de l’action, l’homme reçoit de Dieu une conscience morale: *conscientia*” (GILSON, E. (1969): *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 167).

natural mas, considerado en tanto que ser sometido a las necesidades de la acción, el hombre recibe de Dios una conciencia moral (*conscientia*). Esta referencia al amor supone, en definitiva, una forma especial de superación de la dicotomía entre razón y sensibilidad, cuyo mérito Scheler atribuyó al santo de Hipona³⁹¹.

El amor a la ley moral habita en lo más profundo del espíritu del hombre, como resultado de la acción iluminadora de Dios. Y como la paz es resultado del orden, el sentimiento de inquietud o remordimiento que deja el incumplimiento de la ley moral procede también de lo más profundo del espíritu humano, allí donde está arraigada la ley natural. De forma que una cierta función crítica y negativa de la conciencia tampoco es del todo ajena a San Agustín, de modo similar a Scheler:

«En efecto, Tú has establecido una ley que no falla: que toda alma desordenada lleva consigo el escarmiento»³⁹².

Pero es precisamente en el análisis del fenómeno del arrepentimiento donde Scheler pone en tela de juicio su propia concepción pragmático-reductiva de la conciencia y se acerca nuevamente al pensamiento agustiniano, al afirmar que el arrepentimiento constituye un pronunciamiento de la conciencia moral de carácter judicial:

«De esos pronunciamientos de la conciencia moral, el *arrepentimiento* es aquel que se comporta esencialmente de modo judicial y se refiere al pasado de nuestra vida»³⁹³.

³⁹¹ Cfr. Capítulo III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

³⁹² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 12, 19.

³⁹³ SCHELER, M. (2007): *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Reue und Wiedergeburt* (1916), en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*], p. 10 (en adelante ANN).

No me extenderé aquí en la exposición del fenómeno del arrepentimiento en Scheler y su influencia agustiniana, porque trataré de ello en otro lugar³⁹⁴. Con el estudio de los engaños estimativos y la conciencia moral he completado la exposición de la percepción axiológica, recogida en el epígrafe anterior. Pero todavía queda ocuparme de un aspecto que ha sido mencionado en numerosas ocasiones en las páginas anteriores pero que todavía no había recibido un tratamiento individualizado. Me refiero a la cuestión de los valores en Scheler, así como su relación con los bienes. Porque, si como había subrayado la fenomenología, toda conciencia es ante todo conciencia de algo, o, como escribía J. Xirau interpretando a Husserl, «la conciencia es un ser intencional, una trascendencia en la inmanencia»³⁹⁵, ahora toca estudiar ese algo a que se refiere la conciencia y el espíritu humano en materia moral: los valores, como aquellos correlatos objetivos dados en la percepción sentimental axiológico-amorosa.

³⁹⁴ Cfr. Capítulo V, epígrafe 2: “El fenómeno del arrepentimiento”.

³⁹⁵ XIRAU, J. (1940): *Amor y mundo*, FCE, México, p. 168.

4. Valor y Bien

Max Scheler tiene a gala considerarse uno de los principales pensadores - por no decir el principal- responsables del desarrollo de la «teoría de los valores». Y subrayo la expresión «teoría de los valores», dado que una primera precisión terminológica obliga a distinguirla de la denominada «filosofía de los valores»³⁹⁶, procedente de Lotze y representada por Windelband y Rickert. Dado que no es el objetivo del presente trabajo el estudio de estos autores, presos del formalismo kantiano, me centraré única y exclusivamente en Scheler y su teoría material de los valores.

Quizás uno de los términos más utilizados en nuestros días sea precisamente el de «valor»³⁹⁷. Expresiones tales como «crisis de valores» o «educación en valores», son frecuentes en los canales mediáticos y en el ambiente escolar, hasta el punto de haber condenado al ostracismo el concepto de «virtud»³⁹⁸. Sin embargo, el grado de uso del término es, por regla general, similar al desconocimiento de su concepto. Por esa razón, conviene en primer

³⁹⁶ La “filosofía de los valores”, de raíz kantiana, tiene por objeto juicios de valor de la forma “esto es valioso”, incluyendo una referencia a la conciencia juzgadora. El formalismo kantiano, aplicado como método de investigación a los valores, impidió dar una adecuada respuesta al problema de la conciliación entre valor y realidad así como al de la intuición material de los valores, resultando incapaz de justificar la existencia de valores absolutos.

³⁹⁷ El término “valor” no se ha impuesto en el lenguaje cotidiano hasta entrado el siglo XIX. En su origen, el término griego *axion* designaba lo inmediatamente o por sí mismo evidente y que se expresaba en unos enunciados a los que se denominaba “axiomas”. En latín se tradujo axioma por *dignitas*, aplicado en textos de Cicerón o de Séneca a la dignidad humana, teniendo validez en sí misma, antes de nuestra acepción, con un acento ontológico y ético que estaba ausente del sustantivo “axioma”. El término pasó también por el ámbito económico con un sentido radicalmente distinto al ético-filosófico: preconizado por la economía marginalista se refería a lo que no vale en sí mismo, sino que depende de la tasación que el hombre le asigna mediante el sistema de precios (Cfr. FERRER SANTOS, U. (2010): “Valor”, en GONZÁLEZ, A.L., *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, pp. 1130-1133).

³⁹⁸ Desde una perspectiva fenomenológica, el valor y la virtud hacen referencia a unos mismos contenidos, aunque se diferencian en que el valor se da como aprehensible y la virtud es hábito realizado. Propiamente, en el comportamiento moral no se realizan valores sino acciones o virtudes, sin perjuicio de que la aprehensión del valor requiera ciertas condiciones receptoras de carácter moral en la persona.

lugar efectuar una aproximación al concepto de «valor» con un breve recorrido y una síntesis de su problemática general. Después me ocuparé en concreto de la teoría de los valores scheleriana, de su exposición, comentario y crítica.

La respuesta más superficial a la pregunta acerca del valor la representa el primer A. Meinong³⁹⁹, para quien el valor sería algo subjetivo que se dice de una cosa cuando produce agrado. Pero sucede que este punto de vista de Meinong no puede estar más desenfocado, puesto que soslaya el hecho de que las cosas no son buenas porque agradan, sino que agradan porque son buenas. Dicho con otras palabras, no es el agrado subjetivo el que produce el valor, sino el valor el que provoca el agrado.

Por su parte, Ch. von Ehrenfels se dio cuenta de la insuficiencia de la teoría de Meinong para dar cuenta de los valores ideales tales como la justicia, la sabiduría o la salud perfecta, dado que la tesis del agrado subjetivo suponía un objeto existente. Y es que da la casualidad de que lo que más se valora es precisamente lo que no existe, es decir, esos valores ideales. Así que Ehrenfels concluyó que la nota que define a los valores no es el agrado, sino el deseo. Valiosas serían las cosas deseables, de modo que el valor se configuraría como la simple proyección del deseo subjetivo.

La tesis de Ehrenfels espoleó a Meinong, protagonizando una polémica que dio lugar a que ambos ampliaran sus primitivas concepciones. Meinong admitió que el concepto de valor debía abarcar lo inexistente, ausente o lejano para el sujeto, distinguiendo un «valor de actualidad», por un lado, de un «valor de potencialidad» del objeto ausente, por otro, basado en la conciencia de que, de adquirir actualidad o presencia ante el sujeto, le produciría agrado. Ehrenfels también amplió su tesis: valor no era sólo el ser deseado sino también el ser «deseable».

Ortega y Gasset ha presentado dos objeciones incontestables frente a Ehrenfels. En primer lugar, el ser deseable lleva implícita la posibilidad de ser

³⁹⁹ En A. Meinong hay dos etapas: en una primera etapa se muestra descarnadamente relativista; en la segunda etapa adopta una posición objetivista en relación con los valores, evolucionando hacia posiciones semejantes a las de Brentano, su antiguo maestro.

deseado. Y, en realidad, dicha posibilidad no dice nada acerca del valor de un objeto, pues todo lo que es -e incluso lo que no es- ofrece alguna posibilidad de ser deseado. En segundo término -y ésta quizás sea la objeción que a nuestra investigación más nos interesa-, ser deseable implica un «merecer ser deseado», «ser digno» de ello al margen de todo acto de agrado o deseo por el sujeto. Así que el propio Ehrenfels conduce, con su tesis acerca del valor, a la conclusión opuesta a la que se desprende directamente de su concepción. El valor, lejos de ser de carácter subjetivo, posee una objetividad que va más allá de los actos de agrado o deseo que proceden del sujeto debido a que se trata de una exigencia dimanante del objeto:

«Se nos plantea, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia»⁴⁰⁰.

Como afirmó Julián Marías, en la misma línea que Ortega y Gasset, en realidad y por el carácter subjetivo asignado al valor, ambas teorías son falsas en la medida en que dan lugar a consecuencias peregrinas. En primer lugar, hay cosas desagradables que se perciben fácilmente como valiosas como, por ejemplo, recibir una herida o la muerte por una causa noble; en un segundo orden, hay cosas que se desean con mayor viveza que otras que, sin embargo, son de un valor superior -piénsese, por ejemplo, en el deseo del alumno de entregarse a sus distracciones antes de ponerse a estudiar concienzudamente un examen. Así que se puede concluir que el valor es objetivo y fundado en la realidad de las cosas, de modo que la persona no crea los valores sino simplemente los descubre:

⁴⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, J. (1961): “¿Qué son los valores?”, *Obras completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., Revista de Occidente, nº IV, octubre 1923], p. 327.

«La valoración es independiente de nuestro agrado y de nuestro deseo. No es nada subjetivo, sino objetivo y fundado en la realidad de las cosas. Las palabras agradable y deseable tienen, aparte del sentido de lo que agrada o se desea, otro más interesante aquí: lo que merece ser deseado. Este merecimiento es algo que pertenece a la cosa, es una dignidad que la cosa tiene en sí, aparte de mi valoración. Valorar no es dar valor, sino reconocer el que la cosa tiene»⁴⁰¹.

J. M. Méndez ha efectuado una reflexión más incisiva, aún si cabe, en contra del subjetivismo relativista. En último término, el subjetivismo implica erigir al hombre como fuente última de los valores. Mas si cada hombre resulta ser el origen de los valores, se colige que, ante un mismo hecho, la valoración será buena o mala en función de la persona que efectúe la valoración. Así que al final se impone la ley del más fuerte, aquel que puede imponer su voluntad a los demás estableciendo las leyes de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. En definitiva, el subjetivismo no es sino la institucionalización de la violencia y de la barbarie:

«Las bombas de Hiroshima y Nagasaki, o las cámaras de gas de Belsen y Dachau, fueron sin duda buenas y valiosas en la opinión de quienes las emplearon. Y, sin duda, también malas y antivaliosas en la opinión de quienes las sufrieron (...) Relativizar el valor es lo mismo que absolutizar la violencia y la barbarie. Por eso el único pensador relativista coherente es Nietzsche»⁴⁰².

Desde una óptica fenomenológica, el valor se presenta como una cualidad de las cosas por la que éstas reciben el nombre de «bienes». El bien se puede concebir, desde esta posición, como la cosa portadora del valor. Mas el valor

⁴⁰¹ MARÍAS, J. (1973): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., 1941], p. 407.

⁴⁰² MÉNDEZ, J.M. (1978): *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid, p. 288.

como cualidad no posee un carácter real, si por real entendemos las cualidades primarias y secundarias de los sentidos, tales como la forma, el movimiento o el color. Todo lo contrario, el valor tiene un carácter «irreal» o, si se prefiere, «ideal», lo que significa que, yendo aún más lejos en su caracterización, su aprehensión no tiene lugar por un acto de los sentidos ni de la razón, sino del corazón⁴⁰³. Eso es lo que se quiere decir cuando se asevera que los valores no son propiamente materia del entendimiento, sino de la estimación.

Por lo tanto, el reconocimiento de la objetividad del valor, incuestionada por Ortega y Gasset, no quiere decir que los valores sean «cosas», es decir, realidades. Usando una terminología con la que coincide J. Marías, Ortega y Gasset, notablemente influido por Scheler⁴⁰⁴, califica los valores de «cualidades irreales residentes en las cosas»⁴⁰⁵. No quiere tampoco eso decir que los valores no pertenezcan al mundo de los objetos. Pues éste no se compone sólo de cosas sino también de valores. Ortega y Gasset coincide con Scheler en la atribución a los valores de una dimensión constitutiva del mundo.

Como Scheler, Ortega también se rebela frente a la estrechez de miras del positivismo dogmático, que excluye del rango de fenómeno a todo lo que no se da en una percepción sensible. Del mismo modo que la existencia de los números hace naufragar al positivismo dogmático -en la medida en que no suponen una percepción sensible, sino intelectual, y de carácter no menos inmediato-, la

⁴⁰³ La aprehensión sentimental del valor revela unos caracteres distintivos comúnmente admitidos, a saber: a) los valores poseen una “polaridad”, esto es, son positivos o negativos, a diferencia del carácter de positividad o de privación de las cosas; b) los valores poseen una “jerarquía objetiva”, es decir, hay valores superiores e inferiores, desde los valores útiles (capaz-incapaz, abundante-escaso), pasando por los valores vitales (fuerte-débil, sano-enfermo, selecto-vulgar), los valores estéticos (bello-feo, elegante-inelegante) y los valores intelectuales (verdad-error, evidente-probable), hasta los valores morales (bueno-malo, justo-injusto), y los valores religiosos (santo-profano); c) los valores tienen una “materia”, un contenido peculiar que los distingue e individualiza y que provoca una reacción peculiar como, por ejemplo, veneración ante lo religioso, respeto ante lo bueno o agrado ante lo bello (Cfr. MARÍAS, J., *Op. cit.*, pp. 408-409).

⁴⁰⁴ De hecho, el filósofo español se refiere reiteradamente al alemán en las notas al pie de su exposición acerca de qué son los valores. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Op. cit.*, pp. 327 (1), 328 (1), 333 (1).

⁴⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Op. cit.*, p. 328.

«Estimativa» o «ciencia de los valores»⁴⁰⁶, como gusta denominarla Ortega y Gasset, lleva también consigo un sistema de verdades evidentes e invariables cuya percepción inmediata no es de carácter sensible. Los valores, a diferencia de los números, no se entienden sino que se sienten, sólo cabe estimarlos o desestimarlos. Como el ver o el entender, el «estimar» constituye una función psíquica real, una facultad -la facultad estimativa, aunque no en el sentido estricto de las facultades como principios próximos de operaciones-, por medio de la cual se opera la percepción sentimental de los valores. Sólo en el sentido, admitido también por Zubiri⁴⁰⁷, de que los valores no se hacen patentes sino en cuanto existen sujetos dotados de la facultad estimativa, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor.

La frontal oposición entre el positivismo dogmático y la fenomenología fue también tematizada por Ortega y Gasset de forma magistral a propósito del fallecimiento de Scheler. Así como la fenomenología se caracteriza por su incansable búsqueda de sentido, para el positivismo la pregunta por el sentido es improcedente. Bastaría con que el mundo y sus cosas tuvieran un modo de ser para que poseyeran también un sentido. No obstante, para el positivismo ninguna cosa tiene un ser, sino que el mundo aparece configurado por una serie de hechos. Unos hechos que no cuentan con un poso firme y constante en el mundo, sino que lo único constante que admiten es el cambio, la incesante mudanza. Por eso, el positivista es para Ortega y Gasset un funambulista. El positivismo encierra un gran contrasentido, pues del caos azaroso y sin sentido del constante cambio emergen unas leyes científicas que, paradójicamente, se cumplen inexorablemente. Estas leyes científicas, nacidas de hechos coincidentes, permiten así hacer exactas previsiones y construir máquinas para hacer más cómodo un mundo inhóspito que había sido antes vaciado de sentido. Por eso, el utilismo, según Ortega y Gasset, compensa al positivista funambulista sirviéndole de balancín.

⁴⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Op. cit.*, p. 331.

⁴⁰⁷ Cfr. ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, p. 384.

Frente al soborno «por el plato de lentejas de la técnica, de la economía, del dominio de la materia»⁴⁰⁸, Ortega y Gasset ensalzó en primer lugar a Husserl, como responsable de que el mundo comenzase a rezumar sentido de nuevo por todas partes. La fenomenología era reconocida por el mismo filósofo español como la heredera del afán sempiterno de la filosofía: la aprehensión de las esencias. Pero, aun si cabe, las palabras dedicadas a Scheler fueron todavía más expresivas al atribuirle el título de pensador por excelencia de su época y de «Adán del nuevo Paraíso» que la nueva fenomenología, que derramaba esencias y sentido, había creado:

«El afán sempiterno de la filosofía –la aprehensión de esencias- se lograba, por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla. Fácil es comprender la embriaguez del primero que usó esta nueva óptica. Todo en su derredor se henchía de sentido, todo era esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante. El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia»⁴⁰⁹.

El elogio dirigido a Scheler por uno de los grandes filósofos españoles del siglo XX sirve para destacar la relevancia de su teoría del valor. Cualquier aproximación a la Axiología debe partir del sistema scheleriano dado que su influencia se ha dejado sentir no sólo en otros excelentes fenomenólogos, -especialmente, en Hildebrand-, sino incluso, como se acaba de exponer, en la consideración de la teoría los valores -o estimativa- de Ortega y Gasset. De modo que a continuación trataré de salvar la dificultad que presenta la falta de sistematización en el pensamiento scheleriano para pergeñar su teoría de los valores del modo más ordenado posible. Para eso partiré de los conceptos de «valor» y «bien», y una vez precisado el sentido de ambos términos y explicadas

⁴⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, J. (1983): “Max Scheler. Un embriagado de esencias”, *Obras completas*, t. IV, Alianza, Madrid [1ª ed., Revista de Occidente, junio 1928], p. 509.

⁴⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Op. cit.*, p. 510.

sus relaciones en Scheler, ofreceré las clasificaciones formal y material de los valores propuestas por él con el fin de completar la exposición de su teoría de los valores. Así mismo, me referiré a las objeciones formuladas a la teoría de Scheler, coincidentes en gran medida pese a proceder de diversos autores.

Se debe distinguir, según Scheler, entre los «bienes», como «cosas de valor», y los «valores de la cosa», esto es, los puros valores que «pertenecen» a las cosas. Constituye una particularidad muy significativa de su Axiología el hecho de estar fundados los bienes, no sobre la cosa, sino sobre los valores adherentes a ella formando una unidad esencial. Por eso, la cosa sobre la que se deposita un valor de un modo fortuito no es propiamente un bien, sino un «objeto» como cosa en cuanto término de una referencia.

El valor es objetivo en el bien que le sirve de soporte, adquiriendo así la categoría de «real». Los valores, como cualidades objetivas, poseen como nota esencial el ser dados primitiva y únicamente en el percibir sentimental de algo. Pero Scheler advierte que esta afirmación no debe llevar a pensar que los valores existan en la medida en que sean o puedan ser sentidos. Su carácter objetivo reside en que la hipotética desaparición del percibir sentimental no anularía el ser del valor⁴¹⁰. Sin embargo, las cualidades valiosas como tales son consideradas por Scheler «objetos ideales»:

«En los bienes es donde únicamente los valores se hacen "reales". No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es objetivo el valor (lo es siempre) y al mismo tiempo real. Con cada nuevo bien se produce un verdadero aumento de valor en el mundo real»⁴¹¹.

Se ha visto un cierto platonismo⁴¹² en Scheler, que se aprecia al intentar preservar una esfera de objetos ideales, los valores, del devenir del mundo de los

⁴¹⁰ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 345.

⁴¹¹ SCHELER, M., *ET*, p. 67.

⁴¹² Cfr. FINANCE, J. (1966): *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, pp. 81-84.

bienes. El mundo de las ideas platónico se convierte ahora en el mundo de los valores scheleriano. Cuando se atribuye la cualidad de «bella» a una obra de arte, dicha obra sería el soporte material de la belleza como cualidad valiosa. Frente a la teoría empírica del valor, que lo concibe como una «relación» entre el hombre y el objeto consistente en la vivencia de un placer o un displacer, Scheler cataloga los valores como auténticas cualidades de las cosas. Ahora bien, a diferencia de Platón, Scheler no admite la existencia de «la belleza» como objeto sustantivo ideal, sino tan sólo como cualidad que constituye un bien en unión esencial con la cosa:

«Si se quieren, pues, subsumir los valores, en general, bajo alguna categoría, deberá llamárseles *cualidades*, mas no relaciones»⁴¹³.

El matiz valioso de un objeto es lo más primario que se percibe del mismo⁴¹⁴. Antes que el conocimiento pleno de la cosa portadora del valor se hace posible el conocimiento de éste por razón del carácter sentimental del valor y la inmediatez de su percepción:

«Nos parece, pues, que el matiz valioso de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más primario que nos llega de aquel objeto (...). Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto. En toda aprehensión de un ambiente, por ejemplo, captamos primeramente y de un modo simultáneo el todo sin analizar todavía y, dentro de ese todo, su valor»⁴¹⁵.

⁴¹³ SCHELER, M., *ET*, p. 342.

⁴¹⁴ Se debe advertir que la percepción natural de los valores, previa a la de las cosas, no conlleva la intuición de la cualidad pura del valor. Lo que Scheler sostiene es que dicha percepción natural de los valores alcanza únicamente hasta donde permite reconocer en la cosa el carácter de bien de una especie determinada y dentro de una cierta jerarquía de valores.

⁴¹⁵ SCHELER, M., *ET*, p. 64.

Avanzando un paso más, Scheler cree haber demostrado que los valores no son propiedades de las cosas originalmente. Los valores se caracterizan por ser dados intuitivamente representando un dominio propio de objetos independiente del mundo de bienes en el que se manifiestan. Según el fenomenólogo muniqués, la independencia entre el ser de las cosas y el ser de los valores se revela en el momento mismo de captación del valor, en la medida en que el valor de una cosa es dado claramente sin estar dado aún el depositario del mismo:

«Ni la percepción del valor, ni el grado de la adecuación, ni la evidencia (adecuación en su sentido pleno más evidencia es el "estar dado por sí mismo" de aquel valor) se muestra dependiente de la percepción de los depositarios de aquellos valores»⁴¹⁶.

Esta afirmación aparentemente verdadera es, sin embargo, ciertamente discutible. No son muy afortunados, a mi entender, los ejemplos que pone Scheler para ilustrar su tesis. Porque afirmar que un hombre nos resulta agradable o repulsivo sin que se pueda indicar en qué reside, no es completamente exacto. Se conoce perfectamente que el agrado o repulsión proceden de un hombre, sin perjuicio de que en una primera fase de la captación de valores no puedan conceptualizarse aún sus razones. El propio Scheler ha indicado que la percepción sentimental de los valores⁴¹⁷ se puede producir como función intencional del sentir, de un modo meramente pasivo y anterior al acto reflexivo que tematiza los valores, lo que no quiere decir que el valor no esté dado aún. De modo similar, la percepción difusa del depositario del valor no quiere decir que no esté dado aún, sino sencillamente que todavía no se ha conceptualizado el

⁴¹⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 63.

⁴¹⁷ Cfr. Capítulo III, epígrafe 2: "La percepción axiológica".

origen preciso o las características peculiares que motivan la percepción sentimental del valor.

La tesis scheleriana de la independencia del mundo de los valores respecto del de los bienes parece no estar suficientemente justificada. El posible error en que incurre Scheler es, a mi juicio, el de deducir sin más, de las diferentes vías por las que discurre el conocimiento de los valores –vía sentimental-, y el de los objetos o cosas –vía racional-, una diferencia de plano entre el mundo de los valores y el mundo de los bienes. Quizás por las propias limitaciones del método fenomenológico⁴¹⁸ se produce la confusión del plano gnoseológico con el plano metafísico, de modo que, de una cierta independencia entre los procesos de captación de valores y los de percepción de cosas, Scheler concluye un tanto precipitadamente, debido a la extensión de la independencia gnoseológica a la ontológica, con la afirmación tajante de la independencia del mundo de los valores respecto al mundo de los bienes. De este modo, el mundo de los valores queda en una difícil posición teórica, sin justificación ni fundamento ontológico.

En este sentido, J. Finance sostiene que la noción de valor se hace especialmente difícil de fijar cuando se rechaza su identificación con la noción clásica de bien. Se alega para justificar esta distinción que el concepto de valor no sólo incluye el bien, sino también lo verdadero o lo bello. Sin embargo, desde una perspectiva tomista, como la de J. Finance, lo verdadero sólo posee valor en cuanto está comprendido en el bien por la convertibilidad recíproca de los trascendentales. ¿Supondría esto declarar superflua la noción de valor? Parece que no, pues aunque la solución más sencilla consistiría en llamar valor a la *bonitas* o *bonum formale* de los escolásticos y denominar bien al *bonum materiale* o sujeto ontológico de la *bonitas*, el valor, aun siendo menos concreto que el *bonum*, es menos abstracto que la *bonitas*:

«Podemos ver una prueba en el hecho de que los contemporáneos hablan más gustosamente de "valores" que los escolásticos de *bonitates*. La

⁴¹⁸ Cfr. Capítulo I, epígrafe 2: “El método fenomenológico aplicado a la Ética”.

bonitas es el aspecto formal del *bonum*, y casi sólo se siente la necesidad de hablar de ella en plural cuando se trata de distinguir, en un mismo *bonum*, varias formalidades. Para los contemporáneos, por el contrario, los "bienes" son realizaciones, encarnaciones, participaciones de los valores. Es, en suma, la diferencia que separa la óptica de Platón de la de Aristóteles. De hecho, existe, en muchas filosofías de los valores (en Hartmann y Scheler, sobre todo), una buena dosis de platonismo»⁴¹⁹.

La falta de fundamentación metafísica de la teoría de los valores de Scheler, fruto de las limitaciones propias del método fenomenológico, la ha puesto de manifiesto también Zubiri. Frente a la conocida definición scheleriana del bien como cosa-soporte de los valores, el filósofo español sostiene exactamente lo contrario, es decir, que la cosa es la raíz, la fuente de los valores. La objetividad de los valores no implica el aislamiento del valor, sino que, como muestra Zubiri, todo valor supone un sujeto ante quien ese valor es objetivo. Así que la objetividad de los valores pende esencialmente de una subjetividad -sin que ésta absorba aquella- y ambas, a la vez, de la estructura de una realidad de la que la misma objetividad recibe su fundamento. Por ese motivo, la justificación del valor no puede hallarse sino en la dimensión de la bondad, de que las cosas sean real y efectivamente buenas, de la realidad buena.

La objetividad de los valores supone que sean estimables por sí mismos, en la medida en que constituyen el correlato objetivo de una estimación, de modo que no es la estimación la que hace valiosas las cosas, sino que el valor de las cosas es lo que hace posible la estimación. Pero la tesis de la objetividad de los valores no es, según Zubiri, suficientemente radical si se considera a las cosas como un mero soporte físico de los valores. Es preciso ir más allá de la objetividad hasta alcanzar la realidad humana. Así pues, la realidad es la fuente real y efectiva de los valores. No es que la realidad posea unas cualidades denominadas valores, sino que los valores reciben su fundamento dentro de la esfera del hombre y en cuanto forma de posibilidad humana:

⁴¹⁹ FINANCE, J. (1966): *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, pp. 83-84.

«Eso que como correlato de una fruición llamamos valor pende constitutivamente de la realidad como bien. Y esto es verdad no solamente por parte de las cosas sino a la vez por parte del valor en tanto que valor. La realidad no posee unos atributos llamados valores; hay cosas valiosas dentro de la esfera humana (...). El valor vale como forma de posibilidad humana»⁴²⁰.

En el mismo sentido se ha pronunciado U. Ferrer Santos⁴²¹. Según el catedrático de la Universidad de Murcia, el fundamento de la moralidad no puede agotarse en el valor, pues eso implicaría la supresión de la referencia a la objetividad real, que es sobre la que, en definitiva, se asienta el valor y lo reclama:

«El bien moral que vincula a mi libertad (ob-ligándome) para que no mienta, por ejemplo, se funda, no simplemente en el valor de la veracidad, sino más radicalmente en la objetividad de aquello que resulta falseado con la mentira»⁴²².

El mundo ideal de los valores scheleriano queda sin una auténtica justificación y, por lo tanto, flota suspendido en el vacío. Si San Agustín desplazó el mundo de las ideas platónico a la mente divina, Scheler reubicó el mundo de las ideas en el mundo de los valores, independiente del mundo de los bienes. Pero la teoría de los valores de Scheler ha resultado también, a juicio de Marías, insuficiente para dar cuenta de un modo radical del fenómeno del valor.

⁴²⁰ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, pp. 383-384.

⁴²¹ “En último término, lo que es estimado es el bien real, y el valor es la valía o cualidad de bien por la que se lo reconoce” (FERRER SANTOS, U. (2010): *El principio antropológico de la Ética*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, p. 111).

⁴²² FERRER SANTOS, U. (1997): *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia, p. 280.

Y es que el conocimiento intuitivo de esencias del que hace gala no ofrece ni la sistemática ni la fundamentación metafísica necesaria:

«Y esta es la gran falla de Scheler. Su pensamiento, tan agudo y claro, no es metafísico en sentido estricto. Y, además, esto tiene la consecuencia de que carece de unidad sistemática. Sus visiones geniales iluminan diferentes zonas de la realidad; pero le falta una coherencia superior, que exige el saber filosófico. La verdad filosófica aparece en la forma de sistema, en que cada una de las verdades está siendo sustentada por las demás»⁴²³.

¿Cómo podría salvarse la abismal dificultad que ofrece la teoría de los valores de Scheler en torno a su fundamento metafísico? ¿Se podría atisbar aquí algún tipo de solución agustiniana? Antes de tratar de dar respuesta a esta cuestión me referiré a las clasificaciones formal y material de los valores en Scheler con el fin de completar la presentación de su teoría de los valores y por cuanto la solución que ofreceré va a estar en relación con la segunda de las clasificaciones mencionadas.

Scheler distingue dos órdenes en la clasificación de los valores. Por un lado, el orden puramente material de los valores; por otro, el orden formal de los valores determinado con arreglo a sus depositarios esenciales⁴²⁴. En este último sentido formal, resultarían las siguientes clasificaciones independientes entre sí, con expresión en cada una del valor formalmente más alto:

a) Los «valores de persona», aquellos que pertenecen inmediatamente a la persona misma, y los «valores de la virtud», son esencialmente más altos que los valores de cosas presentados en los bienes materiales (de goce y utilidad), en los bienes vitalmente valiosos (bienes económicos) y en los bienes espirituales (los bienes culturales, como la ciencia o el arte).

⁴²³ MARÍAS, J., *Op. cit.*, p. 411.

⁴²⁴ Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 167-173.

b) Los actos de realización de un «valor extraño» poseen una altura superior a los de realización de un «valor propio», clasificación independiente de la anterior y que se refiere a los actos de realización de los valores, no a la aprehensión de éstos.

c) Los «valores de los actos», como depositarios de valores -actos de conocimiento, actos de amor o de odio y actos de la voluntad-, son más altos que los «valores de funciones» (ver, oír o sentir), y ambos más altos que los «valores de reacciones de respuesta» (alegrarse, compadecerse).

d) Los «valores de la disposición de ánimo» y los «valores de la acción» -depositados tanto en la intención, como en el propósito, la decisión y la ejecución-, como valores morales, pertenecen a una altura superior que los «valores del éxito».

e) Los «valores de la intención», es decir, de las vivencias intencionales, son más altos que los «valores de estados» como son los estados afectivos sensibles y corporales.

f) Los «valores de fundamento», en toda comunión de personas, son más altos que los «valores de la forma» en que se hallan unidos, y éstos, a su vez, se encuentran a una altura superior a los «valores de la relación» vivida por esas personas en esa forma. Por ejemplo, el matrimonio es la forma, las personas su fundamento y la relación vivida dentro de la forma la depositaria de los valores de relación. En este sentido, todas las comunidades serían susceptibles de ser depositarias morales de valores.

g) Los «valores individuales», aquellos que constituyen valores de la individualidad propia o extraña, y los «valores colectivos», es decir, los que pertenecen a alguien como miembro o representante de una determinada profesión o clase social, también suponen relaciones aprióricas de valor. Aunque Scheler no explicita cuáles son ellas, cabe interpretar la superioridad de los primeros respecto a los segundos, ya que éste es el criterio que sigue en el resto de las clasificaciones.

h) Los «valores por sí mismos», que poseen su carácter de valor con independencia de otros valores, son superiores a los «valores por referencia», esto es, aquellos que requieren una referencia fenoménica esencial a otros valores. Scheler advierte que no se debe confundir el «valor simbólico» -por ejemplo, la bandera o las cosas sagradas sacramentales-, como especie de valor por referencia, con los «símbolos de valor» -por ejemplo, un cheque-, porque el auténtico valor simbólico es depositario de unos valores independientes de las cosas simbolizadas. Tampoco se deben confundir los «valores técnicos», como valores por referencia, como por ejemplo el valor de lo «útil», valor por referencia en relación con el valor de lo agradable, auténtico valor por sí mismo, de las cosas que funcionan como simples medios en la producción causal de bienes.

De mayor relevancia que la clasificación formal de los valores confiesa Scheler que lo es la clasificación material de los valores, aquella que supone una ordenación jerárquica entre las modalidades de valor. No obstante, advierte que la que ofrece en su *Ética*⁴²⁵ debe servir única y exclusivamente como ejemplo de la clase de jerarquía entre los valores. Como se verá seguidamente, dicha ordenación no pasaría de ser una clasificación caprichosa si no estuviera respaldada por unos criterios *a priori* que pasará también a exponer.

Por lo que respecta a la clasificación material u ordenación jerárquica de las modalidades de valor como sistemas de cualidades de los valores materiales, aplicable también a los bienes por dichos valores constituidos, de menor a mayor altura sería la siguiente:

1º) La serie de lo agradable y lo desagradable, valores sensibles, correspondientes a la función del percibir afectivo sensible y los estados afectivos de los sentimientos sensibles (placer y dolor sensibles). Scheler advierte con gran agudeza el hecho de que, aunque un mismo proceso pueda ser agradable para una persona y desagradable para otra, la diferencia misma entre los valores de lo agradable y lo desagradable es siempre una diferencia absoluta.

⁴²⁵ SCHELER, M., *ET*, pp. 173-179.

2º) La modalidad de lo noble y vulgar: los valores vitales están comprendidos entre dicha antítesis, correspondientes al percibir afectivo vital y a los estados del sentimiento vital -tales como salud o enfermedad, agotado o vigoroso, decadente o ascendente-, respecto a los cuales destacan los valores por referencia, técnicos y simbólicos, relacionados con el bienestar.

3º) El reino de los valores espirituales, aprehendidos por funciones del percibir sentimental espiritual y por los actos de preferir, amar y odiar espirituales, diferentes de los anteriores no sólo fenomenológicamente sino también por sus leyes peculiares, irreductibles a las biológicas. Dentro de esta modalidad, Scheler distingue, a su vez, las clases siguientes, ordenadas jerárquicamente de menor a mayor altura de valor: 1º Lo bello y lo feo, así como el reino completo de los valores estéticos; 2º Lo justo y lo injusto, valores jurídicos que constituyen el fundamento de la idea del orden del derecho objetivo y de toda legislación positiva, del Estado y de toda comunidad de vida; 3º Los valores del puro conocimiento de la verdad, propios de la Filosofía, que, a diferencia de la ciencia positiva, no va guiada por el afán de dominar los fenómenos. Así pues, los valores de la ciencia serían valores por referencia a los valores del conocimiento, como son también valores por referencia a los valores espirituales en general los valores de la cultura, que se encuentran en los bienes, tales como obras de arte, instituciones científicas o leyes positivas. Los valores espirituales se diferencian esencialmente de los anteriores por el hecho de aparecer inmediatamente en sus correlatos sentimentales de estado -tales como la alegría o tristeza espirituales-, independientes del «yo» como reflejo del cuerpo de la persona, variando en función de los objetos mismos con independencia de los cambios en la esfera del sentimiento vital, cuyos valores deben sacrificarse a aquellos.

4º) En la cúspide de la clasificación material de las modalidades de valor aparece la serie de valores comprendida entre lo santo y lo profano. Scheler señala que no debe confundirse esta modalidad con lo comúnmente admitido como santo: desde personas, pasando por instituciones hasta llegar al concepto

más puro de Dios. Recuerda que estas cuestiones pertenecerían a la problemática de la existencia de bienes positivos de esta clase de valores, pero no corresponderían a la teoría apriorística de los valores. En realidad, Scheler se refiere no a una clase definible de objetos, sino a cada objeto en su esfera absoluta. Por eso afirma que todos los demás valores son dados como símbolos de los valores de lo santo –piénsese, por ejemplo, en el valor simbólico de los sacramentos. La aprehensión de dichos valores tiene lugar en virtud de una determinada clase de amor esencialmente dirigido a personas, en la medida en que el valor por sí mismo en la esfera de los valores de lo santo es esencialmente un valor de personas, siendo característicos de ellos sentimientos tales como los de felicidad o desesperación, y reacciones tales como la fe, la incredulidad o la adoración.

El valor ético, el criterio moral de bondad, aparece *a tergo*, es decir, no directamente pretendido como objeto –lo contrario sería incurrir en fariseísmo moral-, en la acción personal respetuosa con la jerarquía objetiva de los valores⁴²⁶. Dicha ordenación jerárquica, lejos de ser arbitraria, se justifica por Scheler⁴²⁷ en virtud de los siguientes principios:

I) Fundamentación: son más elevados los valores en los que se fundamentan otros, por ejemplo, el valor vital sobre el valor de lo agradable. A su vez, el valor vital está fundado en el valor espiritual, por cuanto la vida posee un valor merced a que hay valores espirituales y actos espirituales que los aprehenden al margen de todo condicionamiento vital. La vida no poseería ningún valor si todos los valores fueran relativos a la misma. Por encima de todos los valores, la relación de fundamentación alcanza su último y más profundo escalón respecto al valor de un espíritu personal infinito y del universo de valores que se halla ante él.

II) Satisfacción: también son más altos aquellos valores a los que se debe una satisfacción más profunda, entendida la satisfacción como la vivencia del

⁴²⁶ Cfr. Capítulo I, epígrafe 2: “El método fenomenológico aplicado a la Ética”.

⁴²⁷ Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp.151-167.

cumplimiento del valor, es decir, cumplimiento de la intención de un valor mediante la aparición de éste. La profundidad hace más bien referencia a una percepción sentimental del valor independiente de la percepción sentimental de otro valor y de la satisfacción unida a él. Así, por ejemplo, sólo cuando la satisfacción alcanza al núcleo central de la persona satisfacen plenamente otros valores inferiores de tipo sensitivo o superficial. De hecho, Scheler identifica el ansia incansable de valores de lo agradable como un síntoma de insatisfacción en lo tocante al núcleo personal y espiritual del hombre.

III) Duración: son más altos los valores que presentan duración y permanencia sobre los efímeros, siendo duradero aquel valor que tiene en sí la característica fenoménica de poder existir a lo largo del tiempo, al margen del tiempo de existencia de su depositario objetivo. Los valores inferiores son valores esencialmente fugaces, mientras que los valores superiores son los valores eternos, independientemente de la constitución psicofísica de quien los percibe.

IV) Relatividad: el valor más alto es el valor menos relativo y más próximo al valor absoluto. Los valores más elevados son los que no presentan dependencia de una disposición orgánica determinada, como sucede con los valores morales. En este sentido, son valores absolutos aquellos que se dan en el sentir puro –preferir, amar-, independientemente de la esencia de la sensibilidad y de la vida en sus leyes funcionales. Dichos valores son superiores a los valores relativos, como lo son los valores de lo agradable y lo vital, dependientes de una constitución orgánica determinada. Así, por ejemplo, el valor de lo agradable no puede existir para un ser que no tenga sentimientos sensibles. Puede ser comprendido en un puro sentir, pero no puede ser percibido sentimentalmente.

V) Extensión y divisibilidad: es más alto el valor cuando el bien al que está asociado no necesita ser dividido para que varias personas puedan participar de él como, por ejemplo, el valor estético frente al valor hedónico de un alimento. Los valores de lo agradable-sensible son esencialmente extensos, de lo que se derivan conflictos de intereses respecto a su realización y goce. Así que

dichos valores inferiores esencialmente separan a los individuos que los sienten. Por el contrario, nada unifica más a las personas que los valores espirituales, comunicables ilimitadamente y, particularmente, la adoración vinculada a los valores de lo santo.

En suma, de la aplicación de los anteriores criterios resultarían, como valores más bajos, los hedónicos y vitales, siendo superiores los espirituales y religiosos. Como señala U. Ferrer Santos⁴²⁸, la diferencia fundamental entre los primeros y los segundos reside en el modo de aprehensión: mientras los hedónicos y vitales están condicionados orgánicamente en su aprehensión, los espirituales y religiosos son dados en un sentir puro. Se puede comprender, desde esta perspectiva, la relevancia de abrir los ojos del espíritu a la percepción de los valores más altos.

Una vez expuestas las clasificaciones de los valores schelerianas queda por responder la cuestión fundamental que planteaba la teoría de los valores de Scheler y que ha motivado las críticas de los autores mencionados: la falta de fundamentación metafísica de la independencia o aprioridad del mundo de los valores respecto del de los bienes, e incluso la primordialidad del primero en relación con el segundo. Creo que una posible respuesta debe partir de la propia caracterización fenomenológica que Scheler efectúa de los valores de lo santo. Como se ha tenido ocasión de examinar, el filósofo alemán refiere el valor de lo santo a un valor de personas. Afirma también que lo relativo al concepto puro de Dios quedaría fuera de una teoría apriorística de los valores. Sin embargo, en otros lugares de su obra, Scheler hace referencia directa a Dios como fuente y fin del reino de lo amable⁴²⁹. En efecto, cuando disecciona las características fenomenológicas del amor y se da cuenta de que forma parte de su esencia el ser infinito, se ve obligado a reconocer que un amor infinito precisa de un término

⁴²⁸ Cfr. FERRER SANTOS, U. (2007): "El lugar de Scheler en la fenomenología", en VV.AA, *Historia universal del pensamiento filosófico (V)*, Liber, Bilbao, p. 106.

⁴²⁹ Cfr. SCHELER, M., *OA*, p. 49.

infinito, que no puede ser otro que Dios. Incluso preconiza, como aspiración suprema del hombre, llegar a amar las cosas tal como Dios las ama:

«Y lo supremo a que el hombre puede aspirar es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama»⁴³⁰.

Puesto que el correlato objetivo del movimiento del amor es el ser-más-alto posible de lo valioso, aunque en su *Ética* Scheler pretendiese alejar la problemática del fundamento divino del reino de los valores, en *Ordo amoris* reconocerá más tarde su carácter fundante. De modo que cabe preguntarse si la inversión que se produce respecto al mundo de los bienes, apareciendo como básico el mundo de los valores, no resulta contradictoria con su propio sistema.

Scheler formuló su teoría de los valores de un modo absolutamente original, constituyendo su más reconocida aportación a la Filosofía. La autenticidad de su teoría hace muy difícil –por no decir imposible– rastrear en ella otra huella que no sea la propia, naturalmente, fruto de la inspiración fenomenológica iniciada por Husserl. Se debe reconocer el acierto de Scheler al mostrar que en la constitución esencial del bien interviene de manera protagonista el valor. Ahora bien, al invertir los términos de la relación valor-bien, haciendo depender el bien del valor, dejó el mundo de los valores sin un fundamento metafísico. La búsqueda de dicho fundamento lleva a afirmar que no es que el valor determine una categoría de bienes, sino que de los bienes se desprenden toda una serie de valores característicos asentados en sus propiedades reales.

Scheler incurriría en una cierta contradicción al situar en *Ordo amoris* a «Dios» como fuente y fin del reino de lo amable, mientras que en la *Ética* se refiere al carácter fundante del «valor de un espíritu personal e infinito». Desde una perspectiva agustiniana, resultaría imposible atribuir a Dios la categoría predicativa de valor, puesto que la absoluta unidad, integridad y simplicidad de Él impide toda división entre sujeto y predicado. Pero si se siguiese a pies

⁴³⁰ SCHELER, M., *OA*, p. 22.

juntillas la teoría del valor scheleriana se plantearían la siguientes dificultades: ¿Existiría una cualidad valiosa, el valor divino, constituyente de Dios como «cosa» o sustancia infinita? ¿O bien Dios se identificaría en Scheler con el «valor» de un espíritu personal e infinito? Y es que el siguiente texto de la *Ética* de Scheler se puede interpretar en el sentido de un panteísmo, como aparece en su última obra⁴³¹, al no distinguir claramente entre la fundamentación de los valores en Dios y la fundamentación de su ser percibidos en la captación originaria por el espíritu personal e infinito:

«Pero todos los posibles valores se “fundan” en el *valor de un espíritu personal e infinito* y de un “universo de valores” que se halla ante él. Los actos que aprehenden valores son aprehensores de valores absolutamente objetivos, en tanto se realizan “en” él, y los valores sólo son valores absolutos en tanto en cuanto aparecen en esa esfera»⁴³².

La teoría del valor scheleriana sólo puede hacerse inteligible y recibir un fundamento metafísico si se prescinde de la independencia entre el mundo de los valores y el mundo de los bienes. Como ha interpretado O. N. Derisi⁴³³, Scheler es deudor, sin nombrarlo, del concepto de participación de raigambre agustiniana. Todos los valores se «fundan» -como entrecomilla el propio Scheler pero sin conseguir evitar la evocación del concepto de participación-, en el valor de un «espíritu personal e infinito», es decir, de «Dios».

Es ciertamente admisible la existencia de cualidades valiosas, como afirma Scheler, pero no lo es que éstas sean independientes de los bienes. Son precisamente estos, como manifestara Zubiri, la fuente última de los valores. Y

⁴³¹SCHELER, M. (2003): *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires [1ª ed., *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, (1928)].

⁴³² SCHELER, M., *ET*, p. 162.

⁴³³ Cfr. DERISI, O. N. (1979): *Max Scheler: ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid, p. 151.

es, en definitiva, Dios, el sumo Bien⁴³⁴ -no el sumo «Valor»-, el *vere esse* agustiniano, inmutable y eterno, la fuente de todos los demás bienes y de todos los valores⁴³⁵. Dios, como ser personal infinito, es la referencia última del mundo de los valores, y no a la inversa, constituyendo estos aspectos de una realidad infinitamente buena de la que participan todos los bienes y todos los valores, como escribía San Agustín:

«Así verás a Dios, que no es bien de otro bien, sino *Bien de todo bien*»⁴³⁶.

⁴³⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 12, 18.

⁴³⁵ El Doctor de la gracia usa el término “bien” como sinónimo de perfección, de ser. “Dios” es el supremo Bien y el supremo Ser por sí mismo, por su propia naturaleza y esencia. Todos los demás bienes, que lo son por participación, San Agustín los denomina “criatura”, recibiendo su ser y su bien del sumo Bien. El santo de Hipona también distingue entre: a) el ser o bien de las criaturas, las cosas que son “por” Él; y b) el ser de Dios, lo que es “de” Él, es decir, su verdadera naturaleza y esencia (Cfr. SAN AGUSTÍN, *La naturaleza del bien*, 1, 1).

⁴³⁶ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, VIII, 3, 4 (la cursiva es mía).

5. El problema del mal

El problema del mal constituye una de las cuestiones clave de la Filosofía. Así como su solución determinó en San Agustín el abandono definitivo de la secta maniquea y la superación del materialismo -constituyendo uno de los temas más típicos de la doctrina agustiniana⁴³⁷-, la tematización de dicho problema no fue objeto en Scheler de una atención especial. Sólo tangencialmente, al establecer el criterio de «lo bueno» como *ordo amoris*⁴³⁸, se refiere a «lo malo» como transgresión de dicho orden. No debe extrañar esa circunstancia, ya que Scheler pretende inaugurar una nueva etapa en la Ética transformada en Axiología, es decir, en una investigación centrada en los valores como auténticos materiales éticos. Así que, como se ha tenido ocasión de exponer en el epígrafe anterior, el concepto de «bien» ocupa un lugar secundario en Scheler. Y, por propia coherencia sistemática, también el problema del «mal» queda relegado a un lugar secundario tematizado como investigación acerca de su origen⁴³⁹.

Por el contrario, el filósofo español Xavier Zubiri, quien no puede considerarse estrictamente un fenomenólogo dado el carácter absolutamente particular de su filosofía, aunque sí puede decirse que bebe de las fuentes tanto de la fenomenología como de San Agustín, le ha otorgado una consideración especial al problema del mal. Dado que no se debe perder de vista que el objetivo

⁴³⁷ Cfr. GILSON, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, pp. 119-131; GILSON, E. (1969): *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, pp. 185-191; EVANS, G. R. (1982): *Augustine on evil*, CUP, Cambridge, pp. 11-16.

⁴³⁸ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 74.

⁴³⁹ Además de eso, L. Rodríguez Duplá ha mostrado la insuficiencia de la noción de valor para fundamentar la Ética, y, por lo tanto, la imposibilidad de una “Ética de los valores”. Así, por ejemplo, dado que toda Ética de los valores se resuelve en una Ética de la preferencia, la acción mala es aquella que desoye la llamada del valor superior y realiza el valor inferior. Pero si se tiene en cuenta, además, la tesis de la percepción sentimental de los valores, el resultado sería la imposibilidad de explicar la acción moralmente mala desde la Ética de los valores. Porque, o bien el sujeto no accede al valor superior, y obra mal por ignorancia –y, por tanto, sin culpabilidad-, o bien comparecen a su conciencia tanto el valor superior como el inferior, en cuyo caso no puede sino secundar la llamada del valor superior –con lo que la acción resultante sería buena (Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (1992): *Deber y valor*, Tecnos-Universidad Pontificia de Salamanca, p. 244).

del presente trabajo no es realizar una investigación historicista, sino reconstruir la idea misma de la Filosofía, al modo husserliano, entiendo que la doctrina de Zubiri sobre el problema del mal puede servir de síntesis y corolario de las posiciones scheleriana y agustiniana, a las que hace referencia explícitamente para criticarlas. Por lo tanto, una vez expuestas las consideraciones schelerianas acerca del origen del mal, así como recordada la doctrina agustiniana sobre el problema del mal -que Zubiri cita, critica y, en algunas cuestiones, asume-, me dedicaré a la exposición de la doctrina del filósofo español sobre el particular a partir de su crítica a Scheler.

Adoptando una distinción típicamente agustiniana, Scheler trató brevemente el problema del origen del mal moral y del mal físico. Con este fin partió de la noción de la creación divina del mundo típicamente agustiniana, admitiendo expresamente la «caída» como verdad de la razón inseparable del teísmo: sólo así se explicaría que el mundo real conocido sea mucho peor que lo correspondiente a su fundamento. Así mismo, apuntó agudamente el sentido correcto de la inferencia de la esencia y existencia de Dios, en relación con el mundo, con base en la doctrina de San Agustín: no se conoce a Dios como espíritu *in lumine mundi* sino al mundo *in lumine Dei*⁴⁴⁰. En consecuencia, no después del conocimiento de la existencia y la constitución del mundo se infiere la existencia y la esencia de Dios, sino que sólo después de un conocimiento independiente de la existencia y de la esencia de Dios respecto al mundo se concluye que Dios es la *prima causa* del mundo.

Scheler se planteó la relación entre el «mundo real», conocido *a posteriori*, y el «mundo que tenemos que esperar como creación de un Dios todo amor y bondad»⁴⁴¹. Admitiendo que el mundo que cabe esperar no puede ser otro que uno perfectamente bueno y lleno de sentido, y de que en el mundo conocido se halla la imperfección y la maldad, Scheler llega a la conclusión de que la mejor explicación consiste en pensar que el mundo ha ido a parar, por una causa

⁴⁴⁰ Cfr. SCHELER, M. (1940): *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., *Vom Ewigen im Menschen* (1921)] (en adelante *EH*), p. 172.

⁴⁴¹ SCHELER, M., *EH*, p. 231.

libre espiritual, a una constitución distinta de la que se encontraba cuando salió de las manos del Creador. Así es como acepta la doctrina cristiana de la «caída» como una verdad metafísica o verdad de la razón inseparable del teísmo, y no sólo como un principio de la revelación.

El mal sólo puede ser originariamente predicado de actos libres espirituales realizados en rebeldía contra una realidad concebida como buena. Así que el mal es originariamente mal moral. En consecuencia, el mal físico sólo puede ser su consecuencia si se admite un fundamento espiritual del mundo. Según Scheler, una metafísica del valor exacta tiene que partir del principio de que el mal físico del mundo se funda en un poder concentrado del mal, que sólo puede ser atributo esencial de una persona. Ahora bien, no pueden hacerse depender única y exclusivamente del hombre los males del mundo ni, naturalmente, pueden radicar en el fundamento mismo del mundo. Según Scheler tienen lugar en una esfera metafísica intermedia, en virtud de una rebelión libre contra Dios por una persona que tiene poder sobre el mundo con carácter previo a la maldad humana y que ha generado una tendencia de lo superior a lo inferior:

«Un movimiento incontenible de lo superior a lo inferior en valor domina como tendencia este mundo caído, como origen de un mal físico siempre creciente y tentación cada vez más fuerte al mal para las naturalezas espirituales»⁴⁴².

Y es que el filósofo muniqués admite que el mal cósmico es un constituyente necesario del mundo conocido mediante experiencia, junto con el bien cósmico con el que se encuentra entrelazado, en virtud de una causalidad evidente según las leyes naturales que produce la impresión de una inevitabilidad de conflicto trágico.

Así pues, Scheler considera que es también una verdad metafísica –y no sólo un principio de la revelación- la necesidad de redención del mundo y del hombre «caído», en primer término por un acto voluntario de Dios. El hombre

⁴⁴² SCHELER, M., *EH*, p. 248.

sólo puede alcanzar la salvación mediante la redención, esto es, mediante la imprescindible ayuda divina:

«Decía yo: 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 el acontecer del mundo. Un mundo abandonado a sí mismo disminuiría constantemente en valor positivo total, en la medida en que estuviera abandonado a sí mismo (...) Sólo si no inferimos la existencia y la esencia de Dios del mundo, en el que hay dolor y maldad, es decir, del mundo caído, podemos y debemos creer y esperar que los fines de Dios prevalecerán a pesar de esta tendencia universal a la caída y la disminución de valor. Pero sólo por *un* medio: por *redención*»⁴⁴³.

No sólo por las referencias explícitas que Scheler hace a San Agustín, sino también por las implícitas, que recuerdan sobremanera a la filosofía agustiniana, se puede afirmar una evidente influencia del santo de Hipona también en esta cuestión. Por ejemplo, Scheler afirma que la tendencia inmanente del mundo real a la caída incluye, naturalmente, al propio hombre. De modo que un mundo abandonado a sus fuerzas estaría condenado a caer en la nada. La doctrina de la gracia agustiniana se muestra aquí implícita en Scheler en la necesidad proclamada de redención del hombre a través de una «fuerza elevadora» que ayude al hombre a levantarse en su constante caer de rodillas:

«Pero lo dicho muestra, ante todo: 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, si no descienden

⁴⁴³ SCHELER, M., *EH*, pp. 241-242.

libremente sobre él fuerzas superiores que lo elevan siempre nuevamente, cae en la nada»⁴⁴⁴.

Por lo que se refiere a la doctrina de San Agustín acerca del problema del mal, frente a la doctrina maniquea, de raíz mazdeísta, que afirmaba la existencia de dos principios creadores, antitéticos y en eterna lucha -*Ormuz*, el dios del bien o de la luz, y *Ahriman*, el dios del mal o de las tinieblas-, el santo de Hipona reaccionó negando sustancialidad al mal con base en el principio metafísico de la incorruptibilidad divina: si Dios no se puede corromper, entonces tampoco puede recibir ningún daño, así que carece de sentido combate alguno. Todo lo que es, en cuanto creado por Dios, posee también la cualidad de la bondad. Es decir, todo lo que es, es bueno: *quaecumque sunt, bona sunt*⁴⁴⁵. Si las criaturas se corrompen, es precisamente porque participan a la vez de la bondad y del ser, de manera que su corrupción no sólo les quita el bien, sino también el ser.

Estos razonamientos sirven para analizar primordialmente el problema del mal físico. Sin embargo, a San Agustín le interesó sobre todo el problema del mal moral y, pese a que su tratamiento se asiente en un primer momento sobre las mismas bases metafísicas que el mal físico, el mal moral supone la irrupción de un elemento nuevo que le infunde un carácter ineludiblemente positivo. El mal moral o pecado es aquél que depende de la voluntad de la persona, cuya realización supone, en consecuencia, necesariamente un acto de libre voluntad.

Así pues, es cierto que el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente. Pero de lo que se trata aquí no es de la reflexión acerca de la naturaleza del mal físico, sino de la del mal moral, y el Doctor de la gracia dejó bien claro que el mal propiamente dicho era éste, por cuanto procedía de la voluntad humana⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ SCHELER, M., *EH*, p. 257.

⁴⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 12.

⁴⁴⁶ Un examen general de la cuestión de la adecuación del argumento agustiniano del libre albedrío como respuesta a la aporía capital de la teodicea se recoge en ROVIRA, R. (2010): “Si

El pecado o mal moral es el mal propiamente dicho objeto de investigación ética. La raíz última del mal es consecuencia del pecado original cometido por los progenitores, en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios. Ahora bien, la voluntad como facultad de autodeterminación, de donde arranca el pecado, es en sí misma considerada un bien. Por lo que, aunque ontológicamente el mal no es, la voluntad sí es, y por lo tanto, actúa positivamente tanto determinándose hacia el bien como hacia el mal. El mal, para San Agustín, existe positivamente en la voluntad considerada deónticamente cuando se produce un apartamiento de la ley de Dios a través de un acto culpable y responsable. En este sentido, se aprecia en San Agustín una brillante doctrina en torno al concepto de obligación y responsabilidad moral.

El mal moral implica que el hombre subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado: antepone lo efímero y temporal a lo eterno, el mundo a Dios. San Agustín estableció como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes, definiendo el mal en sentido estricto como aquél que procede positivamente de la voluntad del hombre y que supone el abandono de lo mejor. El mal no sería tanto el apetito de naturalezas malas –porque todo lo que es, es bueno-, sino el abandono de las mejores: *iniquitas est desertio meliorum*⁴⁴⁷.

No se debe soslayar el hecho de que, para San Agustín, las cuestiones éticas se inscriben dentro de su preocupación fundamental por el destino del hombre y por la consecución de la felicidad. Sólo la posesión del bien que no puede perderse, esto es, sólo mediante la unión con Dios por amor, puede lograrse dicho objetivo. De modo que los problemas relacionados con el libre

quidem Deus est, unde mala?”, en *Anuario Filosófico*, vol. XLIII/1, Universidad de Navarra, pp. 121-160.

⁴⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *La naturaleza del bien*, XXXIV.

arbitrio de la voluntad y con el pecado suponen un alejamiento de Dios y de su auténtica felicidad.

Éste es el marco en el que Zubiri sitúa también el problema del mal. El discernimiento de los bienes y los males sólo tiene sentido en el contexto de la búsqueda y consecución de la felicidad del hombre. Así lo expone el filósofo español:

«La diferencia entre el bien y el mal se inscribe formalmente por la referencia al bien supremo del hombre en tanto que felicidad. (...) Cuando hablamos de bienes y de males, es en tanto que posibilidades positivas o negativas de una sola posibilidad real y efectivamente apropiada, que es la felicidad»⁴⁴⁸.

En relación con la concepción del mal físico en San Agustín como privación, que ontológicamente, según Zubiri, no tiene más que un carácter negativo, el filósofo español objetó a San Agustín que no hubiese negado absolutamente la existencia del mal físico. El filósofo español entendió que la enfermedad no debe concebirse como un mal físico, sino como una deformidad que amputa unas posibilidades que normalmente competen. Por ejemplo, una dolencia, como mal físico, sería una fuente de propiedades apropiables que no supondrían necesariamente una amputación de la felicidad del hombre. Así que el bien o el mal físicamente considerado sería asumible por el bien o el mal moral, respectivamente, como fuente de posibilidades positivas o negativas en orden a la felicidad del hombre.

Por lo que respecta al mal moral, al concebirlo San Agustín como una voluntad desordenada, Zubiri observó que las cuestiones acerca del carácter

⁴⁴⁸ ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, pp. 395-396.

puramente negativo del mal moral serían insolubles. Por eso construyó su propia teoría acerca del problema del mal sin perjuicio de aceptar, como se verá a continuación con las debidas matizaciones, ciertos principios agustinianos de modo expreso.

Zubiri se separó en un principio de la doctrina de San Agustín del mal como privación, al sostener que el problema del bien y del mal era un problema de realidades. Y es que la estimación como «acto primario y radical en que se presenta la línea de bien»⁴⁴⁹, tiene como fundamento y término objetivo la realidad. Así que, una vez desechada la doctrina agustiniana de la privación como adecuada explicación del mal, Zubiri se plantea la cuestión en referencia, esta vez, a la axiología scheleriana: ¿pueden categorizarse el bien y el mal como valores? Zubiri cree que la posición de Scheler de considerar el valor no sólo irreductible a la realidad sino incluso independiente de ella, es un error. Por eso sostiene que el problema del bien y del mal no puede reducirse a un problema de valores, sino de realidades⁴⁵⁰.

Es cierto, admite Zubiri, que la realidad y el valor son irreductibles: por un lado, la realidad sería condición necesaria pero no suficiente para que haya valor; por otro lado, el valor de una cosa se asienta en las propiedades reales de la misma; de ahí que Zubiri afirme que el valor no es sólo un valor en la cosa, sino un valor *de* la cosa⁴⁵¹. Así que el término formal del acto de estimación no es tanto un valor, como pensaba Scheler, sino una realidad valiosa. El filósofo español ilustra su tesis con el ejemplo de la luz serena:

⁴⁴⁹ ZUBIRI, X. (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, p. 203.

⁴⁵⁰ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 210.

⁴⁵¹ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 214.

«Lo que tenemos presente y sobre lo que formalmente recae el acto de estimación, no es lo sereno en la luz sino la luz serena. No aprehendemos lo sereno junto a lo luminoso sino lo sereno de la luz»⁴⁵².

Para comprender más fácilmente la tesis de Zubiri es conveniente realizar una distinción entre dos clases de propiedades de las cosas cuya atribución da lugar a dos diferentes tipos de predicados: a) los predicados intrínsecos, descriptivos o constitutivos, referentes a propiedades que sirven para conferir su identidad a la cosa; y b) los predicados no-intrínsecos, no-descriptivos o consecutivos, alusivos a propiedades no responsables de la identidad de la cosa que las posee, pero en relación de dependencia esencial respecto a las propiedades de los predicados intrínsecos. Es decir, una modificación o supresión en los predicados constitutivos de la cosa en cuestión conllevaría una modificación o supresión de predicados consecutivos. Así que los predicados de valor formarían parte de este segundo tipo de predicados no-intrínsecos, no-descriptivos o consecutivos de la cosa que, por su relación de dependencia esencial con ella, recibirían el título de valores *de* –y no *en*- la cosa.

Sin embargo, pese a la aparente coherencia de la posición defendida por Zubiri, J. M. Palacios⁴⁵³ ha puesto sobre la mesa una objeción fundamental a la concepción zubiriana del valor y su relación con la realidad fundante. Y es que ¿no puede acaso recaer un acto de estimación sobre estados de cosas, que no son efectivamente reales ni posibles realmente, como por ejemplo el desiderátum de una interminable pervivencia biológica? ¿Los objetos de esa ilusión o fantasía quedarían sustraídos a todo posible acto de estimación? La profundidad y calado de la dificultad planteada por Palacios obliga a efectuar una detallada exposición de la concepción zubiriana del valor y la realidad en relación con el problema del bien y del mal, con el fin de encontrar una solución desde la filosofía del propio Zubiri.

⁴⁵² ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 215.

⁴⁵³ PALACIOS, J.M., (1994): “Zubiri ante el problema del valor”, *Diálogo Filosófico* (30), *Diálogo Filosófico*, Madrid, pp. 407-410.

Una de las aportaciones de primer orden de la Estimativa o Axiología consistió en diferenciar el acto de estimación del acto de mera intelección. No obstante, Zubiri destacó que esa separación no es radical porque, aunque sea cierto que el acto de intelección no envuelve intrínsecamente un acto de estimación, también lo es que el acto de estimación sí envuelve intrínsecamente un acto de intelección. No hay que olvidar que, a diferencia del término formal de la intelección, la nuda realidad, el término formal de la estimación es la realidad valiosa. De modo que el acto de estimación envuelve, no sólo el carácter valioso de la cosa, sino ante todo sus propiedades reales y su carácter de realidad, objeto también, con carácter necesario, de un acto de intelección:

«El valor, decía, es sólo y siempre valor de la realidad; esto es, la realidad está ya presente como tal en el acto de estimación. En esta presencia, la realidad no nos muestra más propiedades o notas suyas; por estar estimada la luz, el físico no descubre en ella más propiedades suyas (...) Sin embargo, por ser término formal de un segundo acto, del acto de estimación, la realidad queda en algo que llamaría *condición*: la realidad queda en condición de estimanda»⁴⁵⁴.

Zubiri señala la diferencia entre «condición» y «propiedad real de la cosa», aplicándola tanto a las cosas como a la voluntad. La condición sólo es real en el sentido de que lo es por la realidad de la cosa. La realidad queda en condición de valiosa como consecuencia del acto de estimación. Ahora bien, la condición no es sólo algo estimado, sino también algo «estimando». El acto de estimar no se correlaciona simplemente con lo estimado, sino que implica un exceso o sobrante espiritual sobre el objeto estimado. Eso no quiere decir que carezca de carácter objetivo. La condición, como aquello en que queda la cosa estimada, pertenece real y objetivamente a ella. En este sentido, la definición

⁴⁵⁴ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 218.

formal de bien se relaciona con el concepto de condición por cuanto el bien no sería otra cosa que la realidad en condición de estimanda:

«la realidad en su condición de estimanda es lo que formalmente constituye el bien (...) El bien es formalmente la realidad en real condición de estimanda»⁴⁵⁵.

Una vez definido el concepto de «bien», queda por determinar el de «valor», así como su relación con aquel. Dada la falta de independencia entre ambas categorías, el valor no es más que la cualidad del bien. Así que, frente a Scheler, el bien no es un mero soporte de valores provenientes de un mundo independiente, sino que es la condición de la realidad en cuanto estimanda. El valor no es *ratio essendi* del bien sino tan sólo *ratio cognoscendi*. Así que el enfoque correcto del problema del bien y del mal no es el que lo coloca bajo el prisma de los valores. El problema del bien y del mal no es un problema de valores, entiende Zubiri, sino de condiciones de lo real: hay realidades de las que se puede afirmar realmente que son de buena o de mala condición.

La dicotomía entre el bien y el mal no es un problema de valores, y tampoco es un problema de la realidad considerada como nuda realidad, sino que es un problema de condición de lo real. La nuda realidad, objeto del acto de intelección, no es buena ni mala, sino que lo que se conoce como bien y mal son cualidades de la condición de lo real. El bien y el mal tampoco deberían ser reducidos a términos tales como «positivo» o «negativo», ya que dichos términos son puramente convencionales, por no decir triviales. El problema del mal atañe, de un modo mucho más profundo, a la condición misma de lo real. Por esa razón, conviene aclarar suficientemente el concepto de «condición».

Entiende Zubiri que lo primero que hay que decir es que todo bien y mal lo es para alguien. Pero ese «para» no debe interpretarse como relatividad -pues en ese caso perdería toda objetividad la cuestión- sino como «respectividad». El bien y el mal son siempre respectivos a un alguien. El concepto de

⁴⁵⁵ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 222.

«respectividad» lo aclara también Zubiri: se trata de la realidad constitutiva de las cosas reales, que son lo que son en función de las demás, de modo que la respectividad no se distingue de la realidad sino que se identifica con ella⁴⁵⁶.

Para precisar el concepto zubiriano de «condición» se debe distinguir entre dos tipos de respectividad: la respectividad de «mera actualización» y la respectividad de «sentido». La primera es la propia de las cosas consideradas en su nuda realidad, o «cosas-realidad». El segundo tipo de respectividad es el de las «cosas-sentido», que se encuentra en relación con los actos vitales que el hombre ejecuta con ellas. Ambos tipos de cosas no son independientes, sino que las cosas-sentido lo son con base en las propiedades de su nuda realidad. Por ese motivo, la aprehensión de las cosas en su nuda realidad sería anterior a la de las cosas-sentido.

Pues bien, la «condición» es lo que Zubiri ha designado con la expresión «respectividad de sentido», o, lo que es lo mismo, «condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido»⁴⁵⁷. Por lo tanto, sólo respecto del hombre puede haber condición, porque sólo respecto del hombre puede haber sentido. El animal no aprehende cosas-sentido, sino únicamente estímulos, que pueden ser molestos o dañinos, favorables o desfavorables. Para el animal no hay bien ni mal, pues para que se den éstos previamente se requiere que las cosas se presenten como realidades y para el animal sólo se presentan como estímulos. Sólo el hombre es capaz de aprehender un sentido, así que sólo respecto del hombre hay condición y, por extensión, bien y mal en cuanto cualidades de la condición real de las cosas.

La consecuencia fundamental de la tesis de Zubiri y su radical diferencia con la doctrina de San Agustín es que el mal queda constituido como realidad. Pero, curiosamente, Zubiri vuelve a no estar lejos de San Agustín cuando matiza que el problema del bien y del mal no puede situarse en el plano de la denominada «nuda realidad». En el fondo, Zubiri está admitiendo que el

⁴⁵⁶ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 227.

⁴⁵⁷ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 231.

problema del bien y del mal es, ante todo, un problema moral⁴⁵⁸ y, evidentemente, éste no puede darse en la «nuda realidad», equivalente al mundo físico agustiniano. Zubiri defiende, como hiciera San Agustín desterrando el dualismo maniqueo, que el mal no es una sustancia, es decir, no es una propiedad real de las cosas, y añade la consideración del mal como una condición real de las cosas. Así que Zubiri, al señalar que el mal es una realidad de condición, y, sobre todo, al negar que el mal fuera una realidad de propiedad, se estaba colocando no muy lejos de la doctrina agustiniana de la que en un principio deseaba separarse.

Recapitulando: según Zubiri, el problema del bien y del mal es un problema de condición. No obstante, no toda condición conlleva necesariamente una referencia al bien y al mal. Es posible la condición indiferente de las cosas-sentido, es decir, que no sean ni buenas ni malas por sí mismas. Porque lo que Zubiri considera «bien de la cosa» es la conformidad de una cosa-sentido con la condición buena del hombre, es decir, con la plenitud de su intrínseca sustantividad:

«La condición de las cosas en tanto que promueven el *bonum* en que consiste la sustantividad humana, es precisamente lo que hace de ellas un bien, una cosa buena. Y las cosas cuya condición no produce la promoción sino que promueven la disconformidad con la condición buena, con el *bonum* de la condición humana, eso es lo que llamamos cosas malas, mal»⁴⁵⁹.

Llegado a este punto es cuando se puede ofrecer una respuesta a la dificultad planteada por J. M. Palacios: la ilusión o fantasía de la pervivencia

⁴⁵⁸ Tal es la tesis central de U. Ferrer Santos recogida en *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*, al tratar del problema del mal (Cfr. FERRER SANTOS, U. (2010): *El principio antropológico de la ética*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, cap. V, pp. 109-127).

⁴⁵⁹ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 254.

biológica interminable del hombre puede considerarse término del acto de estimación en la medida en que la propia ilusión constituye una realidad para el hombre –cuando menos, como hecho anímico-, aunque no evidentemente en relación con el objeto al que designa. La condición de las cosas mentadas, en este peculiar supuesto, no podría considerarse conforme con el *bonum* de la condición humana en la medida en que la interminable pervivencia biológica no forma parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, entiendo que Palacios planteó una magistral duda teórica que, sin embargo, se diluye en la práctica en el momento en que se vivencia la estimación de los ensueños o fantasías: fantasear o caer en la ensoñación es, sin duda alguna, una posibilidad real.

Siguiendo con la exposición del problema del mal, hay que destacar que, aunque Zubiri había citado expresamente a San Agustín para desechar su doctrina de la privación en tanto en cuanto negaba realidad al mal, una vez afirmada la realidad de éste, el filósofo español va a asumir expresamente la tesis del mal como privación en cierto sentido⁴⁶⁰. Y es que la disconformidad con la condición buena en qué consiste el mal no se identifica con una mera deformidad, según Zubiri, sino que consiste en la privación de un bien. El mal supone una privación en cuanto implica la promoción de la disconformidad. El mal no es una cosa sino un defecto de la cosa. Por eso la causalidad del mal no es efectiva, sino defectiva: el mal no causa cosas malas sino que el hombre haga las cosas mal.

También coincide Zubiri con San Agustín al afirmar que el bien y el mal no son correlativos: el mal, como privación del bien, presupone el bien y no podría subsistir sin él; por el contrario, el bien no presupone al mal, no lo necesita de ningún modo. Así que, con las matizaciones antes dichas –la doctrina de la privación no sirve para explicar la realidad del mal pero sí la disconformidad con la condición buena en que el mal consiste-, en su debido contexto, Zubiri califica el mal como privación citando expresamente a San Agustín:

⁴⁶⁰ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 255.

«El mal, en definitiva, no es cosa ni es causa, es pura privación. Y por eso se puede decir, como San Agustín, que la causalidad del mal no es eficiente sino deficiente. Como cosa, el mal no es cosa, es defecto. Y como causa no es eficiente sino deficiente»⁴⁶¹.

La reconstrucción de la idea del mal, a partir de la doctrina de San Agustín y frente a la teoría del valor de Scheler, se completa con el análisis que realiza Zubiri de los diferentes tipos de mal. Aclarado el concepto de mal como mala condición de la realidad y en relación con el hombre, el filósofo español se ocupa de hacer una clasificación de los diferentes tipos de promoción metafísica al mal, distinguiendo entre el maleficio, la malicia, la malignidad y la maldad propiamente dicha.

El maleficio o *malefactio* es aquello que promueve la disconformidad o disarmonía de la sustantividad del hombre en el orden psicobiológico. La privación en que el maleficio consiste es precisamente la de un perfecto estado de salud, la pérdida de la integridad psicobiológica.

La malicia tiene lugar en otros momentos de la sustantividad del hombre. Más allá de su dimensión psicobiológica, el hombre posee inteligencia y voluntad, no sólo como caracteres psíquicos, sino con un carácter intencional. Mediante la intencionalidad, la inteligencia y la voluntad se trascienden a sí mismas -allende los momentos meramente psicológicos-, abriéndose a otras cosas distintas de ellas mismas. La sustantividad del hombre no es sólo puramente psicobiológica, sino también de orden intencional. Y dicha intencionalidad abre al hombre a un orden objetivo que preside el *bonum morale* o bien moral. «Lo que hago de mí»⁴⁶², la realidad querida, lo que se quiere hacer y lo que se quiere ser, la condición en que queda la propia sustantividad del hombre, es su *bonum morale* o bien moral cuya determinación objetiva es tarea

⁴⁶¹ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 256.

⁴⁶² ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 264.

de la Ética. Lo cierto es que, en este nuevo plano intencional del hombre, el objeto será bueno cuando sea conforme con el bien moral, y malo cuando sea disconforme con el mismo. Es decir, el bien y el mal son aquí la condición del objeto en cuanto promotor o no de la plenitud objetiva del *bonum morale* del hombre. Pero no sólo el objeto de la voluntad sino esta misma voluntad, por cuanto se realiza en un acto que tiene por término dicho objeto, puede calificarse de buena o mala según quiera el objeto conocido como bueno o quiera el objeto suficientemente conocido en su mal. Más aún, el acto de voluntad es inmanente, queda formalmente en el hombre, por lo que la malicia es propiamente aquel mal en que queda el hombre, aquel mal en que el hombre se coloca a sí mismo. Como interpreta U. Ferrer Santos, «llego a ser aquello que quiero: querer un acto de generosidad me hace generoso»⁴⁶³; a la inversa, querer un acto de mezquindad me hace mezquino. Así que la malicia se concibe por Zubiri como realidad moral de la propia volición, como carácter moral -junto con la bonicia, de signo contrario- del acto de volición tanto por razón de su objeto como por razón de la volición misma.

El hombre como realidad moral se caracteriza ante todo porque tiene que decidir entre una serie de posibilidades que le ofrecen las cosas-sentido. La importancia del sentido es tal para Zubiri, que lo considera el fundamento de toda posibilidad humana⁴⁶⁴. Una posibilidad que constituye, a su vez, el objeto propio de la volición. Aunque en un principio se pueda considerar a la realidad como el término formal del acto de volición, dicha afirmación debe ser matizada en el sentido antes indicado: la volición se dirige propiamente hacia la realidad en tanto que condición fundante de posibilidades reales. De modo que, siendo la volición ante todo una determinación intencional, consiste también en poner el carácter de la condición propia del hombre. Así pues, la malicia se caracteriza por ser la condición intrínseca de la mala volición. Mediante el acto de voluntad, el hombre se da a sí mismo su propia condición poniendo en juego su propia

⁴⁶³ FERRER SANTOS, U., *Op. cit.*, p. 115.

⁴⁶⁴ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 267.

libertad. Por esa razón, cuando antepone el propio querer a la realidad o cuando quiere estar por encima del bien moral objetivo, el hombre instala libremente el mal en sí. Por eso la esencia de todo acto de malicia es la soberbia de la voluntad de quererse por encima del bien moral:

«La malicia no consiste en que yo quiera el mal por el mal, sino en que quiera un objeto que tiene un aspecto bueno, a pesar de que tiene otros suficientemente conocidos como malos; es anteponer lo que yo quiero a lo que es; es estar por encima de un bien. En este sentido, la malicia es intrínseca a la voluntad y constituye un momento positivo de ella; no es un momento formalmente privativo. Mi volición es ponerme en condición de apoderamiento del mal; es la instalación del mal como poder»⁴⁶⁵.

La malignidad, a diferencia de la malicia, es considerada por Zubiri como una incitación: el poder del mal como inspiración en otra voluntad para que sea ella misma maliciosa. De manera que la malignidad es doblemente maliciosa; tanto por la malicia del acto de voluntad, como por la malicia producida en la voluntad de otro.

La maldad, por último, está constituida por el poder del mal, como acto posibilitante de la posibilidad del mal, que no sólo se ha instaurado con la malicia e incluso ha inspirado malicia, sino que se ha convertido en principio objetivo del mundo:

«La malicia comenzó por ser una instauración del mal como poder en mi voluntad, siguió siendo una inspiración del mal en otro, en forma de malignidad, y termina instaurándose como principio, como maldad y principio del mundo. Junto a esto, ni que decir tiene, están los actos buenos, los actos de benignidad y de bondad, la estructura del principio de la bondad. Y en la estructura unitaria del bien y del mal como

⁴⁶⁵ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 274.

condición, y en tanto que condición, es en lo que consiste la realidad del bien y del mal; la realidad del mal como maleficio, como malicia, como malignidad y como maldad, en correlación con un beneficio, una bonicia, una benignidad y el espíritu del bien»⁴⁶⁶.

Una adecuada respuesta al problema del mal posee gran relevancia para el cristiano dado que, si se parte de las premisas de que (a) Dios es la bondad infinita y (b) la bondad infinita ha creado el mundo como sede del mal, la conclusión que se podría extraer fácilmente sería: ¿no sería entonces Dios la causa del mal y, por consiguiente, contradictorio en su mismo término? En este sentido, Zubiri, siguiendo los pasos de San Agustín, va a intentar ofrecer una respuesta suficientemente satisfactoria para el cristiano supliendo los defectos que, según él, presenta la doctrina agustiniana con las peculiaridades de su propia metafísica.

Y digo siguiendo los pasos de San Agustín porque Zubiri parte de una tesis netamente agustiniana como es la de la identificación entre realidad y bien, fruto de la creación divina del mundo:

«la realidad es constitutivamente buena por el puro hecho de ser real, y en esa su realidad es gloria de Dios»⁴⁶⁷.

Como se acaba de exponer, Zubiri también parte de que la respuesta al problema del mal resulta insuficiente si se acude únicamente al concepto de privación. Por ese motivo va a distinguir entre cada uno de los citados tipos de mala condición de la realidad para dar una respuesta adecuada al problema. Pero la influencia agustiniana es palmaria. No sólo por las citas expresas, sino porque además Zubiri asume implícitamente la distinción agustiniana entre mal físico y mal moral al tratar, por un lado, del maleficio -como tipo de mal equivalente al mal físico de San Agustín-, y, por otro, de la malicia, la malignidad y la maldad -

⁴⁶⁶ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 285.

⁴⁶⁷ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 298.

como tipos equivalentes al mal moral en San Agustín, dada la imprescindible actividad positiva de la libertad humana.

Zubiri, como San Agustín, admite que no hay sustantividades malas, dado que toda sustantividad es el término formal del acto creador de Dios, y, por lo tanto, no puede sino ser buena. Sin embargo, el problema del mal es un problema de realidades, en concreto, de mala condición de la realidad. Así que debe aclararse en qué consiste la realidad del mal en cada una de sus manifestaciones, así como descartarse que Dios pueda ser su causa.

El maleficio es el resultado de la interacción a nivel psicobiológico entre la propia sustantividad y otras sustantividades, que produce como resultado un defecto o alteración en la plenitud de aquélla. En sí mismas, las sustantividades que interactúan son buenas. Ahora bien, como la respectividad es constitutiva de la realidad de las cosas, su interacción puede producir que, lo que sea un bien para una, sea un maleficio para otra. De modo que la tesis de Zubiri, de clara raíz agustiniana, puede servir también para explicar un malentendido lamentablemente generalizado como es el del relativismo moral. Dado que dicho «relativismo» -el bien para uno es el mal para otro y viceversa- sólo tiene lugar a nivel psicobiológico, resulta que el tan manido relativismo moral presupone una estrechez de miras y una confusión de planos, al no distinguir, como sí hace perfectamente Zubiri, el plano moral del plano psicobiológico.

El maleficio se considera por Zubiri, en definitiva, como el «conflicto entre dos bienes incompatibles en su respectividad constitutiva»⁴⁶⁸. Así que el concepto de privación resulta aplicable únicamente a este nivel. Dios no es causa de la privación en que el maleficio consiste aunque sí lo es de las cosas que, a pesar de su bondad constitutiva, dan lugar a ella como resultado de sus relaciones respectivas.

Por otro lado, la malicia, la malignidad y la maldad, a diferencia del maleficio, presentan un acusado elemento positivo como consecuencia de la directa intervención de la libertad humana en su configuración. Por lo tanto, la

⁴⁶⁸ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 295.

esfera de actuación de la malicia, la malignidad y la maldad no tiene lugar en un nivel meramente psicobiológico, sino que propiamente se desenvuelve en el nivel moral. Puesto que la malicia consiste en la libre instalación en el mal por el hombre, no puede acusarse a Dios de ser causa de dicho mal, porque la voluntad humana se ha creado para sí misma su propia condición. Como afirma Zubiri, Dios sólo es causa de haber creado una realidad que puede querer libremente su propia condición:

«Dios es causa de que haya una realidad que pueda querer libremente su propia condición. La libertad es la participación finita en la soberanía e independencia de Dios. El poder de la malicia es inherente a la libertad; y en tanto en cuanto poder de malicia, ha sido creado por Dios, y es uno de los mayores y más espléndidos bienes que hay en el universo: el poder ser malo. Lo malo es serlo efectivamente. Ahora, eso no depende de la causalidad creadora de Dios, sino del ejercicio de mi libertad»⁴⁶⁹.

Finalmente, quedaría por contestar una última cuestión relacionada con el problema del mal y de no poca enjundia: admitida la realidad del mal como condición, al decir de Zubiri, y descartada la autoría de Dios como causa directa del mal, ¿qué razón de ser tiene el mal? El filósofo español distingue entre una razón biográfica y una razón histórica del mal. La razón biográfica del mal, tratándose del maleficio, no es otra que patentizar al hombre que la plenitud de su sustantividad no se agota en una dimensión física y psicobiológica, sino que se realiza en un nivel superior de orden moral. El maleficio es así fuente de un bien mayor: la conciencia humana de que su sustantividad no es sólo física y psicobiológica, sino eminentemente moral. Una ordenación a un bien mayor también supone la razón de ser de la malicia: el descubrimiento de la superioridad del poder del bien sobre el poder del mal, incluso cuando éste se ha instalado en el hombre. Pese a la instauración de la malicia en la voluntad del

⁴⁶⁹ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 297.

hombre, éste siempre puede despertar al bien⁴⁷⁰. La última razón de ser del mal es que Dios lo permite en vista de la realización de bienes mayores. Es decir, Dios, en su infinita sabiduría y omnipotencia, es capaz de extraer un bien del mal⁴⁷¹. Por lo que respecta al hombre, vencer el mal con abundancia de bien se presenta como su principal tarea: en primer término en su propio interior; en segundo lugar, alrededor suyo. La evocación de motivos agustinianos en Zubiri no es sólo implícita sino también explícita. Son frecuentes las citas expresas a San Agustín en el examen de la razón histórica del mal. La idea agustiniana de la historia como escenario de lucha entre *caritas* y *cupiditas*, las dos ciudades que el santo de Hipona⁴⁷² describe como la ciudad de Dios y la ciudad terrena, está en la base de la tesis de Zubiri. Como en el caso de la razón biográfica del mal, la razón histórica consiste en una nueva ordenación del mal a un bien superior. En esta ocasión, con un matiz ciertamente scheleriano, Zubiri cree que la maldad histórica llevará por antinomia a la aprehensión más plenaria del bien:

«El hombre no debiera querer el mal. Pero puesto que lo quiere, cuando menos el conjunto de posibilidades históricas de la maldad, le lleva por antinomia a la aprehensión más plenaria del bien. Ésta es la razón de ser del mal»⁴⁷³.

⁴⁷⁰ Zubiri termina remitiéndose al célebre aforismo de San Pablo: “No te dejes vencer por el mal; antes vence el mal a fuerza de bien” (Rom., 12, 21).

⁴⁷¹ Zubiri se refiere a la diferencia entre la «voluntad de beneplácito» y la «voluntad permisiva» en Dios, explicando cómo la segunda se reconduce a la primera a través de la capacidad de sacar bienes de los males. En realidad, ambas voluntades son aspectos de una misma voluntad unitaria: mientras la voluntad de beneplácito consiste en el querer directo y formal de algo que tiene una intrínseca condición de bondad, la voluntad permisiva supone que Dios no acepta el mal, pero lo permite en vistas a una promoción indirecta del *bonum*. En este sentido, el maleficio se permite en orden a que el hombre pueda alcanzar niveles superiores de su plena sustantividad, en virtud del principio según el cual ningún nivel mayor de realidad se obtiene si no es a costa de la destrucción total o parcial de niveles inferiores. Por lo que respecta a la malicia, la razón zubiriana es netamente agustiniana: Dios permite el mal como expresión de la soberanía e independencia de la libertad y voluntad humanas (Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, pp. 299-302).

⁴⁷² Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 314.

⁴⁷³ ZUBIRI, X., *Op. cit.*, p. 312.

CAPÍTULO IV:

AMOR, PERSONA Y VALORES

1. La persona humana como persona finita en Scheler

Para llevar a cabo de forma adecuada una primera aproximación a la teoría de la persona en Scheler debe tenerse en cuenta una advertencia primordial de tipo metodológico: puesto que la etapa más fecunda en el pensamiento scheleriano fue precisamente aquella que coincidió vitalmente con su periodo cristiano, la presente investigación se ha centrado fundamentalmente en dicho periodo –en el que se acusa la huella agustiniana–, así que las referencias que aquí voy a realizar acerca de su teoría de la persona deben entenderse encajadas de modo exclusivo dentro del mismo, quedando excluido el estudio antropológico perteneciente a un periodo posterior y titulado *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

Dada la novedad y originalidad que supone la teoría de la persona en Scheler, puede resultar en este punto un tanto más difícil rastrear los paralelismos y deudas de su pensamiento con el agustiniano. No obstante, no se puede renunciar a dicha labor por muy complicada que parezca de inicio. Así que, para facilitarla, comenzaré con una exposición sintética, prácticamente libre de problemática, de la teoría de la persona en Scheler. A partir de ahí, en los epígrafes siguientes de este capítulo, se completarán la caracterización axiológica y la descripción fenomenológica de la persona, profundizando en los problemas más acuciantes que la teoría scheleriana ofrece, señaladamente, los de la normatividad y la libertad. Todo ello sin olvidar la comparación con la doctrina agustiniana en materia antropológica y procurando hallar, siempre desde una perspectiva sintética, posibles influencias y relaciones entre el pensamiento de

ambos autores. En este sentido, el diálogo entre la filosofía agustiniana y scheleriana podría encender un faro que iluminara esta singladura, arrojando un poco de luz sobre ciertas cuestiones antropológicas de gran calado como son el problema de la libertad y el de la normatividad moral.

Entrando ya de lleno en la exposición de la teoría de la persona en el filósofo muniqués, la primera pregunta que se debe plantear sería la más elemental de todas: ¿Quién es la persona humana según Scheler? Obsérvese que de inicio he empleado la expresión «quién» y no «qué». Y es que la primera distinción real y jerárquica debe plantearse, según Scheler, entre la noción de persona y la noción de «yo». La persona no es un «qué», no es algo objetivable ni, por tanto, susceptible de investigación psicológica, sino un «quién» perceptible sentimentalmente y susceptible de investigación filosófico-axiológica. Así mismo, se pregunta por la persona «humana» sin que dicha adjetivación constituya una redundancia sino una especificación, dada la existencia de la persona divina o la de los ángeles. En este caso, la distinción fundamental entre persona humana y divina radica en la temporalidad de la primera frente a la eternidad de la segunda. En el presente capítulo la referencia a la «persona», a secas, debe entenderse con relación a la persona humana.

La expresión «persona humana» sirve también para apuntar una primera diferencia entre la persona y «lo humano»: no todo lo humano se identifica con la persona. Siempre según Scheler, y recogiendo la oposición medieval según J. F. Sellés⁴⁷⁴, persona se concibe como *actus essendi* y no como *essentia*. Como en los medievales, la distinción real entre ambos conceptos en la persona humana se contraponen en Scheler a la identidad divina:

«Así, mientras la separación de esencia y existencia entre todos los entes relativos es una separación óptica, radicada en el ser de las cosas mismas

⁴⁷⁴ Cfr. SELLÉS, J.F. (2009): *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico (216), Universidad de Navarra, p. 32.

y no en nuestro entendimiento, respecto del ser absoluto –sea éste el que sea- es sólo relativa al conocimiento por parte del sujeto cognoscente. La existencia y la esencia coinciden en el ser absoluto, de modo que, bajo el *presupuesto* de la división relativa al conocimiento, su existencia se sigue de su esencia, y no al revés, o sea, su esencia de su conocimiento»⁴⁷⁵.

La persona humana se identifica con su *actus essendi*, es decir, la existencia, y equivale al acto de ser, diferenciándose del «yo» como aquello a lo que los medievales designaban como *essentia*, esto es, como esencia (*Sosein*). Para Scheler, «persona» significa primordialmente «espíritu» (*Geist*) y ahí es donde radica el fundamento de la dignidad personal: no en la esencia o en lo común a todo lo humano, sino precisamente en aquello que es irreductible al «yo». El «espíritu» es concebido, así, como «lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido»⁴⁷⁶, caracterizado por las notas esenciales de actualidad, inobjetivabilidad, intencionalidad y personalidad, de manera que la idea de un espíritu impersonal le resultaba absurda a Scheler. Así que siendo el acto⁴⁷⁷ de ser personal lo distintivo de cada quién y la clave de su identidad, toda objetivación psicológica sólo puede conducir a la despersonalización en la medida en que se pierde de vista el sentido de sus actos, por cuanto no se trata a la persona como la auténtica realizadora de actos intencionales ligados por una unidad de sentido:

⁴⁷⁵ SCHELER, M. (2003): “La esencia de la filosofía y la condición moral del saber filosófico”, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, p. 200 [1ª ed. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917)].

⁴⁷⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 520.

⁴⁷⁷ Scheler también distinguió entre “actos” y “funciones”. Los primeros son de índole espiritual (comprender, querer, amar, etc.) y, por lo tanto, son inmateriales y ajenos a la esfera espacio-temporal. Las segundas, por el contrario, presuponen un cuerpo y un “contorno” –a diferencia del “mundo” como correlato de la persona- y, por consiguiente, están sometidas al ámbito espacio-temporal. Por eso los “actos” pertenecen genuinamente a la persona como espíritu, quien ejerce un papel de principio unitario y fundante respecto de actos esencialmente diversos, mientras que las funciones pertenecen al ámbito del “yo” (Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 518).

«De lo dicho se deduce: 1º Toda objetivación psicológica es idéntica a la *despersonalización*. 2º 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»⁴⁷⁸.

Afinando un poco más en la caracterización de lo personal dentro de lo humano, hay que señalar también que Scheler separó la persona y la corporeidad⁴⁷⁹, es decir, el acto de ser personal y la naturaleza humana corpórea. Respecto a la corporeidad, a diferencia de Stein y su afirmación de la existencia de una unidad esencial entre cuerpo y alma en la persona, Scheler la concibe como una dimensión ajena a la esfera de la persona ya que, por ser potencial, el cuerpo no añade nada al acto de ser personal. No es ésa la posición de Santa Teresa Benedicta de la Cruz, más cercana en este aspecto a la posición agustiniana, para quien el cuerpo es esencial a la persona:

«Las almas humanas tienen en común con los espíritus sin cuerpo la estructura personal y el ser espiritual. Se asemejan a esas sustancias en que, al igual que ellas, poseen una “materia espiritual” y una forma individual que las cualifica.

Lo que las convierte en “*almas*” y las distingue de los “espíritus puros” es que son “centros del ser”, “núcleo personal” de una naturaleza espiritual-corporal, de una unidad personal corporal-anímica. La unión con el cuerpo es esencial para el alma»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 623.

⁴⁷⁹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 530.

⁴⁸⁰ STEIN, E. (2003): *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid [1ª ed., *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/1933)], p. 126.

Por otro lado, Scheler diferenció entre la persona y la personalidad, siendo propiamente esta última la distinción que refleja la oposición medieval entre acto de ser y esencia, espíritu y ser psíquico, respectivamente. La persona es acto de ser personal y, antes de nada, «espíritu»:

«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 –hállese donde se halle. De todo lo que va dicho síguese, sin más, que todo espíritu, necesaria y esencialmente, es “*personal*”, y que 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*”. Antes bien, la *persona* es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu»⁴⁸¹.

Así que la estructura humana, según el filósofo muniqués, estaría compuesta por tres centros organizados jerárquicamente: a) un centro inferior orgánico de carácter sensible, en el que se inscribiría el cuerpo; b) un centro superior de carácter inmaterial que dirige al orgánico y que se puede equiparar con el «alma» de la Patrística y con el concepto medieval de «esencia», también denominado por Scheler «centro vital» y en el que radicaría el «yo», como «conciencia vital» responsable de los actos psíquicos; y c) un centro más elevado, también inmaterial, equivalente al «espíritu» de la Patrística y al acto de ser, en el que consiste propiamente la persona, responsable de los actos espirituales. De modo que lo espiritual se colocaría por encima de lo meramente psíquico:

⁴⁸¹ SCHELER, M., *ET*, p. 520.

«Si entendemos con la palabra “*conciencia*” todo lo que se manifiesta en la percepción interna –único sentido que me parece aceptable atendiendo al idioma-, como, por ejemplo, cuando se define la Psicología como “ciencia de los fenómenos de conciencia”, deberán entonces ser designados la *persona* y sus actos como *algo superior a la conciencia*»⁴⁸².

La estructura tripartita del hombre como compuesto de espíritu –persona-, alma –yo psíquico-, y cuerpo, no constituye un descubrimiento original de Scheler. El filósofo muniqués reprodujo una división que ya había usado San Agustín, e incluso en un sentido muy similar a la división de los centros del hombre antes expuesta, si bien el Doctor de la Gracia terminó reduciendo las instancias del compuesto a sólo dos, al hablar de *mens*⁴⁸³ como sustancia espiritual y racional del hombre y sintetizar así la distinción espíritu-alma. No obstante lo dicho, la estructura del hombre en Scheler se encuentra apuntada ya en San Agustín, como puede apreciarse a continuación:

«Y puesto que el hombre consta de tres cosas, espíritu, alma y cuerpo, que se reducen a dos, ya que muchas veces se dice indistintamente

⁴⁸² SCHELER, M., *ET*, p. 523.

⁴⁸³ El alma es para San Agustín el principio de la sensibilidad, del conocimiento y del amor. Cuando quiere referirse al alma como principio del conocimiento racional, utiliza diferentes expresiones: a) *Animus*, como sustancia racional y principio de animación del cuerpo; b) *Spiritus*, como realidad inmaterial y, en algunas ocasiones, como parte racional del alma humana en el mismo sentido que *mens*, aunque no de modo intercambiable; c) *Mens*, la parte más noble del alma humana como sustancia espiritual y racional que debe gobernar al hombre; d) *Ratio*, empleada con la misma significación que *mens*, en muchas ocasiones, se diferenciaría de ella en que la segunda sería el principio sustancial del que la *ratio* sería su ejercicio actual, distinguiéndose una *ratio superior* o *intellectus*, que daría lugar a la sabiduría o *sapientia* tras la contemplación amorosa de los inteligibles puros por iluminación divina, de una *ratio inferior*, responsable de la *scientia*, y que juzgaría la realidad sensible mediante la captación de las verdades puras.

espíritu o alma, la parte racional de la que carecen las bestias se llama espíritu; el espíritu es lo principal en nosotros; después, la vida por la que nos unimos al cuerpo, se llama alma; por último, el cuerpo que es visible, es lo último nuestro»⁴⁸⁴.

Naturalmente, eso no quiere decir que la teoría de la persona en Scheler coincida con la antropología agustiniana de un modo exacto. Pero lo que sí parece evidente es que ambos filósofos coincidieron en algunos principios elementales, como la consideración del hombre como un ser compuesto y la primacía del espíritu sobre las demás instancias del ser humano, como se acaba de exponer, o la referencia de la persona a Dios⁴⁸⁵, como se verá más adelante. En cualquier caso, se trataría de ciertas huellas, cuanto menos implícitas, dejadas por el santo de Hipona en el filósofo alemán.

No obstante lo dicho, las diferencias entre ambos filósofos en este punto son palmarias. Así, J. F. Sellés⁴⁸⁶ ha puesto de manifiesto con claridad el gran aporte que supuso la teoría de la persona de Scheler respecto a las antropologías precedentes: a) abandono del sustancialismo, o de la consideración de la persona como una sustancia que subyace a la pluralidad de actos en los que se patentiza⁴⁸⁷; b) irreductibilidad del acto de ser personal a la esencia humana; c) concepción del hombre como un ser compuesto por diversos grados de ser (espíritu-alma, organismo-cuerpo) en los que se revela, tanto en lo sensible como en lo inmaterial, la composición entre acto y potencia. La persona en Scheler se identifica con el espíritu –como su forma de existencia única, esencial y

⁴⁸⁴SAN AGUSTÍN, *La fe y el Símbolo de los apóstoles*, 10, 32.

⁴⁸⁵Cfr. SCHELER, M. (1960): *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires [1ª ed., *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914)] (en adelante *FML*), p. 33.

⁴⁸⁶Cfr. SELLÉS, J.F., *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁸⁷ La denominación a veces de la persona como sustancia por parte de Scheler tiene otro sentido que la sustancia predicamental aristotélica; es significativo que siempre vaya unida a los actos (*Aktsubstanz*).

necesaria-, y su relación con los demás estratos es de pertenencia y no de unidad esencial. La persona tiene un cuerpo y un alma –que son de la persona-, pero no es su cuerpo ni es su alma. La persona es el verdadero principio de individuación del ser humano por dos razones fundamentales: a) porque el espíritu, como acto, es condición de posibilidad de activación del cuerpo y del alma como componentes potenciales; y b) porque no se puede individualizar únicamente por sus actos, ya que éstos revelan un estrato de ser más profundo o, como dirían los medievales, porque el obrar sigue al ser.

Por su parte, Stein⁴⁸⁸ sí reconoció la unidad esencial del individuo psicofísico y de la persona espiritual. Se puede usar el esquema de los círculos concéntricos para representar las relaciones entre el cuerpo, el alma y el espíritu según la patrona de Europa. En la periferia se halla la circunferencia, correspondiente al cuerpo, en intercambio con el entorno y medio de expresión. En un círculo intermedio se encontraría el alma, provista de un espacio de movimiento psíquico. Finalmente, en un punto central a los restantes círculos se localizaría el espíritu, dirigido a los valores objetivos, como centro reverente, que exige una cierta sumisión a aquello que es objetivo y distinto a él. En este último aspecto se aprecia una cierta influencia scheleriana, como ha destacado U. Ferrer Santos⁴⁸⁹: en el centro espiritual de la persona es donde se da la vivencia de los valores. Lo específicamente humano, según Stein, consistiría precisamente en ser persona como «ser libre y espiritual»⁴⁹⁰, lo que implicaría, en tanto que libre, el «yo puedo» o señorío sobre sus actos que sirve de fundamento al deber, y en tanto que espiritual, un «despertar» o saber hacia dentro y una «apertura» o saber hacia fuera.

⁴⁸⁸Cfr. STEIN, E. (2004): *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, pp. 109-135 [1ª ed., *Zum Problem der Einfühlung* (1917)].

⁴⁸⁹ Cfr. FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, p. 152.

⁴⁹⁰ STEIN, E. (2003): *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, pp. 94-95.

Volviendo esta vez a Scheler, «persona» y «yo», como centros del ser humano de donde surgen actos diversos –espirituales y psíquicos respectivamente-, son objeto de conocimiento diferenciado. Mientras el «yo» es susceptible de conocimiento objetivo, como lo es la naturaleza o esencia humana, la persona es inobjetivable y su conocimiento sólo puede tener lugar a través de un acto espiritual puro como es el movimiento del amor:

«Quiero decir: *es de esencia de la persona* que viva y exista únicamente *en la realización de actos intencionales*. Por consiguiente, ella no es, esencialmente, ningún “objeto”. Al contrario, toda postura objetiva (bien sea el percibir, el representar, el pensar, el recordar, el esperar) hace en seguida trascendente el ser de la persona»⁴⁹¹.

De hecho, mientras que existe la oposición entre el «yo» y el «tú», o entre el «yo» y el «mundo exterior», respecto a la persona, en cambio, como «nombre absoluto»⁴⁹², no caben dichas oposiciones. El correlato de la persona individual no es otro que su mundo individual, un mundo concreto y exclusivo en el que se vive cada persona:

«Únicamente la *persona* no es nunca una “parte”, sino siempre el *correlato* de un “mundo”: del mundo el que ella se vive»⁴⁹³.

⁴⁹¹ SCHELER, M., *ET*, p. 521. Nótese que el término “trascendente” en Scheler tiene un sentido exclusivamente fenomenológico: lo que como objeto unitario trasciende de sus aspectos dados de un modo immanente-intencional en los actos de conciencia.

⁴⁹² Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 520-521.

⁴⁹³ SCHELER, M., *ET*, p.525.

La cuestión que podría derivarse del citado planteamiento scheleriano es: si la persona no es «parte» ¿puede considerarse como un «todo»? La respuesta que puede hacerse al respecto no debe olvidar que Scheler no denomina «persona» a la integridad del ser humano, sino que distingue varias instancias o centros que no se identifican separadamente con él. Así pues, la respuesta consistiría en afirmar que la persona no es un «todo», por ser esta una noción mental que homogeneiza o totaliza lo que incluye. Además de eso, si la persona fuera un «todo» no cabría nada fuera de ella, porque la noción de «todo» no es distributiva.

Eso no quiere decir tampoco que ambas instancias o centros del ser humano, esto es, el «yo» y la «persona», sean totalmente independientes entre sí. Antes bien, el «yo» depende de la persona, que es superior a él, y recibe su individualización a través de ella. Sin embargo, es necesario diferenciarlos convenientemente. En este sentido, los sentimientos sensibles se dirigen vectorialmente al «yo», careciendo de referencia directa en la persona humana. Así mismo, mientras que la persona puede percibir su yo psíquico como objeto de percepción interna, éste, a su vez, no puede percibir a la persona. Es la persona quien se percibe y se vive a sí misma, y no el «yo» como objeto de percepción interna:

«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»⁴⁹⁴.

De esta manera, Scheler acotó con precisión el ámbito de investigación filosófica. La Psicología es, según su teoría, incapaz, por imposibilidad

⁴⁹⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 521.

metodológica, de dar cuenta de la persona y, con ello, del auténtico sentido de los actos del hombre. Sólo la Filosofía y, en concreto, la Axiología, fruto de la aplicación del método fenomenológico, puede captar a la verdadera persona. En este sentido, M. Dupuy ha observado que la distinción entre la persona y su naturaleza se basa en la doctrina agustiniana que distingue entre el alma y sus facultades⁴⁹⁵. No obstante, aparece en este punto una nueva dificultad. Y es que, si la persona es inobjetivable y, por lo tanto, no es susceptible de conocimiento racional: ¿Cómo es posible percibirla? Y es que sólo una especial percepción podría ofrecernos dicha posibilidad, una percepción que fuera ajena a la operación racional de formar ideas y representaciones, así que: ¿Qué características tendría la percepción de la persona? En definitiva: ¿Cómo conoce y cómo se conoce la persona según Scheler?

Según Scheler, como ya se ha comentado con anterioridad al hilo de la exposición de la estructura del hombre, el espíritu –es decir, la persona-, es superior a la razón. Mientras que la razón conoce objetivamente mediante la formación de ideas o representaciones, el espíritu conoce directamente, es decir, sin la mediación de ideas o razonamientos. En suma, el espíritu conoce directamente a través de una intuición pura. Y dicha intuición no se canaliza a través de operación racional alguna, sino por medio del acto espiritual más elevado de la persona: el amor. Así pues, la persona percibe y se percibe sentimentalmente a través del amor como acto espiritual puro⁴⁹⁶.

No se trata simplemente de la percepción del yo ajeno desde un punto de vista psico-físico⁴⁹⁷. Lo que Scheler refiere es un conocimiento axiológico íntimo

⁴⁹⁵DUPUY, M. (1959): *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, t. I, Presses Universitaires de France, Paris, p. 342.

⁴⁹⁶ Cfr. Cap. III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

⁴⁹⁷ Scheler distinguió cinco esferas del ser (*Seinssphären*) como dominios irreductibles de una realidad, que envuelve incesantemente a la persona como espíritu -real, a su vez-. Éstas eran: la esfera de lo divino, la esfera del tú y del nosotros, la del mundo exterior, la del mundo interior y, finalmente, la esfera del cuerpo. Se trata de esferas irreductibles, presentes a la conciencia en virtud de un acto personal específico, intuitas de modo primario -con anterioridad incluso a los

de la persona espiritual a través del amor. Como se expondrá con mayor detalle en el epígrafe siguiente, dicho conocimiento supone la coejecución de los actos de la persona amada. Sólo pensando, queriendo y sintiendo con la persona amada puede alcanzarse su existencia real, sólo de ese modo puede participarse en la esencia de la persona del otro: a través de la coejecución y la comprensión del sentido de sus actos por amor. De lo contrario, se incurriría en el error de confundir el pensar con «lo pensado», el querer con «lo querido» o el sentir con «lo sentido», objetivando lo inobjetivable, es decir, a la persona como concreta unidad esencial y de sentido, que es dada en sus actos.

El conocimiento intuitivo, espiritual e íntimo de la persona tampoco debe confundirse con un mero «tener por real»⁴⁹⁸ la concreta realidad personal del otro. En un capítulo anterior he tenido ocasión de examinar con detalle el fenómeno del amor y sus fenómenos concomitantes⁴⁹⁹. Baste aquí recordar que Scheler distinguió varias «funciones simpáticas»⁵⁰⁰ (fusión o unificación afectiva, consentir o sentir con otro, simpatía o compasión del dolor ajeno-congratulación por su alegría, filantropía o amor al hombre y amor espiritual o acósmico a la persona), cada una de las cuales servía de fundamento a la siguiente. Entre ellas, la simpatía en sentido estricto posee un carácter reactivo –a diferencia de la espontaneidad del amor– y sirve, en virtud de su intencionalidad, para descubrir la realidad axiológica del sujeto con quien se simpatiza, aunque no supone una verdadera participación afectiva del simpatizante con el sujeto con

contenidos empíricos particulares que las integran- y dadas en virtud de un orden genético en el orden expuesto.

⁴⁹⁸ SCHELER, M., *EFS*, p. 150.

⁴⁹⁹ Cfr. Cap. I, epígrafe 3: “El amor y sus fenómenos concomitantes”.

⁵⁰⁰ Cfr. SCHELER, M., *EFS*, pp. 39-74.

quien se simpatiza ni, a diferencia del amor, implica una valoración estimativa concreta de sí misma por ser la simpatía ciega ante los valores⁵⁰¹.

El amor, por el contrario, supone un movimiento espontáneo de la persona como realidad espiritual, orientado hacia el valor -aunque con término en lo valioso en la medida en que no se ama un valor, sino a alguien que es valioso-, y que supone una libre entrega a la realidad del amado -frente al poder de la vida impulsiva-, con una significación creadora por cuanto descubre el valor más alto posible de la persona amada como si brotase de suyo de ella. Éste es el verdadero amor que, dirigido al valor de la persona, constituye el auténtico amor moral en sentido estricto:

«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 determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar»⁵⁰².

El amor como conocimiento intuitivo e íntimo de la persona espiritual arranca del núcleo más profundo del espíritu⁵⁰³ y es la raíz tanto del principio de individuación del hombre -en concreto, lo que entrega el ser de la persona es su *ordo amoris*- como del conocimiento de la persona espiritual. A la vez, según

⁵⁰¹ Stein, por su parte, concibió la empatía como la conciencia experiencial en la que vienen a darse las personas ajenas, distinguiendo una aprehensión empatizante de entramados psíquicos de una verdadera comprensión empatizante de entramados espirituales. La empatía sirve así de fundamento para el conocimiento inmediato de otras personas, de sus vivencias y actos espirituales y, en concreto, de las conexiones de sentido que están en la base de la motivación o conexión entre vivencias, según la cual una provoca a la otra, diferente de la mera causalidad psíquica: “La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales en una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible” (STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, p. 114).

⁵⁰² SCHELER, M., *EFS*, pp. 225-226.

⁵⁰³ Cfr. Cap. III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

Scheler, como patentiza U. Ferrer Santos⁵⁰⁴, el amor se dirige al ser de la persona misma, no a sus cualidades personales. Sostener lo contrario sería incurrir en un cierto naturalismo ya que, en cualquier caso y como ha quedado dicho, un conocimiento así sólo podría alcanzar a cualidades objetivables –es decir, psíquicas y corporales–, pero nunca al ser de la persona misma.

Hildebrand, por su parte, discrepó de Scheler en la concepción del amor como un movimiento espiritual de carácter inmotivado. El amor es considerado por Hildebrand como una «respuesta supra-actual al valor»⁵⁰⁵. Para él, los valores son como un rayo, un resplandor de la gloria infinita del Dios vivo. Ahora bien, es esencial en el amor que, tanto el valor como la complacencia en él fundada, se conecten de modo plenamente temático a la persona. Es decir, y en esto coincide con Scheler, los valores deben estar unidos de modo central a la persona, de manera que al ser atraído por ellos la mirada se concentre de modo especial en el ser personal⁵⁰⁶.

Lo que sucede, según Hildebrand, es que la incapacidad de indicar valores que motiven el amor apunta en verdad a una donación de valor más profunda e individual, dirigida a la «belleza integral» de la persona. Frente al carácter inmotivado del amor a la persona sostenido por Scheler, lo que en la otra persona fundamentaría y encendería el amor no sería sino la belleza y excelencia de esta personalidad única considerada como «totalidad»⁵⁰⁷. La belleza integral de la individualidad amada sería inclasificable porque, aunque se nutra de toda una serie de valores vitales, espirituales y morales, éstos no pueden ser descompuestos. Es la individualidad de todo el ser personal la que tiene que

⁵⁰⁴ FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, pp. 166-167.

⁵⁰⁵ HILDEBRAND, D. (1998): *La esencia del amor*, EUNSA, Navarra [1ª ed., *Das Wesen der Liebe* (1971)], p. 49.

⁵⁰⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *Op. Cit.*, pp. 50-51.

⁵⁰⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *Op. Cit.*, p. 55. Aquí el término “totalidad” no significa una mera suma de partes, sino la unidad en la que se asientan valores y propiedades parciales.

aparecernos como «excelente y bella» para que esa persona despierte el amor. En la medida en que se apreciaran rasgos aislados, faltaría el fundamento específico del amor, es decir, la percepción de la belleza integral de la persona amada:

«Se presupone una captación del valor para el surgimiento del amor. Pero el amor nos capacita para una nueva y más profunda captación de valor. Esta última, a su vez, fundamenta un nuevo y más profundo amor, y éste por su parte, una nueva y más profunda captación de valor»⁵⁰⁸.

En cualquier caso, Scheler observó una consecuencia muy importante de la existencia de actos intencionales tales como el dominar y obedecer, mandar, prometer, co-sentir y, especialmente, el amor: su esencia demanda el ser cumplidos en el seno de una comunidad de personas. En concreto, es de la esencia del amor el reclamar una reciprocidad que es sentida incluso en el caso de que la persona amada lo rechace. Las reflexiones acerca del amor abren una nueva dimensión de la persona, ya que ésta se hace presente a sí misma como miembro de una comunidad más amplia de personas que aparece como horizonte y trasfondo. Así que la persona finita considerada en su integridad es para Scheler simultáneamente persona singular o particular (*Einzelperson*) y persona común o colectiva (*Gesamtperson*), constituyendo dos dimensiones distintas –la persona particular no sirve de base a la persona colectiva- pero vivenciadas como relacionables mutuamente de modo necesario y esencial:

«a cada persona *finita* “corresponde” una persona particular y una persona colectiva, lo mismo que a su mundo le corresponde un mundo total y un mundo particular, siendo ambos lados esencialmente necesarios de un todo concreto de mundo y persona. Son, pues, la

⁵⁰⁸ *Ibíd.*

persona particular y la persona colectiva relacionables mutuamente *dentro* de cada concreta persona finita posible, siendo posible vivir la relación que la una tiene para con la otra»⁵⁰⁹.

La doctrina de la persona colectiva en Scheler es de una originalidad tal que es muy difícil encontrar huellas agustinianas que no disten mucho de ser vagos reflejos indirectos. Pero entiendo que la teoría de la persona en Scheler quedaría fragmentariamente expuesta si no se hiciese mención de la distinción entre persona singular y persona colectiva –ambas como personas «individuales» integradas en la persona finita-.

La persona colectiva es una realidad vivida que no se forma por adición de personas particulares ni mucho menos por la acción recíproca ni por la abstracción o síntesis de las mismas. La persona particular realiza sus propios actos singularizantes, dirigidos a sí, mientras que la persona colectiva se caracteriza por la realización de actos sociales. En buena lid, Scheler también distingue un mundo singular de un mundo común o de la comunidad, como correlatos de la persona particular y de la persona colectiva, respectivamente. Y la persona colectiva así mismo posee una conciencia independiente de la conciencia de la persona particular. Eso no quiere decir que exista una instancia tal que, con carácter separado de la persona finita total, lleve a cabo sus actos como si fuera una entidad diferenciada. En la medida en que la persona colectiva se constituye en la convivencia entre las personas, la conciencia de la persona colectiva se halla contenida como dirección de los actos en la conciencia de una persona total finita. Sin embargo, Scheler hace notar que es de esencia en la relación vivida entre la persona-miembro -como persona particular- y la persona-colectiva, la conciencia de que la persona no puede abarcar el contenido total de la vivencia de la persona colectiva a la que pertenece. Más aún, la persona

⁵⁰⁹ SCHELER, M., *ET*, pp. 673-674.

colectiva es reconocida por Scheler como «individuo espiritual»⁵¹⁰ del mismo modo que la persona particular:

«La persona colectiva y su mundo no son vividos enteramente en cada una ni por cada una de las personas que, como miembros, le pertenecen, sino que es dado como algo que las excede en duración, contenido y margen de acción. Claro es que pertenece a la esencia de la persona colectiva tener personas como miembros, los cuales, a su vez, son personas particulares; mas su existencia y su rigurosa continuidad como persona colectiva no va ligada a la existencia de los mismos individuos personales particulares»⁵¹¹.

La independencia de la persona colectiva respecto a la persona particular no debe conducir a la conclusión de la primordialidad de aquélla respecto a ésta. Todo lo contrario, la persona según Scheler es con la misma primordialidad persona particular y miembro esencial de una persona colectiva, de ahí que el valor propio de la persona particular sea también independiente de su valor de miembro de la persona colectiva. No puede afirmarse ninguna relación de subordinación entre persona particular y persona colectiva, sino sólo una relación ética común de subordinación de ambas bajo la idea de la persona infinita, respecto a la cual no es predicable separación alguna entre ambos tipos de personas.

Es preciso subrayar que no todas las clases de unidades sociales son consideradas por Scheler⁵¹² persona colectiva. Para saber si una unidad social es una auténtica persona colectiva se debe tener en cuenta, primordialmente, la clase

⁵¹⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 677.

⁵¹¹ SCHELER, M., *ET*, p. 675.

⁵¹² Cfr. SCHELER, M., *ET*, pp. 677-686.

y el rango de los valores en cuya dirección se orientan las personas-miembros de la misma, de modo conjunto, para actuar conforme a ellos –y, también, naturalmente, para actuar en función de las normas en que se traducen dichos valores-. En concreto, quedan excluidas, la «masa», la «comunidad de vida» (*Lebensgemeinschaft*) y la «sociedad» (*Gesellschaft*).

La «masa», constituida por «contagio» afectivo e imitación involuntaria - al estar exenta de comprensión-, carece de intencionalidad y no puede ser considerada persona colectiva. La «comunidad de vida» se presenta como una unión social natural basada en la sangre, la tradición y la historia, dirigida a los valores de prosperidad y nobleza, pero no existe en ella una voluntad propiamente personal, es decir, una voluntad unitaria y plenamente responsable en sentido moral, capaz de elegir y proponer fines. Así que Scheler piensa que los valores que vive, tales como el habla popular o un dialecto especial, son valores de cosa, mas no valores de la persona. La «sociedad» se basa en la «comunidad de vida», pero a diferencia de ella no es una unidad social natural – en la que se da un convivir primigenio y un comprender unido a él, mas no un comprender particular en el que se viva el yo individual como punto de partida de los actos -, sino que se trata de una unión social artificial en la que todo enlace entre los individuos se produce mediante actos conscientes especiales vividos desde el yo individual y dirigidos hacia los demás miembros como «otros». La sociedad no es una persona colectiva, según Scheler, ya que la unión social se basa en una trama invisible de relaciones vigentes como convenciones, usos o contratos fundados, a su vez, en la institución de la promesa. Sus miembros se relacionan en virtud de la igualdad o desigualdad de intereses de los individuos y clases que forman la sociedad. Se dirige así hacia los valores de lo agradable y lo útil. Así que no hay una confianza mutua que pudiera fundamentar cierta solidaridad, sino todo lo contrario, una desconfianza básica de todos respecto a todos. Todo querer «común» a sus miembros resulta ser una ficción que desemboca en una cierta violencia: en la medida en que se instituye el «principio de la mayoría» para identificar una «voluntad común» –como suma de la

voluntad de todos como particulares-, dicha voluntad, como voluntad de la mayoría de los intereses, se impone a la minoría.

La unidad de las personas particulares, independientes, espirituales e individuales se da en una persona colectiva con las mismas notas de independencia, espiritualidad e individualidad⁵¹³ en virtud del principio de solidaridad. No es difícil ver en dicho principio un vestigio del dogma cristiano de la comunión de los santos⁵¹⁴. La persona finita, como persona particular y, al mismo tiempo, miembro de una persona colectiva, es no sólo autorresponsable en cada una de las instancias mencionadas, sino también corresponsable con las demás de modo recíproco ante Dios, «la persona de las personas». La persona colectiva emerge sobre la base de un centro espiritual y personal de actos realizados en común dirigidos hacia toda la panoplia de las modalidades axiológicas fundamentales. Por eso sólo la Nación (*Kulturkreis*) como persona colectiva dirigida a los valores de la cultura en cuanto comunes (*Kulturgesamtperson*), y la Iglesia, orientada a los valores sagrados –y, en función de los mismos, hacia los demás valores-, son las auténticas personas colectivas⁵¹⁵.

No voy a abundar más en la cuestión de las personas colectivas en Scheler, al no ser el objeto principal de mi investigación y ser motivo de una problemática específica que daría lugar a toda una discusión independiente. Sencillamente voy a hacer notar la principal dificultad con que se enfrenta, a mi juicio, la doctrina scheleriana de la persona colectiva.

⁵¹³ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 686.

⁵¹⁴ El dogma cristiano de la comunión de los santos implica “común-uniión” y solidaridad espiritual, con el consiguiente intercambio de servicios sobrenaturales, de todos los miembros de la Iglesia en el cuerpo místico de Cristo, a saber: los santos, las benditas almas del purgatorio y los fieles creyentes en el mundo terrenal.

⁵¹⁵ Es interesante destacar que el Estado, sin perjuicio de constituir una realidad común de orden espiritual, no se concibe por Scheler como sujeto de cultura, de manera que los valores hacia los que apuntan sus actos intencionales –valores de derecho de orden espiritual, valores de poder y prosperidad de índole vital-, son prestados desde la Nación y, mediatamente, desde la Iglesia.

Entiendo que la división entre persona particular y persona colectiva entraña la separación de dos dimensiones de la persona humana finita sólo defendible en términos analíticos ¿Es posible un ser de la persona colectiva distinto del ser de la persona particular? Scheler afirmó que ambas eran individualidades espirituales, pero ¿es posible encontrar una motivación en la persona colectiva que sea independiente de toda persona particular individual? Por esa razón, dado que la motivación e intencionalidad que según Scheler caracterizan a la persona colectiva sólo es predicable de la persona individual particular, interpreto que sólo a modo de análisis se puede defender tal distinción y que, en cualquier caso y aun admitiendo la emergencia de una colectividad como instancia diferente de la mera suma de sus miembros, sólo la persona particular puede ser considerada auténtica persona individual y, en consecuencia, persona.

La persona colectiva siempre está fundada en personas particulares, auténticas personas individuales. La conclusión de que sólo la persona particular posee auténtica individualidad, aunque no compartida por Scheler, creo que puede, sin embargo, apoyarse en la propia doctrina scheleriana. En efecto, el filósofo alemán se cuidó muy mucho de distinguir su concepción de la persona colectiva de otras concepciones que reducían a la persona a ser miembro de una comunidad, privando a la persona particular de su valor propio, independiente y primigenio:

«En cambio, en nuestra opinión, cada persona es con la misma primordialidad persona particular y miembro (esencial) de una persona colectiva, siendo su valor propio de persona particular independiente de su valor de miembro»⁵¹⁶.

⁵¹⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 676.

No resulta demasiado aventurado afirmar que Scheler reflejó en su teoría de la persona el viejo aforismo medieval *individuum est ineffabile*. En la medida en que el conocimiento de la persona radica en el amor y la concepción que Scheler sigue de éste recibe, como ha quedado expuesto en los capítulos anteriores, la influencia en algunos casos explícita y en otros casos implícita de la filosofía de San Agustín, la teoría de la persona de Scheler también se podría considerar, cuanto menos indirecta o tácitamente, transida de filosofía agustiniana. Más aún cuando, como se tuvo ocasión de comprobar anteriormente, la propia estructura de los centros de la persona en Scheler aparece ya esbozada en San Agustín al distinguir entre espíritu, alma y cuerpo en un sentido muy parecido al defendido por el filósofo muniqués. Es cierto que la unión entre los centros del hombre en Scheler, como mera pertenencia, dista mucho de la filosofía agustiniana, que concibe en todo caso al ser humano como una unidad esencial de cuerpo y alma. Pero es que, como se verá a continuación en el siguiente epígrafe, esta fue la manera de evitar por Scheler los graves inconvenientes que la concepción dualista trajo consigo a la filosofía agustiniana, sin perjuicio de que su modo de abordar la cuestión trajera nuevos problemas y dificultades.

2. El tránsito de la persona a la persona moral

El concepto de persona fue elaborado en el seno del pensamiento cristiano a propósito de la cuestión acerca de la naturaleza y la persona en Cristo. En el Concilio de Nicea (325) quedó establecido, frente a los que negaban la naturaleza humana o le atribuían una sola naturaleza, la doble naturaleza humana y divina de Cristo reunida en una sola persona, única e indivisible⁵¹⁷. El concepto cristiano de persona se asimilaba así al concepto griego de «hipóstasis», distinto del concepto de «ousía», reservado este último para referirse a la «esencia», como ser propio de la cosa que hace que tenga verdadera entidad en cuanto determinada por ciertas propiedades. La hipóstasis, por su connotación de «supuesto» como sustancia individual de naturaleza completa, resultaba más apta para resaltar lo que se quería decir con el concepto de persona. La diferencia entre la ousía y la hipóstasis consistía, en definitiva, en que la noción de hipóstasis permitía la emergencia de nuevas propiedades que no pertenecían a la ousía. En efecto, en el Concilio de Calcedonia (451) se clarifica la cuestión de la unión y distinción de naturalezas en Cristo: sus naturalezas humana y divina conservan íntegramente sus propiedades pero se unen ontológicamente en la persona, identificando *prosopon* con *hypostasis*.

Hay que destacar que lo específico del cristianismo es la fe en la resurrección del cuerpo en la parusía de Jesucristo. Por eso el pensamiento cristiano se cuida de distinguir entre «dualidad» y «dualismo». La contradicción ínsita al dualismo, al atribuir a un mismo principio propiedades materiales y espirituales, no existe en la concepción que defiende la dualidad en el hombre. La dualidad de cuerpo y alma humanos se articula en la unidad personal del hombre.

⁵¹⁷Cuestión ésta de la unidad en Cristo que fue ratificada en el Concilio de Éfeso (431). Cirilo de Alejandría, el primero que usó el concepto de unión hipostática, afirmó que había que atribuir al Verbo las propiedades humanas sin perjuicio de que el Verbo se uniera a la carne según la hipóstasis.

El concepto de «persona» constituye una superación del hilemorfismo, que adolece de una explicación inadecuada de la unidad personal del hombre.

La pertenencia esencial del cuerpo al hombre supone que, arrojado mediante el mismo al mundo físico, entra en contacto con el mundo exterior, lo que le abre las puertas a la dimensión social. Sin embargo, como expone J. A. Sayés⁵¹⁸, el hombre no puede reducirse al ADN de su genoma porque existen toda una serie de acciones que carecen de explicación si no es acudiendo a un principio espiritual, a saber: el conocimiento abstracto, el lenguaje simbólico, la libertad como autodeterminación y superación de los condicionamientos internos y externos, el arte más allá de lo útil, la ética como captación espiritual del bien y la verdad o la religión como tendencia al infinito, allende la satisfacción de las necesidades materiales con que quedan saturadas las bestias.

Por lo tanto, existen dos principios en el hombre: cuerpo y alma, que no consisten en una mera yuxtaposición sino que forman una unidad esencial. El modo de articularlos evitando el dualismo va a determinar la formación del concepto de persona no en el ámbito de la filosofía griega, sino en el del pensamiento cristiano.

Desde la conocida definición de persona de Boecio en el siglo VI como *naturae rationalis individua substantia*⁵¹⁹ el pensamiento cristiano ha ido evolucionando despojándose de una concepción sustancialista y subrayando la categoría de relación con base en el pensamiento agustiniano, como se verá un poco más adelante. La persona no puede ser sustancia racional e individual porque en ese caso en Cristo habría dos personas como consecuencia de su doble naturaleza humana y divina, extremo de todo punto inadmisibile para el cristianismo. Así que Santo Tomás de Aquino, siglos más tarde, sintetizó la fórmula boeciana eliminando el uso del término *substantia* y definiendo a la persona como *subsistens in rationali natura*⁵²⁰.

⁵¹⁸ Cfr. SAYÉS, J.A. (2006): *Escatología*, Palabra. Madrid, pp. 181-200.

⁵¹⁹ BOECIO, *De persona et duabus naturis*, 3.

⁵²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, 29, 3.

El Concilio de Calcedonia (451) subrayó el concepto de persona como sujeto gestor de ambas naturalezas, humana y divina, en Cristo, que permanecían intactas sin mezcla ni división. La persona no puede ser sustancia pero sí sujeto de naturaleza racional de modo que la persona no es una mera suma de alma y cuerpo, sino el sujeto en el que radican ontológicamente el cuerpo y el alma dirigiendo sus operaciones. De ahí que la persona sea inefable y su definición problemática, en la medida en que toda determinación ontológica que se intente predicar de ella se hace en realidad de su naturaleza. La persona se configura así como el gozne o el soporte en el que se articulan el cuerpo y el alma del hombre; como espíritu está en oposición tanto al mundo externo como a sí mismo como mero término de conciencia, en tanto que es individuo singular e irrepetible.

San Agustín fue pionero en el desarrollo de la noción de persona en el pensamiento cristiano, con especial referencia a las Personas divinas, con el fin de preservar su pluralidad en la igualdad y unicidad sustancial de la Santísima Trinidad⁵²¹. Sin embargo, se debe advertir que en San Agustín no existe una distinción real entre la persona y la esencia en Dios:

«Cuando decimos que en la Trinidad existen tres sustancias o personas y una esencia y un Dios, no pretendemos significar que las tres personas sean en cierto modo de una misma materia subsistente, si bien dicha materia –sea la que sea- se encuentre en las tres personas. La esencia divina no es otra cosa que la Trinidad; con todo, decimos que las tres personas son una esencia o de una misma esencia; pero no podemos decir que estas tres personas hayan sido formadas de una misma esencia, como si en la Trinidad fuera una cosa la esencia y otra la persona»⁵²².

⁵²¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, VI, 9, 10.

⁵²² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, VII, 6, 11.

Basándose en la categoría aristotélica de relación, pero infundiéndole su propio sentido, la noción de persona en San Agustín adquiere un sentido de interioridad, de vuelta hacia sí. En efecto, la categoría de relación le sirvió al obispo de Hipona para destacar el ser relativo a sí mismo de cada Persona divina, motivo por el cual hay tres Personas y no sólo una. Pero, así mismo, la idea de interioridad y la experiencia e intuición de la misma, supusieron un nuevo sentido en el concepto de persona, al hacer de la relación consigo misma una relación concreta y real, lejos del formalismo y de la abstracción aristotélica:

«Todo aquello que en la Trinidad se dice propiamente de cada una de las personas divinas entraña mutua relación o dice habitud a la criatura, no a sí mismas; luego es evidente que estas realidades pertenecen a la categoría de la relación y no de la sustancia»⁵²³.

Fruto de sus investigaciones acerca de la Santísima Trinidad, San Agustín utilizó el concepto de «persona», al ofrecer una definición del hombre, en un sentido bien distinto al scheleriano. En realidad, el término le servía para designar la unidad sustancial resultante de la unión de cuerpo y alma en que consistía el hombre. La persona del hombre no sería sino el resultado de la unión de un alma inmaterial y un cuerpo material, con los problemas filosóficos que eso planteaba:

«Pues así como el alma se une al cuerpo en unidad de persona, y da lugar al hombre, así Dios se une al hombre en unidad de persona, y es Cristo»⁵²⁴.

⁵²³ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, V, 11, 12.

⁵²⁴ SAN AGUSTÍN, *Epístolas*, 137, 3, 11.

El uso por San Agustín del concepto de persona se llevaba a cabo en un sentido similar al de «sustancia», e incluso al de «cosa», de modo que la unidad de cuerpo y alma no se explicaba de un modo meramente instrumental, como si el cuerpo fuera una mera herramienta al servicio del alma, sino que cuerpo y alma eran constitutivos esenciales del hombre:

«Esta sustancia, esta cosa, esta persona que se llama hombre, busca la vida feliz; de modo que el hombre, que consta de alma racional y de cuerpo mortal, busca la felicidad»⁵²⁵.

La unidad sustancial de la persona no era sino consecuencia de la extrapolación del resultado de su investigación acerca de la Santísima Trinidad, de modo que, como imagen de la Trinidad en el hombre, cuerpo, alma y espíritu aparecían íntima y esencialmente unidos de un modo absolutamente inseparable⁵²⁶. Del mismo modo, San Agustín apreciaba tríadas de elementos como paralelismo a la estructura de la Trinidad en el hombre, formando unidades intrínsecamente entrelazadas de un modo indistinguible. Así sucedía con el ser, el querer y el conocer del hombre, que, de modo semejante a la unidad sustancial de la persona, no eran sino reflejo de la unidad esencial de la Santísima Trinidad e imagen de la Trinidad en el hombre:

«Las tres cosas que propongo son: ser, conocer, querer. Pues yo existo, conozco y quiero. Existo sabiendo y queriendo. Sé que existo y que quiero. Quiero existir y saber. Quien sea capaz de ello, comprende cuán

⁵²⁵ SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 90, 4, 5.

⁵²⁶ La “ruptura” ocasionada por la muerte no es natural, sino consecuencia del primer pecado.

inseparable es la vida en estas tres cosas, siendo una la vida y una la mente y una la esencia»⁵²⁷.

Fruto de esta concepción del hombre, la herencia agustiniana cabe observarla de modo diáfano no tanto en la teoría de la persona en Scheler como en la teoría de la persona de Stein. En efecto, Sta. Teresa Benedicta de la Cruz advirtió que el hombre no era su cuerpo sino que era «en» su cuerpo, y tampoco era su alma, sino que el hombre «tiene» cuerpo y alma como elementos esencialmente constitutivos de la estructura de la persona humana:

«mi cuerpo es el cuerpo de un hombre y mi alma es el alma de un hombre, y esto significa que son un cuerpo personal y un alma personal»⁵²⁸.

El «yo», el «alma», el «espíritu» y la «persona» son conceptos ligados estrechamente, pero cada uno de ellos posee un sentido peculiar en la teoría de la persona de Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Por «yo», Stein entiende el ente cuyo ser es vida y que es consciente de sí mismo. Habita en el cuerpo y en el alma, y, en la medida en que le pertenecen, se le confiere el nombre de «yo» al hombre entero. Pero no toda la vida física ni la vida del alma es simplemente vida del «yo» -por ejemplo, los procesos de nutrición o el desarrollo del alma se producen sin que lo sepa por mi conciencia-. La vida del «yo» despierta y consciente es el camino de entrada a la profundidad escondida del alma, así como la vida de los sentidos es el camino que conduce al cuerpo y a su vida escondida.

⁵²⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 11, 12.

⁵²⁸ STEIN, E. (2003): *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid [*Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/1933)], p. 101.

Todo lo vivido procede del alma y de una cosa que ha hecho impresión en ella. El «alma» es un «en mí» que se descubre mediante la introspección y la hace aparecer como algo semejante a un objeto, una cosa sustancial que sirve de soporte a la experiencia vivida, esto es, lo que realiza las acciones y sufre las impresiones. La «persona» es el alguien que se manifiesta como yo en sus actos conscientes y libres. Toda la naturaleza humana le pertenece por cuanto influye con su acción en la formación del cuerpo y del alma. Su campo de potencia es propiamente «lo mío», lo que hace posible las posesiones extrínsecas como atribuciones jurídicas -por ejemplo, «mi» libro-. El «espíritu» constituye lo más interior e íntimo de la persona. Estando ligada el alma a la materia por su propia naturaleza, el alma es la forma del cuerpo. El espíritu es aquí lo más interior e íntimo, lo más alejado de la materia y que mueve al alma en su profundidad. De ahí que Stein afirme que todo lo material en la persona está moldeado por el espíritu y, por consiguiente, lleno de espíritu:

«La persona no podría vivir como *yo puro*. Vive de la plenitud de su esencia que, sin jamás poder ser enteramente esclarecida o dominada, brilla en la vida despierta. Lleva esta plenitud y al mismo tiempo es llevada por ella como por su fondo oscuro. Aquí se muestra la particularidad de la persona *humana*: lo que ella tiene de común con el ser-persona de Dios y de los puros espíritus y lo que la separa de ellos»⁵²⁹.

Por el contrario, como tuve ocasión de adelantar en el epígrafe anterior, la opinión de Scheler en este aspecto es diametralmente opuesta. La relación entre el yo psíquico o alma, por un lado, y el cuerpo, por otro, con el espíritu o persona, no puede ser nunca de unidad esencial -como entendieron San Agustín y

⁵²⁹ STEIN, E. (1994): *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de cultura económica, México [1ª ed., *Endliches und Ewiges Sein* (1936)], p. 392.

Stein-, sino de pertenencia⁵³⁰. Eso no quiere decir que cada una de dichas partes se encuentre desligada de la persona, o que el enlace entre persona, alma y cuerpo pudiera entenderse de un modo independiente. La persona infunde en sus procesos anímicos y corporales un sentido imprescindible para que éstos puedan ser comprendidos:

«Todo el enlace que pueda haber entre procesos anímicos y corporales es comprensible, e incluso posible, únicamente porque lo procura la actividad *unitaria e indivisa* de la *persona*»⁵³¹.

El carácter indivisible de la actividad de la persona que Scheler reconoce permite afirmar la simplicidad de la persona desde la unidad de su ser. Cualquier composición de partes podría darse en la esencia, considerada como un todo, mas no en la persona. De ahí que no sea posible comprender al hombre si no se tiene en cuenta el ser de la persona misma, la unidad de sentido de un ser espiritual identificado con un concreto *ordo amoris*.

Ahora bien, salvada esta particularidad de la teoría de la persona de Scheler, se percibe una cierta huella agustiniana en la concepción scheleriana de la persona como espíritu. Da la impresión de que la persona en Scheler se parece al «hombre interior» en San Agustín. Así se aprecia cuando el Obispo de Hipona formula su célebre distinción entre «hombre exterior» y «hombre interior». El «hombre exterior» no sería sino su cuerpo y aquella parte del alma común a las bestias, es decir, el principio vital que insufla vigor al organismo. Por el contrario, el «hombre interior» sería lo específicamente humano, el alma como sustancia espiritual que se dirige a lo más elevado del mundo espiritual con amor piadoso de justicia. Entiendo que no es difícil ver aquí el paralelismo que puede

⁵³⁰ Y en sus últimas obras, fuera del periodo cristiano que se está investigando, de oposición.

⁵³¹ SCHELER, M., *ET*, p. 629.

establecerse con Scheler: ese excelso orden espiritual al que se refiere San Agustín no sería sino el reino de los valores de Scheler; el hombre interior de San Agustín, impulsado por el amor, no sería sino la persona en la concepción scheleriana:

«Pero así como nuestro cuerpo está naturalmente erguido, mirando lo que hay de más encumbrado en el mundo, los astros, así también nuestra alma, sustancia espiritual, ha de flechar su mirada a lo más excelso que existe en el orden espiritual, no con altiva soberbia, sino con amor piadoso de justicia»⁵³².

El mencionado paralelismo entre la persona en Scheler y el «hombre interior» de San Agustín no debe interpretarse en el sentido de que Scheler siga aquí la doctrina agustiniana y su concepción antropológica sin mayores matizaciones. Todo lo contrario, el filósofo alemán pretendió salvar la problemática que planteaba la concepción dualista del hombre, al defender la unión esencial de dos sustancias de naturaleza contraria, inmaterial una, el alma, y material otra, el cuerpo. Así, en su definición de persona, Scheler usó el término «sustancia» en un sentido conceptualmente distinto al de la filosofía agustiniana, calificándola, a este respecto, de «sustancia ignota»:

«Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo su ser, sustancia ignota que jamás puede darse en el “saber”, sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún objeto, ni mucho menos una cosa»⁵³³.

⁵³² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, XII, 1, 1.

⁵³³ SCHELER, M., *EFS*, p. 232.

El gran acierto de Scheler consistió en evitar la categoría metafísica de «sustancia» para tematizar a la persona, una categoría insuficiente e inadecuada para dar cuenta de la relación con su cuerpo o de su carácter dinámico, incompatible con el fijismo del concepto ontológico. En efecto, hay que ir a un concepto más radical que el de sustancia para comprender a la persona. Y en este aspecto, la nueva concepción de la persona en Scheler, aunque evitaba los inconvenientes del dualismo, trajo nuevos problemas y dificultades.

El principal de todos ellos fue la definición de esa «sustancia ignota», un concepto no demasiado claro que conllevó un actualismo que resulta incompatible con su teoría del amor como movimiento espiritual puro capaz de percibir sentimentalmente el ser-posible más alto del valor⁵³⁴.

Para que el amor adquiriera el sentido y valor de verdadero acto ético es preciso que se dirija a una persona. Ahora bien, como ha quedado expuesto, la persona no es una sustancia inmutable ni tampoco un sujeto físico o metafísico, sino que se experimenta, se vive en su totalidad en cada uno de sus actos. Así que según la teoría actualista de la persona de Scheler, la persona sería una unidad de ser concreta y esencial de actos de naturaleza diversa⁵³⁵ dada por entero en la experiencia. En ese peculiar sentido, es decir, como unidad concreta de actos espirituales dotada de sentido y fundamentada en el ser de la persona, utilizaría el filósofo alemán el concepto de sustancia, en un sentido no ontológico sino fenomenológico, para definir a la persona. Pero siendo así las cosas, ¿cómo podría compatibilizarse esa concepción actualista de la persona con la descripción fenomenológica del amor como movimiento dirigido a un ser-posible más alto del valor de la persona, si ésta sólo se da en acto? U. Ferrer critica con agudeza la contradicción que eso supone con la concepción scheleriana de la persona. Si, en efecto, el amor hace emerger los valores más altos posibles del ser amado, entonces no es actualidad pura, ya que el amor revela progresivamente a la persona en su ser más alto y, por tanto, no se hace completamente patente en

⁵³⁴ Cfr. Cap. I, epígrafe 1: “La naturaleza del amor”.

⁵³⁵ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 513.

sus actos desde un principio. La razón última del desacierto scheleriano estriba, a mi juicio, en la confusión de planos gnoseológico y ontológico en que incurre Scheler, como pone de relieve U. Ferrer:

«Entiendo que uno de los equívocos que encierra el peculiar *actualismo* de la persona en Scheler (persona = ser en sus actos) se debe al tránsito que efectúa casi imperceptiblemente del plano gnoseológico al plano ontológico: pues no es igual que la persona se manifieste solo en sus actos a que solo exista en la realización de ellos. Lo primero está bien señalado por Scheler; lo segundo, sencillamente no es exacto»⁵³⁶.

Así mismo, en relación con los problemas derivados de la concepción actualista de la persona en Scheler, A. Pintor Ramos⁵³⁷ salvó la aparente contradicción existente en torno al uso y aplicación del concepto de sustancia a la persona –negación del sustancialismo pero uso del término «sustancia» para definir a la persona–, interpretando que el filósofo muniqués no buscaba establecer un punto medio entre sustancialismo y actualismo, sino una perspectiva que fuese más allá de dicha antítesis. No hay que olvidar tampoco que el problema de la persona se plantea en Scheler no desde un punto de vista ontológico, sino ético. Por esta razón, sustancialismo y actualismo son dos tesis inaplicables a la persona por cuanto se trata de categorías mundanas, espacio-temporales, mientras que para Scheler la persona no es mundo sino condición de posibilidad del mundo. En este sentido, se debe tener en cuenta que el carácter inobjetivable de la persona dificulta su definición positiva. Ésta es la razón por la que Scheler acude a una cierta vía negativa –tanto para la comprensión de la

⁵³⁶ FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, p. 88.

⁵³⁷ PINTOR RAMOS, A. (1978): *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid, p. 293.

persona como para el conocimiento de Dios-, lo que sugiere, como ha puesto de relieve F. Bosio⁵³⁸, una cierta analogía con el método de la teología natural.

Por su parte, S. Sánchez-Migallón sostiene, frente a interpretaciones actualistas, que es preciso contar con un concepto sustancial de la persona, reconocerle una cierta independencia y autonomía ontológica para dar cuenta de fenómenos morales tales como la autoposición cognoscitiva –denominada por Scheler «recogimiento» o concentración-, o la responsabilidad moral. Y es que la persona «se hace» por sus actos, pero no «es» sus actos:

«La persona ha de ser un *quien* sustancial, un alguien distinto y más allá de sus actos (también de sus tendencias) y de la dirección de ellos. ¿Cómo, si no, podría dar sentido a esos actos y variar mediante los mismos esa dirección?; ¿adónde apuntaría la responsabilidad de los actos? Es verdad que la persona “se hace” por sus actos, pero no es ellos»⁵³⁹.

La defensa de la aplicación del concepto de sustancia a la doctrina scheleriana de la persona no debe interpretarse en una dirección errónea: con eso, S. Sánchez-Migallón no pretende ofrecer una visión estática de la persona. Todo lo contrario, la tarea moral impulsa constantemente al crecimiento -o decrecimiento- de la persona, lo que supone un dinamismo esencial. Sin embargo, ese dinamismo debe contar con el soporte de la identidad de la persona: su sustancia como ser que ama en virtud de un concreto *ordo amoris*.

Hay que subrayar que del examen de las fuentes resulta evidente que el propio Scheler descartó todo actualismo que pudiera reducir a la persona a una mera suma de actos sin ningún fundamento. A la esencia de la persona le es propio ser y existir en sus actos, no reduciéndose ni a casos particulares ni a una

⁵³⁸ BOSIO, F. (1976): *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma, p. 107.

⁵³⁹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, p. 174.

suma de ellos -si se suprimiese uno de ellos, no dejaría de existir la persona-. Así que la tesis actualista es rechazada por Scheler por su carácter formal y abstracto en la medida en que se concibe a la persona no como un punto vacío, sino como un ser concreto⁵⁴⁰. La persona tiene un fundamento en su ser, una esencia personal de carácter individual y concreto:

«De esto resulta claro que la persona no puede reducirse a la incógnita de un simple “punto de partida” de actos, ni a cualquier especie de “conexión” o tejido de actos, como acostumbra a expresar cierto tipo de concepción, llamada “actualista”, de la persona, que pretende comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*).

La persona no es un vacío “punto de partida” de actos, sino 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»⁵⁴¹.

Recapitulando, puede sintetizarse la concepción de la persona del siguiente modo: la persona posee un ser que fundamenta toda clase posible de actos, existiendo una unidad estructural entre éstos y aquella. La persona es y vive como una esencia individual que realiza actos, pero eso no significa que pueda identificarse a la persona con sus actos. Sin embargo, el ser de la persona no es fijo por cuanto varía en la ejecución de cada uno de sus actos, aunque es estable. La persona se autorrealiza en cada uno de sus actos, está inacabada, se va haciendo y va variando a través de ellos:

⁵⁴⁰ Por otro lado, el mundo es el correlato esencial de la persona que, por su relación a ella, se hace concreto. La persona en cuanto espíritu se diferencia cualitativamente respecto al animal por su capacidad de ideación, esto es, de tener conocimientos *a priori* de los objetos; por su capacidad de captar su esencia y, en suma, por su capacidad para idear el mundo.

⁵⁴¹ SCHELER, M., *ET*, p. 514.

«"Llega a ser (empíricamente) lo que eres con arreglo a tu esencia individual", grita a todo hombre el amor acosmístico a la persona, y en el acto de su movimiento pone ante el hombre, por decirlo así, precisamente esta imagen de su determinación –y no sólo una imagen de "validez universal"- como su "ideal" primigenio»⁵⁴².

Por lo tanto, la persona no puede ser considerada de ningún modo una sustancia absoluta de carácter cerrado y completo, pues ello imposibilitaría su desarrollo y plenitud a lo largo de la historia. ¿Cómo se explica entonces la estabilidad de la persona? L. Álvarez Munárriz⁵⁴³ ofrece una particular e interesante interpretación del problema. La estabilidad de la persona viene garantizada por la esencia divina, como elemento absolutamente fijo y estable, de la que la persona humana es una parte. Así lo reconoce Scheler, al afirmar que el alma espiritual personal descansa en Dios:

«Pero como tenemos que dar a toda genuina esencia un lugar en el reino de las esencias, cuyo sujeto personal es el principio mismo espiritual y personal del mundo, toda alma espiritual representa por su esencia y *quiddidad* una eterna idea de Dios. Pues por su *quiddidad* y por el contenido de determinación que se sigue de ella, el contenido mismo de esta idea divina en modo alguno es una mera "imagen" de ella. El alma espiritual "descansa" –no por su existencia, pero sí por su esencia eterna-eternamente en Dios»⁵⁴⁴.

Como solución al problema de la sustancia y la persona en Scheler, L. Álvarez Munárriz defiende que la persona es sustancia, sin perjuicio de prevenir

⁵⁴² SCHELER, M., *EF*S, p. 187.

⁵⁴³ Cfr. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1977): "Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler", *Anuario Filosófico*, X/1, Eunsa, Pamplona, pp. 9-26.

⁵⁴⁴ SCHELER, M., *EF*S, pp. 181-182.

que en ningún caso esta fue una posición defendida explícitamente por Scheler. Para ello se basa en una consideración metafísica de su ser personal. En él hay que distinguir su ser-así o esencia (*Sosein, Wesen*), de su ser-ahí o existencia (*Dasein*). Su ser-ahí coincide con la realización de actos que ejecuta su ser-así. Su esencia substa en Dios al participar de su sustancialidad, subsistiendo a la realización de los actos. Eso sí, la sustancia de la persona así interpretada sería una sustancia inacabada, en la medida en que es posible un desarrollo más completo de su esencia. Ahora bien, sin dejar de reconocer el acierto de distinguir entre existencia y esencia personal, a mi parecer el uso del concepto de sustancia en sentido metafísico vuelve a enfrentarnos con el problema de la cosificación u objetivación de la persona que Scheler excluye enérgicamente, quien descarta, además, toda aplicación del concepto de causalidad –que sí sería referible a la sustancia- a la persona, sustituyéndolo por el de fundamentación⁵⁴⁵.

Otra respuesta al problema del actualismo en Scheler y su conciliación con la estabilidad de la persona la ha ofrecido P. Fernández Beites⁵⁴⁶. Difuminando la distinción entre el «yo» y la persona en Scheler, atribuye a la persona una sustantividad temporal. Distingue, además de entre una temporalidad objetiva -física, del mundo externo- y una temporalidad subjetiva -la temporalidad fluyente e interna de la conciencia-, una «temporalidad estática» para dar cuenta de la necesaria estabilidad del ser de la persona para servir de fundamento a sus actos, y en la que el pasado queda incorporado a la actualidad

⁵⁴⁵ Otra solución dada para ayudar a comprender la relación entre la persona y sus actos en Scheler, y que se enfrentaría con la misma objeción –el peligro de “cosificación” de la persona- fue la ofrecida por M. Dupuy, concibiendo a la persona como la forma respecto a sus actos (Cfr. DUPUY, M. (1959): *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, t. I, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 339-345).

⁵⁴⁶ Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P. (2003): “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de persona”, *Revista de Filosofía*, 107, Universidad Iberoamericana, México, pp. 55-83.

psíquica, así como una «omnitemporalidad» de la persona, de carácter finito, como «polo de identidad» que permite la temporalidad fluyente y estática⁵⁴⁷:

«el estudio de la temporalidad y de la compenetración nos permite mostrar que la distinción de Scheler entre el yo (temporal) y la persona (intemporal) no puede justificarse hasta el final. La razón es que sólo hay –y sólo puede haber- una totalidad de compenetración. Scheler mismo cuando trata el tema de la compenetración no distingue actos y funciones, no separa la persona y el yo; no es extraño, porque en realidad esta distinción resulta inviable»⁵⁴⁸.

Sin embargo, la interpretación de P. Fernández Beites parece demasiado forzada y, aunque cuenta con la ventaja de no identificar persona con sustancia en sentido metafísico, tal y como rechazaba Scheler –es decir, sustancia como cosa sujeta a causalidades externas-, no cae en la cuenta de que en ningún caso se puede identificar a la persona con el «yo» según la teoría de la persona de Scheler, en tanto que la misma se cimienta, precisamente, en una distinción que pretende evitar los riesgos del reduccionismo psicologista y la objetivación, en definitiva, de la persona. Todo ello sin perjuicio de que el propio concepto de «temporalidad estática» constituya una contradicción en los propios términos y suponga una confusión de planos que Scheler tuvo mucho cuidado de evitar.

Como se ha apuntado en el epígrafe anterior y en éste, la persona como tal no es objetivable. Es más, con la objetivación que lleva a cabo la psicología, el único resultado que se consigue es la despersonalización del hombre. Por el contrario, el amor cumpliría la función de hacer visible el valor de la persona. La persona individual, así como su valor, sólo es dada por y en el acto del amor. El amor consigue mostrar a la persona no como un objeto, por cuanto no es una actividad objetivante –sin perjuicio de que el amor espiritual pueda considerarse

⁵⁴⁷ Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P. (2010): *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid, pp. 274-283.

⁵⁴⁸ FERNÁNDEZ BEITES, P., *Op. cit.*, p. 289.

un comportamiento objetivo, en el sentido de que permite escapar de la «cautividad» de los propios intereses-, ya que sólo resulta objetivable el cuerpo y la vida psíquica, mas no el centro personal de los actos del hombre:

«La persona sólo puede sernos dada “coejecutando” sus actos – cognoscitivamente, en el “comprender” y el “vivir lo mismo”, pero moralmente en el “seguir el ejemplo”. El núcleo moral de la persona de Jesús, por ejemplo, sólo es dada a uno: a su discípulo. Únicamente el discipulado abre las puertas para que ella se dé»⁵⁴⁹.

El amor del «discípulo» descubre toda la panoplia de valores morales de la persona amada; más aun, horada en la esencia de la persona como *ordo amoris* y así la comprende. Y, como consecuencia de la comprensión del valor moral de la persona amada, se produce el fenómeno moral del seguimiento. En efecto, la persona es caracterizada por Scheler como soporte de los valores morales. Y es en este punto donde la concepción scheleriana de la persona trae una nueva problemática: el valor moral no aparece en su clasificación de los valores y, en este aspecto, cabe decir que Scheler es coherente con su sistema⁵⁵⁰. El valor moral no puede aparecer en la clasificación de los valores ya que, siendo éstos de carácter objetivo y siendo la persona inobjetivable, los valores morales –que son de la persona- tampoco son objetivables. En buena lid, Scheler defendió que el valor moral aparecía en el acto personal pero no podía ser buscado de antemano sin caer en el fariseísmo. Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con Scheler en este particular. Da la impresión más bien de que el fariseísmo consistiría en aparentar falsamente el valor moral, pero no en buscarlo voluntaria y verazmente. La concepción scheleriana del valor moral y de la persona choca con su propia doctrina del modelo y del seguimiento, ya que ¿la secuacidad o el «seguir el ejemplo» no es en el fondo la búsqueda voluntaria y consciente del valor moral del modelo, motivada por el amor? Evidentemente, el amor es un acto

⁵⁴⁹ SCHELER, M., *EFS*, pp. 232-233.

⁵⁵⁰ Cfr. Cap. III, epígrafe 4: “Valor y Bien”.

espontáneo que no puede nacer artificial ni arbitrariamente. Pero el acto de voluntad por el que, inspirado en el amor al modelo, se persigue realizar el valor moral que se aprecia en él, no puede ser considerado fariseísmo.

Por otro lado, todo intento de racionalizar o intelectualizar el amor deja a la vista el hecho de que siempre queda un *plus* sin fundamento. Y es que las razones, cualidades o virtudes que se aducen para justificarlo siempre son posteriores y no alcanzan a contemplar con nitidez el fenómeno del amor. Por lo tanto, si la persona es inobjetivable, su conocimiento sólo podrá ser intuitivo. Y en dicha intuición el amor juega un papel fundamental descubriendo, más allá incluso del valor, el ser-posible más alto del valor de esa persona. Por eso el auténtico valor de la persona escapa al acto de su objetivación y entiendo que también a un actualismo incompatible con la percepción del ser-posible más alto del valor de la persona, tal y como se da en el movimiento puro del amor.

El conocimiento intuitivo de la persona, que descubre su auténtico valor moral, tiene lugar co-experimentando sus actos. Esto es, para aprehender el valor moral de una persona hay que amar lo que la persona amada ama, hay que llevar a cabo un acto de «co-amar»:

«Este valor moral de la persona, el último de todos, sólo nos es dado, por ende, en la coejecución del propio acto de amor a la persona. Tenemos que amar lo que ama el ejemplo, en el “co-amar”, para que se nos llegue a dar este valor moral»⁵⁵¹.

Es aquí donde puede apreciarse una clara influencia agustiniana en el acto del «co-amar», en la «co-ejecución» que se produce como consecuencia de la plena sintonización entre amantes al amar todo aquello cuanto el otro ama, como consecuencia del «comprender» y el «vivir lo mismo». Es el *idem velle idem nolle* de los medievales, es decir, el amar y rechazar lo mismo, en que consiste el verdadero amor. Una huella agustiniana en el pensamiento scheleriano que

⁵⁵¹ SCHELER, M., *EFS*, p. 233.

descubre S. Vergés Ramírez, quien va un poco más allá identificando aquí, además, una influencia horaciana en el pensamiento de San Agustín:

«Para Scheler, pues, la plena sintonización personal con el otro es el único cauce por donde transcurre el valor personalizador. Porque significa amar cuanto el otro ama. Aquí aflora a la superficie el pensamiento de San Agustín tomado en préstamo de Horacio, cuando dice de su amigo que “era la otra mitad de su alma”»⁵⁵².

Scheler cita expresamente a San Agustín para ilustrar su doctrina del amor como coejecución de los actos de la persona amada y, en concreto, se refiere al amor a Dios como ejemplo paradigmático. El auténtico amor a Dios, entiende Scheler recibiendo directamente la herencia filosófica agustiniana, no se dirige a Él como si fuera un objeto, sino que implica amar lo que Dios ama, esto es, supone una coejecución de sus actos de amor:

«La suprema forma del amor a Dios no es el amor “a Dios” como el todo bondad, es decir, a una cosa, sino la *coejecución* de su amor al mundo (*amare mundum in Deo*) y a sí mismo (*amare Deum in Deo*), es decir, lo que los escolásticos, los místicos y ya antes san Agustín llamaban “*amare in Deo*”»⁵⁵³.

Pero incluso más allá de la cita explícita de San Agustín, la doctrina del co-amar scheleriana posee una profunda influencia agustiniana que se aprecia en el examen de otros lugares de la obra del santo de Hipona. Así, la concepción del acto de amar como coejecución se trasluce cuando el Doctor de la gracia examina los vestigios de la Trinidad en el amor, identificando los elementos esenciales de éste, entre los que se encuentran no sólo el amante y el amado, sino el amor

⁵⁵² VERGÉS RAMÍREZ, S. (1993): *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU, Barcelona, p. 308.

⁵⁵³ SCHELER, M., *EF*, p. 229.

como aquello que enlaza y une a ambos:

«He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, el amante y el amado? Esto es verdad, incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma. ¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor»⁵⁵⁴.

Una vez planteadas y dilucidadas por Scheler las cuestiones relativas a la esencia fenomenológica y al conocimiento de la persona conviene destacar que, según el filósofo alemán, la identificación entre persona y espíritu no supone siempre la de persona y persona moral. El tránsito que lleva de la persona a la persona moral debe producirse en virtud de un proceso de maduración moral por el que se alcanza un determinado grado de la existencia humana al que puede aplicarse el calificativo de moral. Y es que para poder hablar propiamente de persona moral, en un sentido estricto, se requiere reunir una serie de condiciones entendidas en sentido fenomenológico, según Scheler⁵⁵⁵:

a) «Cordura», como fenómeno que aparece cuando se intenta comprender y no explicar causalmente⁵⁵⁶, el lazo de sentido que preside las manifestaciones

⁵⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, VIII, 10, 14.

⁵⁵⁵ Cfr. SCHELER, *ET*, pp. 621-635.

⁵⁵⁶ Scheler trata la causalidad en un sentido puramente físico como fuerza transformadora o acción de una cosa existente en otra cosa que ya existe y que provoca una transformación o cambio de estado en dicha cosa. La causalidad se da así siempre entre cosas reales. De ahí el rechazo de la causalidad en el orden espiritual. En el ámbito del espíritu las relaciones se dan como conexiones de fundamentación, como conexiones esenciales. Dichas conexiones de fundamentación, que se aprecian claramente en el orden de los valores, constituyen una especial relación entre dos esencias consistente en que, para que una esencia pueda ser dada en un acto intencional, es precisa la presencia anterior de la esencia fundante. Así, la relación entre el sujeto y el acto no es de causalidad, sino de fundamentación. La comprensión, a diferencia de la explicación causal, convierte los meros estímulos en objetos, los procesos psicológicos en intenciones y, en definitiva, la conexión causal en una conexión de sentido.

vitales del prójimo mediante la vivencia o captación intuitiva de su centro espiritual. Según Scheler, supone un «re-juzgar», un «re-sentir» y un «re-vivir» sus juicios, sentimientos o actos de su voluntad para recrear la unidad de sentido que se encuentra bajo los mismos.

b) «Mayoría de edad», consistente en la conciencia inmediata de poder distinguir de forma intuitiva la diversidad entre un acto, un sentir, un querer o un pensar propio y otro *extraño*. Así pues, el «menor de edad» coejecuta las intenciones vivenciales de su entorno sin comprenderlas, es decir, sin reconocer la voluntad de una persona distinta de él mismo, de modo que tiene la voluntad propia por extraña y a la inversa.

c) «Señorío sobre su cuerpo», como conciencia inmediata del poderío de la voluntad sobre el propio cuerpo. El poder-hacer lo querido debe ser vivido independientemente de las experiencias corporales, así como ha de ser vivida la posible continuidad entre el querer y ese poder-hacer.

Así mismo, la condición moral de la persona supone una unidad que no se corresponde con una mera sucesión de actos, sino con la del agente común a quien hay que referir estos en última instancia. La persona moral no es una mera suma de cualidades y valores individuales: queda un núcleo escondido que trasciende a su conocimiento. En efecto, el filósofo alemán subraya la distinción entre persona moral y «carácter», entendido este último como conjunto de aptitudes duraderas pero situadas en un plano puramente anímico o psicológico.

Diferente del carácter sería la «virtud», concebida por Scheler⁵⁵⁷ como cualidad de la persona moral misma y como viva conciencia de poder para el bien de índole personal e individual, basada en el valor moral. Y es que el valor moral impregna a la persona moral y a sus manifestaciones: desde las capacidades que como vicios y virtudes nacen de los actos de la persona, pasando por esos mismos actos, por la disposición de ánimo o *Gesinnung* de la que brotan

⁵⁵⁷SCHELER, M. (2010): “Rehabilitación de la virtud”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid [1ª ed., *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913)], p. 124 (en adelante RV).

éstos, hasta llegar a la depositaria última del valor moral, la persona que vive en cada uno de sus actos.

El tránsito de la persona como dimensión humana dotada de cierta estabilidad, a la persona moral que se va haciendo, supone la emergencia de un nuevo aspecto dinámico centrado en sus actos. No obstante, en este punto vuelve a aparecer una nueva dificultad que U. Ferrer⁵⁵⁸ aprecia con indudable perspicuidad: ¿El ser de la persona se agota en su función de depositaria y realizadora de valores morales? Porque si fuera así nos encontraríamos ante un círculo vicioso, a saber: si los actos moralmente buenos reciben su calificación del valor moral de la persona, afirmar que el valor moral o bondad de la persona depende de sus actos constituiría un razonamiento circular.

Una posible respuesta a la recién planteada aporía se podría ofrecer con base en la distinción zubiriana entre personeidad y personalidad, por su paralelismo con la diferencia entre persona y persona moral en Scheler. Zubiri⁵⁵⁹ reconoce expresamente a San Agustín el mérito de haber puesto los primeros pilares en la resolución del problema al diferenciar entre persona, lo que «yo soy», y naturaleza, lo que «yo tengo» como conjunto de facultades, memoria, inteligencia y amor. Es decir, el obispo de Hipona puso de relieve el hecho de que lo que «yo tengo» y lo que «yo soy» no es lo mismo. Se trata, además, de una separación que evoca sobremanera la advertencia de Scheler acerca de la no confusión entre «persona» como acto de ser personal de carácter inobjetivable, y esencia o naturaleza objetivable del «yo» como sustancia anímica. Pero tanto si se aborda el problema desde la perspectiva de los diversos tipos de actos de la persona, como si se alude sin más a la mencionada distinción entre la persona y su naturaleza, la respuesta que se obtiene no deja de ser insatisfactoria. El análisis de Zubiri⁵⁶⁰ parte de dos perspectivas desde las que se puede abordar la cuestión.

⁵⁵⁸ Cfr. FERRER SANTOS, U. (1992): *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 143.

⁵⁵⁹ Cfr. ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, p. 106.

⁵⁶⁰ Cfr. ZUBIRI, X., *Op. cit.*, pp. 104-109.

Desde la perspectiva de los actos, se podría decir que la persona está en el poder ejecutar actos intelectivos o actos libres de la voluntad. Pero el problema sigue latente, porque de lo que de verdad se trata es de que la inteligencia, la voluntad y la libertad «sean más». Así que la cuestión de la persona así enfocada sigue sin dejar de ser un interrogante, por mucho que se diferencie entre tipos de actos. Por otro lado, existe la posibilidad de arrojar luz sobre el problema desde la mencionada perspectiva consistente en dibujar una línea divisoria entre la persona como sujeto y su naturaleza. Todas sus acciones reales y posibles deberían ir referidas a su naturaleza, de modo que ninguna constituiría parte de la persona como sujeto de los mismos actos. Pero así se corre el peligro de vaciar a la persona de todo contenido, a base de referir todas sus facultades a su naturaleza, configurando a la persona como un sujeto huero e inoperante por sí mismo. Desde esta perspectiva también se puede terminar, para evitar dicha consecuencia, confundiendo ambas instancias al introducir las facultades dimanantes de su naturaleza en la estructura constitutiva del yo personal.

La solución que ofrece Zubiri, y que bien podría servir para hallar una respuesta a la circularidad denunciada por U. Ferrer, radica en la correcta apreciación de la duplicidad personeidad-personalidad. La personalidad no sería sino el modo de ser, semejante a la persona moral de Scheler, en la medida en que va configurándose dinámicamente con sus actos. Eso no quiere decir que deba identificarse dicha personalidad con sus actos. Los actos imprimen una cualidad a quien los ejecuta, y en eso consiste precisamente la personalidad: en un desarrollo vital, en una configuración que se va haciendo, deshaciendo e incluso rehaciendo a lo largo de toda la vida. Ahora bien, Zubiri llama la atención acerca de un extremo de capital importancia: la persona no se identifica tampoco con la personalidad. No se puede dudar de que un concebido no nacido, desde el primer instante de su concepción, sea persona y, sin embargo, no puede afirmarse sin contradicción que tenga personalidad. Lo que en última instancia constituye a la persona es su personeidad, su carácter estructural de persona, y que le sirve de punto de partida para construir una personalidad como

modulación de dicha personeidad. En definitiva, siendo la personalidad, según Zubiri, el modo de ser personal, dicho modo consiste precisamente en que los actos van modulando su personeidad como estructura. La personeidad es el fundamento de la personalidad que evita, por un lado, la consideración de la persona como un sujeto vacío, y, por otro, la confusión entre la persona y su naturaleza. A la cuestión suscitada por U. Ferrer se podría responder, basándose en el paralelismo mostrado entre persona-persona moral en Scheler y personeidad-personalidad en Zubiri, diciendo que el valor moral, residente en la persona, se va haciendo o deshaciendo como consecuencia de la retroalimentación que se da entre el ser de la persona, fundamento de sus actos, y el carácter inmanente de sus actos morales, que repercuten sobre la misma. De modo que no puede abordarse el problema de la persona sin admitir un ser personal fundamento de sus actos: una persona como estructura fundamental de la persona moral. A mi juicio, ésta es la solución que mejor puede compatibilizarse con la filosofía scheleriana en la medida en que el propio filósofo muniqués admitió en otro lugar -a propósito de la clasificación de los valores-, que los valores de actos, valores de función y valores de reacción están subordinados a los valores personales⁵⁶¹. Es decir: que la persona no recibe su valor de sus actos personales, sino que el valor de sus actos se fundamenta en el valor de la persona misma. Y es que la persona no es sólo la depositaria de los valores, sino que ella misma posee un valor. En concreto, Scheler sitúa el valor de la persona en el vértice de la pirámide axiológica como «valor por sí mismo»⁵⁶², un valor esencialmente de personas. Las «puras personas», como escribe Scheler, son un «valor supremo» y un «valor individual y único», cuyo fundamento se encuentra, en definitiva, en un «ser individual y único»⁵⁶³:

⁵⁶¹ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 169.

⁵⁶² SCHELER, M., *ET*, p. 178.

⁵⁶³ Pese al rechazo expreso por Scheler de las categorías metafísicas clásicas, da la impresión, sin embargo, de que usó el concepto de “individuo” en un sentido muy próximo al de “entidad singular e irrepitable”, según la interpretación de Porfirio en la *Isagoge*. No obstante, debe advertirse que Scheler opuso “individual” a “general”, mientras que “singular” o “particular” se

«El valor personal mismo es para nosotros el grado sumo de valor, y, como tal, superior en rango, lo mismo a todas las especies de valores cuyos depositarios son el querer, el obrar o las propiedades de la persona, que a los valores de cosa o estado. (...)

El hombre, en la misma medida en que es pura persona, es a la vez un ser individual y único, distinto de cualquier otro, y, por consiguiente, su valor es también un valor individual y único»⁵⁶⁴.

oponía a “común” o “total”. Por eso admitió no sólo la persona individual singular, sino también la persona individual colectiva o común.

⁵⁶⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 658.

3. El problema de la libertad y la persona

Una de las cuestiones en las que con mayor claridad se aprecia el distanciamiento entre San Agustín y Scheler es el tratamiento del problema de la libertad. Mientras que para el santo de Hipona la temática de la libertad aparece muy pronto en sus primeros escritos y es atendida de un modo exhaustivo, la producción filosófica del filósofo muniqués en torno a la libertad fue no sólo escasa, sino en gran medida problemática. En este caso, la aplicación del método fenomenológico⁵⁶⁵ y la coherencia del propio sistema axiológico, por extensión a la cuestión de la libertad, dio como resultado una concepción de la misma determinada por y dependiente de la percepción de los valores, ajena a toda intervención no espontánea de la voluntad y, por tanto, a un auténtico dominio de la persona sobre sus actos.

También el deber, como consecuencia de la coherencia con la axiología scheleriana y, en general, de la aplicación del método fenomenológico, sufrió un tratamiento y una respuesta en Scheler escasamente satisfactoria. En realidad ambos problemas, el de la libertad de la persona y el de la normatividad o el deber, se relacionan mutuamente en el marco de la deficiente intervención concedida por Scheler a la voluntad por mor de la relevancia fundamental atribuida a la percepción axiológica. En el presente epígrafe estudiaré con detalle el problema de la libertad en Scheler e intentaré arrojar luz sobre sus oscuros recovecos valiéndome de una lectura agustiniana de la cuestión.

¿Qué papel podría jugar sobre estos aspectos San Agustín de Hipona? ¿Es posible rastrear aquí la huella de su influencia en Max Scheler? Como se verá, no existen en este punto referencias explícitas al santo de Hipona y sólo de un modo temerario podría afirmarse influencia directa alguna en el filósofo muniqués. Pero dada la insatisfacción generalizada que producen las soluciones de Scheler

⁵⁶⁵ A mayor abundamiento, sobre los problemas que la aplicación del método fenomenológico supuso para una adecuada concepción de la libertad en Scheler, consúltese el estudio de SANTAMARÍA GARAI, M.G. (2002): *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, pp. 17-26.

al problema de la libertad -y al problema del deber-, acudiré al Doctor de la gracia para tratar de iluminar las cuestiones que Scheler dejó sin una respuesta adecuada. Para eso expondré, en primer lugar, la doctrina scheleriana acerca de cada una de las mencionadas cuestiones contrastando cada una de ellas con el pensamiento agustiniano, con el fin de intentar ofrecer una respuesta sintética a cada uno de los problemas planteados. Comenzaré, a tal efecto, con la temática acerca de la libertad, para después conectarla con la cuestión de la normatividad y el deber en el siguiente epígrafe.

La libertad es concebida por Scheler de un modo absolutamente peculiar como superación a la vez de determinismo causal⁵⁶⁶ y de indeterminación. La libertad supone independencia respecto a las determinaciones causales pero íntima dependencia de los valores que la voluntad tiene ante sí. Por eso no es determinación causal ni indeterminismo: la libertad es la dependencia de los motivos, es decir, de los valores.

Esta dependencia de los valores supone tanto la predictibilidad de la persona en función de ellos, como la comprensibilidad del acto en virtud del sentido que le confiere la motivación por razón de los valores que la voluntad tiene ante sí. Según Scheler, el sentido desaparece con la causalidad natural. Comprensión de sentido y explicación según ley de la naturaleza serían inversamente proporcionales. Un hombre será tanto más incomprensible cuanto más explicables sean él y su vida. «Comprender» supone aprehender la conexión de sentido de una acción dada, mientras que «explicar» alude a la causalidad psíquica, explicación causal que entra en juego allí donde la comprensión acaba. Con esta tesis Scheler pretende atacar el prejuicio determinista que concluye en que la libertad conduce al caos. Muy al contrario, según el filósofo alemán, se trataría de un prejuicio del determinismo producto del miedo a la libertad⁵⁶⁷.

⁵⁶⁶ Scheler se sitúa tanto frente al determinismo como frente al fatalismo. El determinismo admite la conciencia o sensación de la libertad, pero concluye que ésta es sólo una ilusión (por ejemplo, en Spinoza). El fatalismo afirma que todo se haya predestinado y, frente a la sensación de libertad que admite el determinismo, para el fatalista sólo existiría propiamente una compulsión a la acción (Cfr. SCHELER, M., *FML*, p. 15).

⁵⁶⁷ Cfr. SCHELER, M., *FML*, p. 13.

Libre es, por lo tanto, la acción motivada por un presentir un valor positivo, de manera que la percepción axiológica es lo que, en definitiva, determina la libre acción⁵⁶⁸. Frente a la acción inmotivada como relación causal, consecuencia de un impulso o afecto psíquico, la acción motivada presenta la «conciencia inmediata de la libertad»⁵⁶⁹ como vivencia o conciencia inmediata de la operatividad del motivo que lleva a obrar y que otorga a la volición la libertad frente al impulso psico-físico:

«*ser libre es actuar sólo debido a una volición motivada –diferiendo así de un actuar sin volición motivada; o, también, el actuar que tiene lugar en base a una volición cuyos proyectos posean una conexión de sentido acorde con sus motivaciones»*⁵⁷⁰.

Por «volición reflexiva»⁵⁷¹, Scheler entiende aquella volición vivenciada de la motivación que, inmediatamente consciente de los valores que le dan sentido, conlleva la superación de las posiciones deterministas e indeterministas. En realidad, ambas teorías implicaban una separación entre la voluntad y los motivos como algo venido de fuera. Si bien, por un lado, el determinismo afirmaba la prevalencia del motivo más fuerte, el indeterminismo, por otro lado, conducía a una arbitrariedad y, en consecuencia, a una falta de sentido y comprensibilidad del acto, al no poder aducir una justificación más allá de la propia decisión y voluntad en la elección de los motivos. Y es que, desde su perspectiva, desaparece según Scheler la dispersión entre la persona volente y los motivos de su volición. La libertad es un atributo de la persona y no del acto de

⁵⁶⁸ En Scheler se encuentra ya la distinción entre «libertad de», concepto puramente negativo que se refiere a la ausencia de vínculos coercitivos, y «libertad para», idea positiva de libertad vinculada con la vivencia de poder, de ser capaz de tomar resoluciones, de decidirse a elegir. (Cfr. SCHELER, M., *FML*, p. 10.)

⁵⁶⁹ Cfr. SCHELER, M., *FML*, pp. 8-13.

⁵⁷⁰ SCHELER, M., *FML*, p. 22.

⁵⁷¹ SCHELER, M., *FML*, p. 23.

la voluntad considerado al margen de ella. Es decir, la libertad del acto de voluntad se fundamenta en la libertad de la persona misma y ambas instancias, acto y persona, se relacionan íntimamente a través de la eficacia vivida de la motivación. De manera que, a partir del análisis del acto libre, Scheler ha llegado al núcleo radical del ser libre con la consideración esencial de la libertad como atributo de la persona. Y es que la libertad se predica originariamente de la persona y no tanto de ciertos actos porque la libertad está incardinada en el ser 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»⁵⁷².

Al hacer depender la libertad de la motivación vivida de los valores, Scheler refiere directamente el problema de la libertad al de la percepción emocional de los anteriores. En definitiva, la comprensión de un acto de voluntad debe llevar a la comprensión de la persona misma, de su *ordo amoris*, de su estructura íntima como ser moral. Así que el problema de la libertad aparece íntimamente vinculado con el amor. La libertad queda reducida en último término a la espontaneidad del amor que abre a la persona a la percepción emocional de los valores y resulta necesariamente motivada por ellos. La libertad se vincula, en definitiva, con el obrar moral de acuerdo con la jerarquía objetiva de los valores.

La libertad como independencia de conexiones causales objetivas sólo se alcanza a través de la dependencia vivida de la determinación por los valores dados inmediatamente en la intuición a través del movimiento espontáneo del amor. Pero aquí Scheler llega a una conclusión ciertamente problemática al desplazar el ámbito de la dependencia, de las conexiones causales objetivas de explicación –como hacía el determinismo–, a las conexiones fundamentales axiológicas de motivación. Al afirmar que en la esfera de la motivación no hay

⁵⁷² SCHELER, M., *FML*, p. 33.

libertad sino necesidad, ¿no estaría el filósofo muniéndose desdibujando la función de la libertad como autodominio y autodeterminación, incurriendo en otro tipo de determinismo de carácter axiológico?

El determinismo de los valores ha sido un elemento ampliamente criticado, como se verá a continuación, por U. Ferrer, S. Sánchez-Migallón, G. Santamaría, D. Hildebrand y H. Leonardy, hasta tal punto que puede afirmarse que existe una práctica unanimidad en el rechazo a la concepción de la libertad defendida por Scheler. No en vano, supone una merma en el papel asignado a la voluntad en el ejercicio de la libertad humana, libertad cuyo ejercicio involucra no sólo un aspecto cognoscitivo –representado por la vivencia de la motivación y la percepción emocional de los valores- sino también volitivo. Ésta ha sido una de las críticas expresada por U. Ferrer, ya que, sin ambos elementos en conexión, la voluntad no sería capaz de oponerse al valor concreto, dado emocionalmente:

«La libertad que -según Scheler- atraviesa el dinamismo amoroso de la persona comporta a su vez un supuesto cognoscitivo y otro supuesto volitivo, ambos en conexión. Sin ellos se plantearía a la libertad la aporía de que, al venir determinados los valores por las leyes respectivas del sentir, el querer no podría oponerse al valor concreto, que es dado emocionalmente»⁵⁷³.

Así mismo, el actualismo de la persona en Scheler pudo obstaculizar un tratamiento adecuado del problema de la libertad. Se trataría de una dificultad más destacada por U. Ferrer, para quien la reducción de la persona a un punto de conexión entre sus actos, o la confusión del plano gnoseológico con el ontológico en la consideración de la persona, priva a la cuestión de la libertad de una respuesta coherente. En este sentido, Scheler no tuvo en cuenta el dinamismo esencial de la persona y su crecimiento –o decrecimiento- en función de la redundancia moral de sus actos. La libertad queda orillada y, de ese modo, la

⁵⁷³ FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, p. 93.

persona es despojada por Scheler de su herramienta fundamental como realidad en crecimiento:

«si la persona no puede ser objetivada, no es solo porque es el centro o principio de irradiación de los actos, como afirma Scheler, sino también porque su dinamismo interno refluye sobre el principio, acrecentado así sus posibilidades con sus actos; pero justamente esta apropiación de unas posibilidades no previstas, a la vez que enraizadas en el principio de partida, es una de las presentaciones de la libertad como realidad en crecimiento»⁵⁷⁴.

El escaso juego concedido a la voluntad en la realización del acto libre supone una divergencia fundamental de Scheler con San Agustín. Para evitar este inconveniente, D. Hildebrand quiso equilibrar la cuestión de la relación entre los valores y la voluntad, corrigiendo así el exceso emocionalista scheleriano, reconociendo a la voluntad una función cooperadora respecto a los valores y al amor en la realización del acto libre⁵⁷⁵. La voluntad, como toma de posición, coopera en la realización del acto otorgando un «sí» o un «no» a aquellos valores que el amor ayuda a percibir emocionalmente, abriéndose la persona a ellos o contrarrestando su efecto. Así que la libertad cooperadora supone, por un lado, la capacidad de hacer uso de ella pero, por otro lado, conlleva la obligación moral derivada de la voluntaria toma de posición ante una vivencia concreta:

«Somos capaces de adoptar libremente distintas actitudes respecto a nuestro ser afectados. Sobre todo, con nuestro libre centro personal podemos decir un “sí” o un “no”. Más aún, tenemos la capacidad de “absorber” conscientemente en nuestra alma el contenido del objeto.

⁵⁷⁴ FERRER SANTOS, U. (2007): “El lugar de Scheler en la fenomenología”, en VV.AA, *Historia universal del pensamiento filosófico (V)*, Liber, Ortuella, p. 111.

⁵⁷⁵ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2003): *El personalismo ético de Dietrich Von Hildebrand*, Rialp, Madrid.

Podemos ofrecerle nuestra alma, abandonarnos a él, dejarnos penetrar por él»⁵⁷⁶.

Por su parte, S. Sánchez-Migallón⁵⁷⁷ ha señalado dos dificultades más relacionadas con la limitación para la libertad que el sistema axiológico-perceptivo scheleriano arrastra, al hilo de su estudio acerca del alcance de la educación moral de la persona, a saber: a) si la *Gesinnung* determina no sólo el valor del querer de las intenciones y decisiones, sino que también lo hace con relación a la percepción emocional de los valores, entonces el conocimiento de los valores supone necesariamente su querer. La percepción sentimental de los valores requiere una disposición de ánimo favorable a ellos: ¿Cómo fomentar entonces la educación moral de una *Gesinnung* desfavorable?; y b) si la disposición de ánimo es una «tendencia»⁵⁷⁸ con materias de valor dadas de un modo automático más allá de la vida psíquica y entrañada con el mismo ser de la persona, entonces no puede ser modificada con actos de libre elección -sólo es posible en los casos de conversión moral-. En consecuencia: ¿No desaparecería todo mérito y responsabilidad? ¿Cómo se podría reconocer valor moral a algo que es ajeno a la libertad del sujeto?

La dependencia de la libertad respecto a los motivos y, en suma, respecto a la percepción emocional de los valores, ha dado lugar a una crítica acerada de M. G. Santamaría por la ausencia de toda consideración del dominio que la persona puede ejercer sobre sí misma y sobre sus actos. La desmesurada importancia scheleriana de los motivos tiene como consecuencia el que no sea la persona la que se dirija voluntariamente hacia los valores, sino que se vea arrastrada necesariamente por ellos. El emocionalismo exacerbado de los valores

⁵⁷⁶ HILDEBRAND, D. (1983): *Ética*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Ethik* (1953)], p. 310.

⁵⁷⁷ Cfr., SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona, pp. 34-35.

⁵⁷⁸ Uso aquí el término “tendencia” por ser el empleado por el autor. En otro lugar, al que remito, he discutido la consideración de la *Gesinnung* como “tendencia”, a partir de los textos del propio Scheler (Cfr. Capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”).

conlleva que la persona no sea dueña de su propia actividad moral ni de su destino, sino que es expropiada por Scheler de toda capacidad de autodeterminación en la esfera de los motivos.

El diagnóstico de M. G. Santamaría refiere al propio método fenomenológico empleado por el filósofo alemán y a la dificultad que la fenomenología scheleriana presenta para tematizar y objetivar la actualidad misma de los actos del espíritu. Dada la imposibilidad fenomenológica de objetivar los actos, Scheler llegó a la persona desde el contenido objetivo de los diferentes actos, sobreponderando éste sobre aquella. La propia persona es inobjetivable, de forma que, considerada desde un punto de vista esencial como modo de ser, no se alcanza su consistencia ontológica real ni la actualidad del espíritu y, con ello, se pierde de vista la actividad eficaz de la voluntad y la libertad como dominio del propio acto. En realidad, pese a la insistencia scheleriana en el concepto de «voluntad reflexiva», faltaría una verdadera reflexión y toma de conciencia objetiva de los actos del espíritu. Así que, desde una perspectiva tomista, M. G. Santamaría concluye que el acto emocional supone un conocimiento intuitivo inmediato que no se separa en realidad de la vida tendencial para considerarla objetivamente, de manera que el sistema scheleriano hace imposible la necesaria objetivación de la propia dinámica natural del espíritu indispensable para dominar su dinamismo espontáneo:

«La ausencia de una verdadera tematización de los actos del espíritu impide a Scheler la consideración de una reflexión y toma de conciencia objetiva, por parte del espíritu, de su dinámica natural. Esta reflexión y objetivación es patrimonio exclusivo de la inteligencia y, gracias a ella, la persona posee objetivamente su propia orientación natural al bien. Descubre la atracción de lo bueno y su propia tendencia, de manera que, a través de la objetivación, domina su propio dinamismo espontáneo: detiene el automatismo del proceso tendencial, estableciendo un distanciamiento objetivo que fundamenta el dominio sobre el propio acto. Cuando falta esta objetivación de los propios actos, no hay dominio sobre

ellos. Y esto es lo que sucede en la vida emocional»⁵⁷⁹.

H. Leonardy también se ha referido a la cuestión, destacando la situación de inferioridad en que queda la voluntad respecto al sentir emocional. Aquí es donde aparecen las dificultades más graves de la teoría de Scheler sobre la libertad en el marco de su ética material del valor: el querer mismo se configura como un epifenómeno del sentir. Y es que el querer no puede resistir frente al valor dado en el sentir como preferible con la más alta evidencia. Por esa razón, H. Leonardy pone el acento en el movimiento de espontaneidad del amor, donde mejor se expresa y donde finalmente se resuelve la cuestión de la libertad: en última instancia, la libertad no estaría tanto determinada por los valores como por la espontaneidad del amor⁵⁸⁰. Por lo demás, el amor no puede estar determinado por los valores, ya que es precisamente en su decurso cuando se desvelan los valores.

Scheler diferenció entre dos tipos de libertad cuyos significados se encuentran en una conexión de fundamentación: a) la libertad de elección -la libertad del querer y la libertad del hacer-, en conexión esencial con el mundo de los valores y expresada exclusivamente en el comportamiento reactivo; y b) la libertad del amor, como libertad fundamentante. Esta segunda esfera de la libertad no estaría determinada inmediatamente, como la primera, por los valores. Es decir, no se trataría de un comportamiento reactivo sino que en este segundo tipo de libertad es donde tendría lugar la «espontaneidad» del amor.

Una «espontaneidad» que quiere decir negativamente independencia respecto de los impulsos psico-fisiológicos. En efecto, Scheler concibe la acción libre como resistencia a los impulsos biológicos y vitales, de modo que la libertad del amor arraiga así en la libertad de la persona frente al impulso

⁵⁷⁹ SANTAMARÍA GARAI, M.G. (2002): *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, p. 148.

⁵⁸⁰ LEONARDY, H. (1976): *Liebe und person. Max Schelers versuch eines "Phänomenologischen" personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), pp. 156-159.

instintivo. El amor no sólo no ciega sino que, por el contrario, abre los ojos del espíritu liberando a la persona de toda dependencia impulsivo-biológica. Para Scheler, el supuesto fundamental de toda espontaneidad espiritual es el desprendimiento activo del ámbito vital y del ámbito psíquico. Aquí se ve claramente, considera H. Leonardy, la conexión de la libertad con el concepto de trascendencia en la persona. El acto es tanto más libre cuanto más es cumplido o realizado por la persona misma en el hombre o, a la inversa, el acto es no-libre en la medida en que no está determinado por la persona misma sino por su relación con situaciones, vivencias singulares, o apeticiones en que se traduce el influjo de lo biológico y de lo psicológico. Con otras palabras, concluye H. Leonardy, el hombre es tanto más libre cuanto más cumple la tendencia esencialmente constitutiva o inherente a él de trascender todos los posibles valores vitales. De ahí que Scheler⁵⁸¹ afirme que la persona sea tanto más libre cuanto más esté «determinada» por Dios como Persona de las personas.

Ahora bien, esta última referencia a Dios en relación con el problema de la libertad, ¿no recuerda sobremanera el pensamiento agustiniano y su doctrina acerca del *libre albedrío* de la voluntad? ¿No está solicitando Scheler, sin decirlo expresamente, el auxilio de Dios mediante la gracia -concepto eminentemente agustiniano- para alcanzar la libertad? ¿No está haciendo Scheler depender en última instancia la libertad de la persona humana de la determinación de Dios como «Persona de las personas», del mismo modo que San Agustín hizo depender la auténtica *libertas* de la gracia liberadora de Dios?

Según mi propia interpretación, el seguimiento de la profunda huella agustiniana que se aprecia en toda concepción scheleriana que acuda a la noción nuclear del «amor», puede servir también para encontrar una vía de escape al problema de la libertad en Scheler. La deficiente intervención de la voluntad en la libertad scheleriana, ampliamente criticada, puede resolverse con un regreso al concepto ético de «virtud», clave en el pensamiento agustiniano y relegado a un segundo plano en Scheler. Es cierto que el concepto de virtud en Scheler no

⁵⁸¹ Cfr. SCHELER, M., *FML*, p. 33.

coincide plenamente con el concepto agustiniano. Sin embargo, como quedó expuesto en un capítulo anterior⁵⁸², San Agustín fue pionero en hacer evolucionar el concepto ético de virtud desde la clásica definición como «disposición del alma conforme a la naturaleza y a la razón»⁵⁸³ *–ordo est rationis–* hasta la consideración de la virtud como «manifestación del amor»⁵⁸⁴ *–ordo est amoris.* Y también Scheler concibió la virtud en esta misma línea agustiniana como un modo del amor. Acto seguido, aludiré a los conceptos agustinianos mencionados para exponer, a continuación, la doctrina scheleriana acerca de la virtud de la humildad.

Según San Agustín de Hipona, la naturaleza caída del hombre por la soberbia hacía preciso el auxilio divino para elevarse humildemente por encima del pecado y retornar a Dios. San Agustín recurrió a la gracia como elemento clave en su doctrina para restituir al hombre la libertad (*libertas*), concebida como un «no poder pecar», tras haber degenerado por el pecado original en libre albedrío (*liberum arbitrium*) de la voluntad, caracterizado como un «no poder no pecar». La libertad deficiente del hombre a consecuencia del pecado original supone una natural tendencia o inclinación a obrar el mal⁵⁸⁵, así que la gracia de Dios como don o favor divino ayuda a salvar esa tendencia rectificando el movimiento mal inclinado de la voluntad. Así mismo, el mecanismo de recepción de la gracia no anula la libre determinación de la voluntad humana, sino que requiere la voluntad favorable de quien la recibe en forma de aceptación. Por eso el libre albedrío de la voluntad, como «potencia del alma», es considerado por San Agustín como un «bien intermedio», en la medida en que se hace indispensable su ejercicio para alcanzar las virtudes, inscritas estas últimas en la

⁵⁸²Cfr. Cap. II, epígrafe 1: “La lógica del corazón”.

⁵⁸³ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c. 31.

⁵⁸⁴ SAN AGUSTÍN, *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, I, 15, 25.

⁵⁸⁵Sobre la respuesta agustiniana al problema del mal, remito al capítulo III, epígrafe 5: “El problema del mal”.

categoría de «grandes bienes»⁵⁸⁶. Así que, para San Agustín, el factor decisivo para alcanzar la felicidad -o para caer en la desgracia- es la propia voluntad, en la medida en que ésta es la que puede conducir al vivir recto y honrado en que consiste la virtud y, en definitiva, la libertad:

«De aquí se concluye que quien desea vivir recta y honradamente, si desea anteponer este deseo a los bienes fugaces, conseguirá un bienestar grande con tanta facilidad, que es una misma cosa para él el querer algo y el poseerlo»⁵⁸⁷.

La virtud agustiniana como buena voluntad se definió definitivamente en términos de *ordo est amoris*: amar lo que debe ser amado. Por ese motivo, las virtudes teologales -fe, esperanza y caridad- eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón -fortaleza, justicia, prudencia, templanza. No en vano, las primeras ordenaban la vida hacia Dios mientras que las segundas ordenaban la vida del alma y de la sociedad. No sólo eso, sino que, en virtud de su jerarquía natural, también las virtudes morales debían estar ordenadas hacia Dios. Las virtudes eran concebidas por San Agustín como variados afectos o manifestaciones del amor de manera que el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reunía a todas:

«aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo»⁵⁸⁸.

En este sentido, K. Wojtyla trata el amor, en su dimensión ética, como una virtud, destacando que su elemento esencial más relevante radica precisamente

⁵⁸⁶Cfr. SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 191.

⁵⁸⁷SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 97.

⁵⁸⁸SAN AGUSTÍN, *Epístolas*, 137, 5, 17.

en la afirmación del valor de la persona. Así resulta que el amor, en su dimensión ética, reclama la intervención de la voluntad y, con ella, también de la libertad. El amor aparece así como un verdadero compromiso de la libertad. Así mismo, el aspecto virtuoso del amor se relaciona con el compromiso de la libertad en una relación de medio-fin. En efecto, el amor es el auténtico fin respecto del cual la libertad se presenta como un medio. O, dicho con otras palabras, no es el amor para la libertad, sino la libertad para el amor:

«En la plena acepción del término, el amor no es solo un sentimiento y mucho menos una excitación de los sentidos, sino también una virtud. Esta virtud se forma en la voluntad y utiliza sus recursos de potencialidad espiritual, es decir, constituye un compromiso real de la libertad de la persona-sujeto, fundado en la verdad que corresponde a la persona-objeto. El amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona»⁵⁸⁹.

¿Qué relación, cuando menos implícita, se puede encontrar entre el tratamiento agustiniano del problema de la libertad y el pensamiento scheleriano? Por lo que respecta a Scheler, hay que subrayar de inicio que la virtud⁵⁹⁰, como la libertad, descansa en el valor moral de la persona. Se trata de una cualidad de la persona misma definida por Scheler como la «viva conciencia de poder para el bien»⁵⁹¹. Más aún, con un destacado sentido cristiano, Scheler se ha referido a la

⁵⁸⁹ WOJTYLA, K. (2008): *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid, p. 152 [1ª ed., *Mitosc i odpowiedzialnosc* (1979)].

⁵⁹⁰ En la nota 163 de la *Ética* (Ad. VI b), Scheler asimila los valores personales con las virtudes: “Frente a los valores de la persona (virtudes), los valores de las cosas y los valores de los estados” (SCHELER, M., *ET*, p. 746).

⁵⁹¹ SCHELER, M., *RV*, p. 123.

«humildad»⁵⁹² como la más delicada, oculta y bella de las virtudes, concibiéndola como un continuo palpar de disposición espiritual de servicio indiscriminado⁵⁹³.

La humildad, opuesta al orgullo moral, es una virtud arraigada en la profundidad de la persona como modo del amor⁵⁹⁴. Puede afirmarse sin temor a equivocarse que constituye la virtud de las virtudes para Scheler. Consiste en un auténtico desprendimiento del yo y de su valor, en una renuncia voluntaria de todos los presuntos derechos, méritos y dignidades que apuntaran a alguna forma de felicidad, interpretando éstos como un puro regalo. De ahí que Scheler aconseje, en uno de los más bellos pasajes de su obra, ser humilde o no querer merecer nada para poseerlo todo:

« ¡Sé humilde, y enseguida te volverás rico y poderoso! ¡Como ya no “mereces” nada, todo te será regalado! Pues la humildad es la virtud de

⁵⁹² Cfr. SCHELER, M., *RV*, p. 126.

⁵⁹³ No se debe confundir “humildad” con “modestia”. Mientras la humildad apunta al mundo y se opone a la soberbia, la modestia se desenvuelve en la órbita de lo social refrenando a la vanidad. Además, la humildad ocupa un lugar destacado entre los actos morales indispensables para que se de el conocimiento filosófico. En efecto, el conocimiento filosófico se diferencia del científico pues no se dirige a las formas estructurales de la concepción natural del mundo, sino que apunta a una esfera del ser que se encuentra fuera y más allá de la esfera del entorno del ser en general. Necesita así de un especial impulso que lleve al espíritu al ser del mundo mismo. Y también de unos actos morales que le libren de la atadura del ser relativo a la vida para que el espíritu pueda participar del ser como es en sí mismo y por sí mismo, esto es, en un sentido esencial. Scheler distingue a tal efecto tres actos morales fundamentales que disponen de manera esencial para el conocimiento filosófico entre los que se encuentra, además del amor de la persona espiritual por el valor y el ser absolutos, y de la autodominación y objetivación de los impulsos instintivos, la humildad del yo para disolver, en definitiva, el egocentrismo, el antropomorfismo, el vitalismo, la arrogancia natural, el vitalismo y la concupiscencia que impiden el conocimiento esencial propio de la filosofía, conduciendo al relativismo afilosófico (cfr. SCHELER, M. (2003): “Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico”, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, pp. 188-190 [1ª ed. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917)]).

⁵⁹⁴ La humildad constituye un “modo del amor” de manera que amor y humildad aparecen conectados por relaciones esenciales de fundamentación. Al descansar en el amor, la humildad abre el espíritu a la percepción de todos los valores. Así mismo, quien ama se vuelve más humilde y servicial. Por el contrario, el orgulloso, cuya mirada sólo se dirige a su propio valor interpretando todo valor percibido como un robo a su propio valor, vive en un mundo de tinieblas respecto al mundo de los valores negando, incluso, todo valor que no sea él mismo.

los ricos, como el orgullo es la de los pobres. ¡Todo orgullo es “orgullo de mendigo”!»⁵⁹⁵.

Cuando Scheler está hablando de orgullo no se refiere a un orgullo natural, no condenado por el *ethos* cristiano, de aspiración a la estima, el mérito o la dignidad procedente de la posesión de riquezas, capacidades o linaje como bienes terrenales, aunque tengan sus peligros si no se guían por la verdadera escala de valores. El orgullo que condena es aquél que transforma el propio valor moral en valor supremo: el orgullo moral o «vicio del ángel caído» que Scheler calificó de «diabólico»⁵⁹⁶. El orgullo moral constituye la *superbia* como mirada despectiva y vacía de amor hacia todas las cosas. La altivez de quien está convencido de que está sobre una torre, desde el punto de vista de la axiología, produce como funesta consecuencia el oscurecimiento del auténtico valor del mundo y de la persona. En efecto, al cegar la falta de humildad para la correcta percepción del valor, se estaría impidiendo a su vez la determinación axiológica que caracteriza a la libertad según Scheler. En este sentido, puede afirmarse que el orgullo moral no sólo no conduce a la libertad, sino que por el contrario esclaviza. La independencia que el orgulloso moral reclama no es más que la ruptura de todo vínculo con Dios, con el universo y con el hombre. De ahí que el orgulloso moral, vacío de amor y de la humildad necesaria para abrirse al valor de todo aquello que no es él, se vaya convirtiendo en un solitario con pasaporte al «infierno» -concebido éste por Scheler como «la no posesión del amor»⁵⁹⁷-, y, en definitiva, en un esclavo de sus determinaciones biológicas y psicológicas.

El camino de la humildad no es otro que el de «perderse del todo a sí mismo y ganarse en Dios»⁵⁹⁸. Así mismo, la humildad «abre los ojos a todos los

⁵⁹⁵ SCHELER, M., *RV*, p. 134.

⁵⁹⁶ SCHELER, M., *RV*, p. 128.

⁵⁹⁷ SCHELER, M., *RV*, p. 129.

⁵⁹⁸ SCHELER, M., *RV*, p. 136.

valores del mundo»⁵⁹⁹. La humildad, como disposición espiritual de servicio, consiste en evitar que los valores terrenales -hombres, fama, riquezas- se acerquen al núcleo central de la persona inclinándose, en cambio, ante la profundidad de los valores invisibles. No es complicado establecer aquí un paralelismo con la doctrina agustiniana de la *caritas* y la *cupiditas*⁶⁰⁰. Por eso, a mi entender, se puede interpretar, llevando a cabo una lectura agustiniana de la cuestión, que la humildad constituye en realidad el camino que conduce a la libertad. Porque constituyendo la humildad un continuo verse en Dios y a través de los ojos de Dios, y siendo la persona tanto más libre cuanto más determinada está por Él, la virtud de la humildad⁶⁰¹ puede interpretarse como la vía que permite llegar, como espontaneidad del amor, a la intuición pura y a la determinación de Dios en que consiste la libertad.

Así es como, a mi juicio, la virtud rompe el círculo vicioso que planteaba la concepción scheleriana de la libertad desde que se tiene en cuenta, por un lado, la íntima relación entre ambos conceptos y, por otro lado, que la virtud implica un movimiento voluntario dirigido a la adquisición de la misma a través de la acción. En Scheler la virtud y, en concreto, la humildad como virtud de las virtudes y como modo de amor, abre los ojos del espíritu personal a la percepción emocional de los valores y, dada la conexión patentizada de ésta con la libertad, puede concluirse que la virtud constituye la principal herramienta al servicio del ejercicio de la libertad humana. A través de la voluntad y de la acción se adquieren las virtudes, y por la escalera de la virtud se alcanza la libertad de manera que, aunque el amor sea previo, no se puede negar la intervención de la

⁵⁹⁹ SCHELER, M., *RV*, p. 133.

⁶⁰⁰ Sobre la relación entre la *caritas* y la *cupiditas* agustinianas, como clases de amor, y el pensamiento scheleriano, remito al capítulo I, epígrafe 4: “Clases de amor”.

⁶⁰¹ Directamente relacionada con la humildad como modo de amor que abre el espíritu al mundo de los valores se encuentra el “respeto” (*Ehrfurcht*), definido por Scheler como actitud en la que se percibe la profundidad de valor de las cosas. Sin una actitud elemental de respeto es imposible percibir correctamente el mundo de los valores porque el respeto lleva consigo la conciencia de la profundidad y plenitud de valor del mundo, de la persona de los otros, del propio valor personal y de Dios (cfr. SCHELER, M., *RV*, pp. 141-143).

voluntad en el ejercicio de la libertad. Probablemente, la atención preferente concedida por Scheler al concepto de «valor», también en el tratamiento de la libertad, desplazó el concepto de «virtud» a un segundo plano no permitiendo con ello una óptica completa del problema. No sólo pasivamente el valor, como entendía Scheler, sino también activamente la voluntad a través de la adquisición de las virtudes, como dejó bien claro San Agustín, conducen a la libertad como – y en esto coincidieron ambos filósofos- independencia espiritual de la persona frente a los niveles inferiores de carácter psico-biológico de la existencia humana.

L. Polo⁶⁰² ha llevado a cabo un profundo análisis del problema de la libertad examinando las principales actitudes acerca de la libertad que se pueden observar en la actualidad, para culminar con una interesante respuesta que en buena medida puede considerarse una síntesis y una superación de influencias agustinianas y schelerianas subrayando la dimensión dinámica de la libertad.

Porque, siguiendo a L. Polo, la problemática que se plantea de la libertad es doble: ¿la persona es libre? Y, presupuesta la respuesta afirmativa a la primera pregunta; ¿es siempre igual de libre? Respecto a esta segunda pregunta formula su primera tesis: la libertad no es sólo una propiedad de la voluntad sino, fundamentalmente, una capacidad susceptible de crecimiento, «algo respecto de lo cual el hombre puede hacer algo»⁶⁰³. Porque si con la libertad se tratase simple y llanamente de una propiedad de la voluntad sin más, perdería interés la cuestión acerca de la posibilidad de su progreso. Si bien el reconocimiento de la finitud de la libertad humana puede revestir un cierto carácter negativo, la posterior apuesta que L. Polo realizará a favor de la trascendencia en la libertad convertirá a la finitud de la libertad humana en el trampolín que debe impulsar al hombre, con la ayuda de la gracia de Dios, hacia la conquista de la verdadera libertad: la libertad trascendente. A mi entender, los ecos agustinianos y schelerianos de la tesis poliana -autores citados expresamente en ella- son aquí

⁶⁰² POLO, L. (2007): *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, pp. 257-270.

⁶⁰³ POLO, L. *Op. cit.*, p. 257.

evidentes, no sólo por la referencia agustiniana a Dios y al concepto de «gracia», sino también por el reconocimiento de la dimensión trascendente de la libertad, al modo igualmente scheleriano.

L. Polo⁶⁰⁴ resuelve la segunda de las preguntas citadas en la siguiente: ¿Cuánta libertad tenemos? Que la libertad sea finita significa, en una primera aproximación, que está limitada y es susceptible de crecimiento sólo en cierta medida. Pero, ¿cuáles serían los límites de la libertad? En primer lugar, se encontraría un límite físico en la medida en que la realidad física en la que estamos insertos no obedece a nuestra libertad sino que es resistente y externa a ella. En segundo término, la libertad halla un límite psicofísico: la libertad humana es una «libertad encarnada», lo que significa que hay muchas dimensiones en la realidad personal que no son libres, que obedecen a impulsos de otro tipo derivados de la propia constitución psicofísica de la persona. En tercer lugar, existe un límite social: la libertad humana se caracteriza por ser una «libertad situada» en un determinado medio social del que provienen una serie de limitaciones insalvables que tienen que ver con los demás. Finalmente, la libertad posee un límite teológico: siguiendo a San Agustín, a quien Polo cita expresamente, la libertad humana se caracteriza por ser una «libertad caída» por el pecado. L. Polo interpreta aquí el problema de la libertad en relación con el concepto de «concupiscencia» (*cupiditas*): a la persona humana le distingue un egoísmo radical, un interés subjetivo en todos sus actos que impiden considerarlos completamente buenos. La libertad está teológicamente limitada porque es creada por Dios, el principio radical del que depende, a su vez, toda persona humana, de forma natural y sin que en este sentido radical se trate de un límite a superar como los anteriores.

Según L. Polo, un acrecentamiento en la libertad debe suponer una cierta superación de los anteriores límites. De hecho, la libertad es entendida por él como capacidad de autodeterminación en relación con los límites psicofísico y social de la libertad. Sin embargo, la verdadera superación de esos límites, la

⁶⁰⁴ Cfr., POLO, L., *Op. cit.*, p. 262.

verdadera libertad, sólo puede alcanzarse con la ayuda de Dios. Así pues, el límite teológico de la libertad humana constituye, en realidad, su sublimación; por ese motivo, aquellos que no tienen fe en Dios son más proclives a perder la esperanza en la libertad.

En la propuesta poliana de superación de los límites de la libertad puede apreciarse la referida síntesis de elementos agustinianos y schelerianos, no sólo porque cite expresamente a estos autores, sino porque ofrece una visión comprensiva del problema de la libertad intentando integrar, en lo posible, ambas perspectivas. A continuación expondré la solución al problema de la libertad ofrecida por él en relación con la superación de cada uno de los límites mencionados.

Por lo que atañe a los límites psicofísico y social⁶⁰⁵, el filósofo español se refiere a la scheleriana distinción entre libertad real y vivencia de la libertad con el ejemplo, tomado de Scheler, del joven frívolo. El frívolo posee el sentimiento engañoso de que es libre porque la realidad material, cuando menos económica, no supone obstáculo alguno. Sin embargo, lo único que hace es obrar a base de impulsos con una superficialidad total propia del que no sabe por qué hace lo que hace. En este caso, actúan las limitaciones propias de la «libertad encarnada» o de la «libertad situada» e incluso, yendo más allá, establece una relación inversamente proporcional entre libertad real y vivencia de la libertad⁶⁰⁶. La superación de estas limitaciones de la libertad le lleva a acudir a Scheler a la hora de concebir la libertad desde un punto de vista positivo, como autodeterminación, en lugar de hacerlo de un modo negativo, como indeterminación -en el sentido de arbitrariedad-. No obstante, el filósofo español supera las deficiencias de la

⁶⁰⁵ En relación con la superación del límite social, a mayor abundamiento, comentar que L. Polo distingue entre los conceptos de *Mitwelt* (ser-con el mundo), *Umwelt* (mundo circundante) y *Eigenwelt* (mundo interior). En la acción humana, los factores sociales externos no están incorporados desde fuera (*Umwelt*), sino que son asumidos internamente constituyendo un ser-con el mundo (*Mitwelt*). Esta asunción libre y personal de los contenidos del mundo social abren paso a un verdadero mundo interior (*Eigenwelt*), donde los límites propios de la libertad situada son superados abiertamente en crecimiento (cfr. POLO, L., *Op. cit.*, p. 269).

⁶⁰⁶ Cfr. POLO, L., *Op. cit.*, p. 266.

concepción scheleriana al destacar el aspecto del dominio de sí que debe implicar la libertad. Y es que la libertad como autodeterminación supone –y en esto coincide con Scheler y con San Agustín– un estar por encima de las determinaciones externas. Pero además de eso, la libertad parte de la constitución psicofísica humana para volverse sobre la misma y ejercer un dominio. Y en este aspecto del dominio sobre sí donde L. Polo se separa de Scheler y se acerca a San Agustín: pese al carácter encarnado de la libertad, que elimina toda libertad en los niveles inferiores, hay un dominio del hombre sobre su cuerpo y sobre su psique, y este dominio es precisamente la libertad.

Queda por tratar el último de los límites considerados: el límite teológico determinado por la concupiscencia. Aquí no hay más que una solución, en la que los ecos agustinianos retumban con claridad: sólo en el orden de la gracia puede ser superado el límite de la concupiscencia. Y alcanzando de esa manera la trascendentalidad, el hombre se trasciende a sí mismo y se hace definitivamente libre. Se consuma así la síntesis de elementos agustinianos y schelerianos. Porque la condición para alcanzar la trascendentalidad no puede ser otra que un verdadero amor al Creador, a Dios, por encima de sí mismo, por encima del egoísmo radical característico de la libertad caída por el pecado. Por eso, la libertad es concebida no tanto como autorrealización sino como «autotrascendencia». Una autotrascendencia que se basa en último término en un preferir «ser desde Dios» a «ser desde sí». De este modo queda definida la libertad humana más radical desde presupuestos schelerianos y agustinianos como capacidad de autotrascendencia con la ayuda de Dios:

« ¿El hombre es libre?, ¿puede crecer -hasta donde alcanza a crecer- el hombre en su libertad? Al final, las dos cuestiones enfocadas afirmativamente coinciden en lo mismo: la libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotrascenderse. Y este autotrascenderse sólo es posible, cuando uno prefiere ser desde Dios, a

ser desde sí. Ese *preferir* es parte radical en el fondo infinito de la libertad»⁶⁰⁷.

No se puede negar el mérito de la solución poliana en la medida en que supone una superación del determinismo axiológico de Scheler y un reconocimiento explícito de la dimensión volitiva de la libertad con la recuperación de la afirmación agustiniana de la libertad como dominio del hombre sobre sí. Pero ha quedado todavía una cuestión fundamental por responder: ¿cómo se hace libre la persona? En realidad, había contestado ya a dicha pregunta al poner en relación la libertad con la virtud con el fin de tratar de encontrar una salida al determinismo axiológico scheleriano y su repercusión negativa sobre el aspecto volitivo de la libertad. Desde el pensamiento de Scheler y desde la filosofía de San Agustín se puede ofrecer, pues, una misma respuesta al problema de la libertad: la persona se hace libre mediante la práctica de la virtud.

Pero la respuesta scheleriana acerca del problema de la libertad sigue siendo, incluso así interpretada, ciertamente insuficiente. Scheler coincide con San Agustín en afirmar la libertad como resistencia frente a lo impulsivo-vital. Pero no dice cómo llevar a cabo esa sujeción de lo inferior por lo superior, algo que sí hizo el Doctor de la gracia. En el orden del amor descubierto por San Agustín, el espíritu humano puede sujetar a sí aquello que, por su naturaleza corporal, le es inferior: lo superior, el alma como espíritu, puede dominar sobre lo inferior, el cuerpo. Sin embargo, esta visión del orden agustiniano no sería completa si no se hiciese una mención especial a Dios. En efecto, el alma sólo puede señorear sobre el cuerpo si antes se ha dirigido con humildad y espíritu de servicio a Dios, recibiendo así la gracia que le permite perfeccionar su voluntad herida por el pecado original, transitando del libre albedrío hasta la libertad auténtica.

⁶⁰⁷ POLO, L., *Op. cit.*, p. 270.

En Scheler se encuentra implícito el célebre *dictum* agustiniano *dilige, et quod vis fac*. El amor preside las manifestaciones fundamentales de la vida moral de la persona por su esencial participación en la percepción emocional de los valores. Dada la centralidad del concepto de «valor» en el pensamiento scheleriano, el amor, como descubridor de los valores, desempeña un papel aun más nuclear en el problema de la libertad, como libertad fundamentante. ¿No laten aquí claramente las palabras del santo de Hipona?:

«Ama y haz lo que quieras; si callas, clamas, corriges, perdonas; calla, clama, corrige y perdona movido por la caridad. Dentro está la raíz de la caridad; no puede brotar de ella mal alguno»⁶⁰⁸.

Scheler soslayó una cuestión igualmente fundamental que sí patentizó San Agustín: que la voluntad especifica el amor. Es cierto que el amor está en la esencia de las virtudes. Pero también lo es, desde una perspectiva agustiniana, que la voluntad se encuentra en la raíz última de la moralidad, siendo sujeto del amor e imprimiendo la fuerza y el impulso necesario para realizarlo en la acción. ¿Cómo, si no, se podría hacer valer el amor frente al impulso de lo puramente psico-biológico? En este sentido, la definición de San Agustín de la voluntad pone el acento en su virtualidad para imponerse frente a los requerimientos del ciego instinto y de las pasiones:

«La voluntad es un movimiento del alma para no perder o para conseguir algún bien sin coacción alguna»⁶⁰⁹.

La voluntad, por sus propias características, hace posible practicar el «señorío de la mente»⁶¹⁰, como le gustaba llamar a San Agustín en sus primeros

⁶⁰⁸ SAN AGUSTÍN, *Exposición de la Epístola de San Juan a los partos*, VII, 8.

⁶⁰⁹ SAN AGUSTÍN, *Retractaciones*, I, 15, 3; *Las dos almas del hombre*, 10, 14.

⁶¹⁰ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 66.

escritos al dominio ejercido por la voluntad sobre las pasiones. En este sentido, T. Alesanco⁶¹¹ destaca que la voluntad agustiniana se caracteriza por las notas de: a) «espontaneidad»⁶¹², en la medida en que la voluntad se mueve por sí misma, sin coacción externa; b) «dominio», porque la voluntad es dueña del acto y de sí misma, está en la potestad del hombre -de hecho, la voluntad quiere de verdad cuando es libre y es libre cuando hace lo que quiere, sin la seducción del pecado-; y c) «racionalidad», ya que la voluntad es libre -esto es, hace lo que de verdad quiere- porque sabe lo quiere, es decir, porque se le ha presentado el bien querido inteligiblemente. Y aquí es donde es posible apreciar un nuevo déficit en el planteamiento scheleriano: el aspecto de la racionalidad en el querer no ha sido convenientemente recogido por Scheler y, en su defecto, juzgo que no es posible acometer con integridad el problema de la libertad. Porque, aunque Scheler vaya más allá de la libertad de elección dirigiéndose a la libertad del amor, no puede olvidarse la retroalimentación que de hecho se da entre los factores emocionales e intelectuales en el hombre.

No sólo la emoción facilita la percepción de los valores. También la intelección de los valores desde un punto de vista racional facilita el desencadenamiento de la emoción espiritual del amor. De otra manera no tendría ningún sentido ni utilidad la labor teórica en Ética, y sólo podría considerarse una pérdida de tiempo la investigación acerca de cualquier tema. Si Scheler investiga acerca de los valores y los problemas éticos con ellos conectados es porque tiene sentido hacerlo, porque la inteligencia es capaz de comprender e intelectualizar el objeto de su investigación y, no sólo eso, sino que puede, por medio de la voluntad, determinar una acción que permita crear las condiciones para que el

⁶¹¹ Cfr. ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, pp. 141-145.

⁶¹² Una diferencia importante entre el concepto de voluntad agustiniano y el concepto de voluntad tomista consiste en que, para San Agustín, la voluntad no es una potencia pasiva que se mueva únicamente en virtud del bien que se le presenta, sino que es espontánea: «Todo el que se da cuenta de que en él hay voluntad, se da cuenta de que el alma se mueve de por sí. Efectivamente, si nosotros somos quienes queremos, no quiere otro distinto de nosotros. Este movimiento del alma es espontáneo, porque se lo ha dado Dios» (SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c. 8).

amor y la percepción de los valores dominen en la vida del hombre, enriqueciendo así su persona.

4. El problema del deber y la persona

Scheler analizó el «deber» desde el punto de vista fenomenológico, como fenómeno de conciencia. Según su propia concepción, el fenómeno del deber aparecía definido por cuatro características fundamentales: a) el deber supone una experiencia de compulsión (*Nötigung*) o de coacción (*Zwang*) que se opone al querer, al presuponer este una contradicción con el valor de lo que idealmente debería ser; b) el deber supone una cierta ceguera axiológica, ya que una intuición positiva del valor determinaría el acto de voluntad sin mediación alguna de la reflexión; c) el deber no se puede fundar en el valor de la obediencia, por ser el deber de carácter puramente interno, sin referencia a una autoridad externa; y d) el deber posee una carácter esencialmente negativo y restrictivo al mostrarse ante el examen de lo que no debe ser -en la intuición del no deber ser del valor negativo-, y al estar dirigido no tanto a realizar valores positivos como a excluir disvalores.

La concepción scheleriana del deber hay que ubicarla en el contexto de la crítica radical del filósofo muniqués a la ética kantiana. No es el objeto de la presente investigación un examen exhaustivo de dicha problemática, aunque conviene hacer una breve mención a ella para situar adecuadamente el problema del deber en Scheler.

Scheler rechazó de plano toda fundamentación de la ética en el concepto del deber. El obrar moral no se identifica con la actuación por deber, sino con la actuación axiológica conforme a sus propias y singulares leyes esenciales. La Axiología scheleriana surge así en clara pugna frente a toda fundamentación deontológica de la vida moral del hombre. En dicho escenario, Scheler llevó hasta sus últimas consecuencias su crítica a la ética del deber. Frente a Kant, que oponía el deber a la inclinación natural, Scheler fue más allá estableciendo la dicotomía entre el deber y el querer. Dado que la compulsión es, según el filósofo muniqués, la característica más destacada del fenómeno del deber, es preciso que la antítesis deber-querer exista, pues de lo contrario no se

experimentaría dicha coacción.

Por lo tanto, Scheler no considera que la actuación por deber pueda ser espontánea, pues dicha espontaneidad sólo aparece en el decurso de la intuición del valor positivo y es precisamente dicha intuición la que falta en el fenómeno del deber. Sin embargo, esta tesis es ciertamente problemática: ¿acaso no interviene la voluntad en la determinación de la acción conforme al deber? ¿quiere decir Scheler que no se quiere hacer lo que se debe? Da la impresión de que hacer depender toda la vida moral de la persona del fenómeno del valor y de la intuición axiológica resulta insuficiente para dar adecuada cuenta del problema del deber. Es complicado afrontar el problema si se soslaya su posible fundamentación, no tanto en el concepto de valor como en el concepto de ley moral, anterior al concepto de deber⁶¹³. Y, como toda ley lleva tras de sí un legislador, el concepto de obligación moral conduce también a Dios, fundamento de todo fundamento y legislador de todo género de ley.

En esta ocasión, el filósofo alemán no hizo una referencia explícita a San Agustín y sólo se encuentra una referencia velada, como se verá después. La falta de influencia del Doctor de la gracia es directamente proporcional a la insatisfacción que produce la concepción scheleriana del deber. Por eso, una lectura agustiniana de la cuestión del deber me llevará un poco más adelante a tratar de buscar una posible respuesta a los déficits schelerianos en la obra del santo de Hipona.

La concepción scheleriana del deber adolece de prácticamente toda la problemática destacada en el epígrafe anterior respecto a la libertad. Podría trasladarse aquí todo lo dicho acerca de la nula intervención de la voluntad y de la inteligencia en el acto libre. Máxime cuando, según Scheler, entre la intuición positiva del valor y el querer no media ningún instante reflexivo, sino que la percepción axiológica determina de modo inmediato a la voluntad:

⁶¹³ Cuando la orden en que consiste el deber no se refiere a una acción particular sino general, adquiere el carácter de norma. Así que Scheler deriva el concepto de norma del concepto de deber, y no a la inversa.

«Pues lo “debido” en general nunca es, originariamente, el ser de lo bueno, sino tan sólo el no ser de lo malo.

Queda, con ello, descartado el que cualquier proposición de *deber ser* pueda contradecir a la *intuición* de lo que es positivamente bueno, o bien pueda estar sobreordenada a esa intuición. Si yo sé, por ejemplo, lo que para mí es bueno hacer, no me preocupo ya lo más mínimo de “lo que debo”. El deber-ser supone que yo sé con plenitud y de modo inmediato lo que es bueno, y este mi saber determinará *inmediatamente* mi querer, sin que necesite tomar un rodeo por el “yo debo”»⁶¹⁴.

Intuición positiva del valor que en la actuación por deber no existe, razón por la cual todavía se hace más difícil de entender la concepción del deber scheleriana, desvinculada del querer axiológico. Y es que ¿acaso no puedo querer espontáneamente cumplir con mi deber? ¿La virtud de la justicia sería una virtud de corte negativo? Y, presupuesta la respuesta contraria, ¿la percepción emocional del valor de la justicia no me impulsaría a actuar positivamente conforme al deber? ¿el concepto de justicia no llevaría aparejado el de ley moral, y el concepto de ley no implicaría el de deber moral? A mi parecer, estas preguntas dejan al descubierto la debilidad de la posición scheleriana sobre el particular. Y el diagnóstico es el mismo que en el epígrafe anterior si bien ligeramente ampliado al aludir, no sólo a la deficiente intervención de la voluntad y de la reflexión –como puse de relieve en relación con el problema de la libertad-, sino a la falta de fundamentación del deber en la ley moral. Vistas así las cosas, parece que carece de justificación la tesis de Scheler según la cual el deber no se puede fundamentar en el valor de la obediencia, ni tampoco puede justificarse en valor superior alguno: ¿acaso no se fundamenta el deber moral, cuando menos indirectamente, en el valor de la justicia?

Sin embargo, el paroxismo en la perplejidad a que nos somete Scheler no ha alcanzado todavía su culmen. Es preciso recordar el carácter esencialmente negativo y restrictivo del deber, según el filósofo muniqués, para llegar a un

⁶¹⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 302.

nuevo callejón sin salida. Porque, si la intuición positiva del valor excluye la experiencia del deber, y éste no se fundamenta en ningún valor positivo de obediencia, oponiéndose, además, al querer que brota de la persona ¿cómo se puede explicar entonces, no ya la actuación, sino incluso la percepción del deber?

Entiende Scheler que lo que se percibe del deber es la imposibilidad de su contrario. Así mismo, que el fenómeno del deber ser hay que situarlo en el ámbito del querer-hacer, no de los actos de la voluntad, que, como se dijo, son actos espontáneos motivados por la percepción de los valores:

«No hay una “forzosidad del valor”, sino únicamente conexiones de esencia entre los valores; mas sí hay una “forzosidad del deber-ser”. Pero esta forzosidad de algo positivamente debido es únicamente el deber-ser del no-ser para lo contrario del deber positivo (...). Esta forzosidad significa siempre que lo contrario es imposible»⁶¹⁵.

Pero esto es verdaderamente discutible: la experiencia cotidiana ofrece innumerables ejemplos de actuación en contra del deber moral. Y, por otro lado, es ciertamente difícil de entender la separación que Scheler realiza entre el querer-hacer y el acto de voluntad porque ¿no recae el acto de voluntad también sobre la determinación del hacer? A. Millán-Puelles ha criticado el aserto scheleriano según el cual el deber moral no puede recaer sobre un acto de voluntad y sólo puede referirse a un hacer⁶¹⁶. A tal efecto, el intérprete español distingue entre los actos espontáneos de la voluntad y la actividad volitiva mediada. Evidentemente, un deber-querer relativo a los primeros sería absurdo. Sin embargo, no ocurre así con la actividad mediata de la voluntad, que puede ser perfectamente objeto de mandatos y prohibiciones de carácter moral, a diferencia de la primera:

⁶¹⁵ *Ibíd.*

⁶¹⁶ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 314.

«Pues aunque es evidente que la actividad inmediata, espontánea, de la voluntad no puede ser objeto de una orden, es muy distinto el caso de la actividad volitiva mediata o no espontánea. Nadie, ni yo mismo, ni ninguna otra persona, puede mandarme que algo me atraiga o que no me atraiga, que me guste o que no me guste, etc.; pero mi ulterior consentimiento a esas primarias reacciones mías puede ser moralmente debido o indebido y, en consecuencia, objeto de mandatos o prohibiciones de carácter moral»⁶¹⁷.

M. G. Santamaría⁶¹⁸ encuentra la raíz de la ausencia de un sentido positivo del deber en la falta de autodomínio de la voluntad, fruto del determinismo axiológico. Al hacer depender el conocimiento de los valores de la espontaneidad tendencial, toda tendencia contraria al valor impide su percepción positiva. Así que el deber no puede sino considerarse en oposición al amor y, en definitiva, al querer espontáneamente la realización de un valor. El deber presupone una tendencia contraria al valor positivo, según Scheler:

«Así como está en la naturaleza del deber-ser ideal que solamente puede hablarse del deber-ser cuando el valor está dado como inexistente, del mismo modo es de la esencia de toda suerte de *imperativo* que ha de referirse a la posición de un valor al cual no hace referencia en su intención original la tendencia. Caso de que ocurra esto último, no podrá hablarse, con *sentido*, de “deber”, “norma” o “imperativo”. Y, conforme a nuestras explicaciones anteriores, eso significa que toda proposición imperativa lleva implícito en su fondo un *no deber-ser* (ideal) de una *tendencia*»⁶¹⁹.

⁶¹⁷ MILLÁN-PUELLES, A. (1994): *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, p. 311.

⁶¹⁸ Cfr. SANTAMARÍA GARAI, M.G. (2002): *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, p.153.

⁶¹⁹ SCHELER, M., *ET*, p. 305.

Scheler distinguió dos formas en que se presentaba el deber: el «deber-ser ideal» (*Sollen, ideales Sollen*), y el «deber-ser normativo» (*Pflicht, imperativisches Sollen*)⁶²⁰. El primero supone la mera afirmación axiomática de que un determinado valor objetivo debe realizarse. El deber ser normativo supone ya una imposición, contra la que protesta Scheler, por suponer una desconfianza respecto a la naturaleza humana y la propia motivación emocional de los valores. El deber-ser normativo, como imperativo, mandato o precepto, se funda en un deber ser ideal basado, a su vez, en un valor determinado:

«*Todos los imperativos, incluso el imperativo categórico, caso de que lo haya, son sólo imperativos justificados si a su vez se remontan al deber-ser ideal e, indirectamente, al valor que le pertenece a ese deber. Son, pues, únicamente objetos de proposiciones de “ser justo” y “ser injusto”*»⁶²¹.

Pero las proposiciones que expresan el deber presuponen una tendencia contraria al valor, la inexistencia de un valor positivo o la existencia de un valor negativo, que se trata de excluir. De ese modo, el deber-ser normativo introduce la negatividad en la Ética, al presuponer una tendencia contraria al valor que trata de neutralizar. Y es llegado a este punto donde vuelve a latir el espíritu agustiniano en Scheler, en concreto, el citado *dilige, et quod vis fac* citado en el epígrafe anterior. Porque Scheler reconoce el acierto de la tesis que define la buena conducta por un amar y querer en Dios, despojándole así de un hipotético carácter imperativo. Y es curioso subrayar que, pese a citar expresamente a Santo Tomás de Aquino dentro de las concepciones éticas acertadas que colocan lo bueno en la esencia de Dios -y no en su voluntad, como los escotistas o la Ética judía-, a San Agustín no lo nombra a pesar de que se refiere explícitamente a su concepción como la más profunda:

⁶²⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 304

⁶²¹ SCHELER, M., *ET*, p. 306.

«Hay otras concepciones (...) que colocan lo bueno, no en la *voluntad*, sino en la “*esencia de Dios*” (Santo Tomás de Aquino); y, por otra parte, aquellas más profundas según las cuales toda buena conducta es una conducta “*en*” Dios (*amare “in” Deo, velle “in” Deo, credere “in” Deo*); es decir: una conducta de tal índole que el acto de la intuición moral ejecutado por el hombre, o el acto de la voluntad moral que sigue a la intuición, es dado y es vivido inmediatamente como distinto, sí, en realidad, del acto mismo de Dios, pero a la vez como idéntico por su *contenido* y coincidente con el contenido de los actos de voluntad y conocimiento divinos»⁶²².

En definitiva, el imperativo sólo es legítimo cuando se funda en un deber-ser ideal, y se descubre en una tendencia contraria al mismo. De no existir dicha tendencia contraria, el imperativo resulta injustificado y contraproducente, provocando el fenómeno de la «terquedad moral»⁶²³ como un rebelarse del sujeto y una comisión de lo malo al interpretar el imperativo como una ofensa y suponer en el sujeto una tendencia contraria a la que debe ser que en realidad no existe. Por eso, la tesis scheleriana posee aquí una lectura pedagógica positiva⁶²⁴. Resulta aconsejable no abrumar al niño con una imposición excesiva de deberes, con el fin de no despertar en él la tendencia contraria:

«*La forma básica* de la orden pedagógica no ha de ser, por consiguiente el “no debes”, sino el “puedes hacer esto y lo otro”»⁶²⁵.

⁶²² SCHELER, M., *ET*, pp. 305-306.

⁶²³ SCHELER, M., *ET*, p. 307.

⁶²⁴ A las consecuencias pedagógicas de la ética scheleriana, así como a la pedagogía de la intimidad de Agustín, me referiré en el epígrafe 5 de este capítulo: “Los mandatos pedagógicos y la educación del amor”.

⁶²⁵ SCHELER, M., *ET*, p. 333.

A mi juicio, con la tesis de la «terquedad moral» Scheler incurre en una cierta contradicción al reivindicar, por un lado, la confianza en la naturaleza humana -confianza de la que carecería toda Ética fundada en el deber-, y defender, por otro lado, la contra-reacción consistente en actuar absurdamente por despecho moral, ante un mandato injustificado, cayendo en la tentación de convertir lo malo en proyecto. Si no existiese mancha en la naturaleza humana, esa tentación sería incomprensible. Pero si se admite su posibilidad, el presupuesto de Scheler de la confianza en la naturaleza humana se revela cuando menos arriesgado. Sin contar con que la razón de ser del deber-ser normativo consiste precisamente en el reconocimiento de la imperfección moral en la persona, que le lleva a desarrollar tendencias contrarias al valor:

«toda Ética imperativista –quiere decirse: toda Ética que parte del pensamiento del deber como fenómeno moral *más originario* y sólo a partir de él trata de lograr las ideas de bueno y malo, virtud y vicio- tiene, de suyo, un carácter meramente *negativo, crítico y represivo*. El supuesto de todas sus concepciones lo constituye precisamente una radical desconfianza, no tan sólo de la naturaleza humana, sino también de la esencia de los actos morales en general»⁶²⁶.

De manera que deber y libertad se oponen en Scheler surgiendo una nueva dificultad en relación con el carácter negativo y restrictivo del deber: ¿entonces, no se puede cumplir libremente con el deber moral? ¿La actuación libre excluye la actuación por deber y viceversa? ¿Toda actuación por deber tiene carácter coercitivo de modo que no es posible el cumplimiento feliz y amoroso del deber?

Como corolario a la antinomia scheleriana entre el deber y la libertad, también la virtud aparece contrapuesta al deber y a la ley moral. Una virtud concebida por Scheler⁶²⁷ como poder o capacidad vivida inmediatamente de

⁶²⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 305.

⁶²⁷ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 298.

hacer algo idealmente debido –y un vicio como un no-poder o impotencia nacida de la oposición también inmediatamente vivida entre lo idealmente debido y lo podido:

«La llamada ley moral y el deber son, por el contrario [*contrariamente a la virtud*], únicamente sucedáneos impersonales de virtudes que faltan. Los deberes son transferibles, las virtudes no lo son»⁶²⁸.

En verdad, la tesis de Scheler sobre el particular plantea más dudas de las que resuelve. M. G. Santamaría interpreta que no existe oposición alguna entre libertad y deber: la voluntad es libre en la medida en que puede autodeterminarse a cumplir con el deber y dicho movimiento depende de ella misma. San Agustín ya había señalado que el libre albedrío de la voluntad era en todo caso un bien, a pesar de su inclinación hacia el pecado, porque mediante su ejercicio podía alcanzarse el obrar justo. Y, por consiguiente, no planteaba oposición alguna entre libertad y deber ni, por supuesto, entre virtud y ley moral. Todo lo contrario: San Agustín integraba todos estos elementos. Sin el libre albedrío de la voluntad no se podría vivir rectamente porque le faltaría al hombre la posibilidad de acercamiento personal, espontáneo y sincero a Dios, indispensable a su vez para adquirir la virtud:

«las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; en cambio, las clases diversas de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, son los bienes más pequeños; y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios. De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede usar bien, y también abusar»⁶²⁹.

⁶²⁸ SCHELER, M., *RV*, p. 125. La cursiva es mía.

⁶²⁹ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 191.

El deber moral no sólo no es una imposición a la libertad, sino que su auténtico cumplimiento la requiere inevitablemente. Para que el obrar por deber pueda ser imputado verdaderamente a la persona, es precisa su autodeterminación consciente y libre. Y es precisamente la posibilidad de cumplimiento del deber de forma consciente y libre lo que justifica, cuando el deber no se cumple, la exigencia de responsabilidad. Si el deber no requiriese a la libertad y la implicara intrínsecamente en su realización, no tendría sentido la exacción de la conducta debida ni surgiría responsabilidad moral alguna. Más aun, se puede considerar la presencia del deber en el hombre como un signo inequívoco de la libertad de la persona. Sin libertad no puede concebirse el cumplimiento de ningún deber moral. Y tampoco podría impartirse la justicia, que tiene en cuenta el mérito o el demérito de la voluntad, bien para el premio, bien para el castigo, como escribía San Agustín:

«si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío»⁶³⁰.

Pero es que, como razona M. G. Santamaría, no sólo entre deber y libertad sino que tampoco entre amor y deber puede establecerse dicotomía alguna, contrariamente a como parece desprenderse de la concepción scheleriana del deber normativo. La afirmación scheleriana del carácter restrictivo del deber choca con el hecho experimentable de la alegría asociada cuando se obra conforme a lo debido. Y no sólo eso, frente a la ceguera axiológica característica del deber según Scheler, la superación de dicha dicotomía permitiría que la percepción del deber no tuviera lugar de un modo negativo –y difícilmente

⁶³⁰ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 7.

explicable-, sino que, como sucede con los valores, se produjera también gracias al movimiento espontáneo del amor:

«Lo debido implica una autoridad sólo secundariamente: en sí mismo, es el bien que merece ser realizado y sólo será realizado si yo quiero. En este sentido, no hay oposición alguna entre el amor y el deber: el amor nos impulsa a realizar el bien que es debido. Es más, es el amor mismo el que nos abre al conocimiento de ese deber»⁶³¹.

K. Wojtyla realizó desde la perspectiva de la ética cristiana un análisis exhaustivo del problema del deber en Scheler, dando como resultado una crítica acerada de dicha concepción centrada en diversos aspectos. De principio, resulta insostenible la pretensión scheleriana de suprimir el deber del sistema ético por su supuesta fuente de negatividad. Dado que el deber normativo, como se ha visto, privaría al hombre de la percepción afectivo-cognoscitiva de los valores y lo impulsaría ciegamente. El deber, como mandato, no contendría sino un influjo ciego y directo del que manda sobre la voluntad de aquel a quien se dirige, sin referencia directa a un valor. Así mismo, es censurable querer excluir de todo sistema ético no sólo el deber, sino también toda negatividad, en la medida en que la Ética debe ocuparse tanto del bien, la libertad y la felicidad, como del mal, la responsabilidad y el castigo. De lo contrario, la concepción resultante no haría sino abordar parcialmente la problemática concerniente a la Ética:

«Este postulado, en relación a la ética general, no tiene sentido, porque la ética tiene que tener siempre como objeto el bien y el mal. No puede ocuparse solamente del bien, puesto que el mal pertenece también al conjunto de la realidad moral. Por esto, la ética debe ser positiva, en cuanto debe ocuparse del bien moral y de la relación de la persona con él; pero al mismo tiempo tiene que ser negativa, al ocuparse del mal moral y de la relación de la persona con el mal. Esta premisa es evidente y no

⁶³¹ SANTAMARÍA GARAI, M. G., *Op. cit.*, p. 156.

puede ser recortada de ningún modo»⁶³².

Pero no es sólo ésta la única crítica que lanza al sistema ético scheleriano. En su acertado análisis, K. Wojtyla disecciona los motivos profundos que condujeron a Scheler a su desafortunada concepción del deber. Nuevamente aquí se aprecia una llamada de atención acerca del deficiente tratamiento que la voluntad recibe en su Axiología. La acusación principal es la de haber caído Scheler en un emocionalismo que ha opacado el papel de la voluntad como origen de los actos en la vida moral de la persona. Es decir, se ha reducido toda la vida moral a la experiencia emocional de los valores con olvido de la actividad causal de la persona, que se pone en juego precisamente en la experiencia del deber en relación con los actos de la voluntad. La relación causal de la persona respecto a los valores discernidos en un juicio directivo es, según la ética cristiana, el auténtico fundamento de la vida moral. La ética cristiana concibe la voluntad de la persona como causa realizadora de valores morales y de bienes objetivos -vinculando el carácter moral de su actuación a la misma-, mientras según Scheler la voluntad sólo constituye una ocasión para percibir los valores:

«aquel carácter negativo que Scheler atribuye continuamente al deber, procede de las premisas emocionalistas de sus sistema; concretamente, de que la vida interior de la persona se reduce a las emociones como contenido fundamental (...) Por el contrario, la importancia positiva y moralmente creativa del deber se evidencia en ética en los actos de la voluntad, sobre los cuales se basa la relación causal de la persona respecto a los valores. Scheler no ha fundamentado esta relación; ha reducido a la persona a las emociones»⁶³³.

Pero no acaba aquí la exposición de las deficiencias schelerianas en la

⁶³² WOJTYLA, K. (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Editorial Católica, Madrid, p. 140.

⁶³³ WOJTYLA, K., *Op. cit.*, p.144.

concepción del deber. Otro error crucial en el enfoque de Scheler sobre el problema del deber radica en su tesis acerca del deber-ser ideal y del deber-ser normativo, expuesta con anterioridad. En efecto, para él, el valor no genera el deber sino todo lo contrario. Frente a lo que piensa Scheler, para quien la aparición de los valores en la percepción emocional-cognoscitiva da ocasión a advertir el axioma como deber-ser ideal, el deber resulta indispensable para que el valor exista realmente. Desde la perspectiva scheleriana, los valores no se abstraen de las cosas o de las personas realmente existentes, sino que se trata de fenómenos independientes e indiferentes⁶³⁴ a su efectiva realización. Sin embargo, los valores positivos deberían ser, según Scheler, y de ahí se obtiene precisamente el concepto de deber-ser ideal. Pero entonces, ¿cómo puede referirse el valor a la existencia del deber? O, dicho con otras palabras ¿cómo se transita del valor positivo, indiferente a su existencia, a la exigencia ideal de su deber-ser?⁶³⁵:

«Volvemos ahora a la *relación que hay entre el deber-ser ideal y los valores*. Esta relación está regida, fundamentalmente, por dos axiomas: primero, todo lo que tiene valor positivo deber ser; segundo, todo lo que no tiene valor negativo no debe ser. La conexión que así queda establecida no es una conexión recíproca, sino *unilateral*: Todo *deber-ser está fundado sobre valores*; en cambio, los valores *no* está fundados, de ningún modo, sobre el deber-ser ideal (...)

Por principio, *los valores* están dados de un *modo indiferente* en relación

⁶³⁴ La independencia (e indiferencia) de la que se trata es una “independencia en sentido axiológico”, no una independencia en sentido ontológico, pues desde Husserl los valores se consideran “propiedades no-independientes” en este último sentido, esto es, precisan ontológicamente de unos depositarios o portadores de valores. Pero tal dependencia ontológica no se contradice con una independencia gnoseológica –la percepción emocional– y, sobre todo, con una independencia axiológica, tal y como la describe S. Sánchez-Migallón: “un valor puede tenerse como independiente en la medida en que su validez como valor, su valía, no se ve afectada por la existencia o inexistencia efectiva de objetos que lo encarnen” (SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2003): “Cuestiones acerca de la objetividad y subjetividad de los valores”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXXVI/3, nº 77, Universidad de Navarra, p. 707).

⁶³⁵ Cfr. WOJTYLA, K., *Op. cit.*, p. 148.

con la existencia y no existencia. En cambio, todo “deber-ser” está *referido* necesariamente a la esfera de la existencia de valores (o de la no existencia)»⁶³⁶.

En Scheler no hay respuesta a dicha pregunta en gran medida porque no hay una fundamentación normativa del valor, sino todo lo contrario: una fundamentación axiológica del deber que resulta a todas luces insuficiente. No hay un deber preceptivo a modo de *syndéresis*⁶³⁷, como hábito connatural que impone la búsqueda del bien en el cumplimiento de la ley natural. Y es que el recurso a la ley natural como base normativa del deber sería clave para no caer en el emotivismo.

U. Ferrer ha llevado a cabo una perspicua exposición del problema derivado de la falta de fundamentación normativa del deber en Scheler. Resulta ampliamente conocida la crítica scheleriana al formalismo kantiano. Para Scheler, el cumplimiento del deber por el deber constituye una actitud genuinamente farisaica. Sin embargo, su radical oposición al sistema kantiano le arrastra a adolecer de una carencia de fundamentación en la noción fenomenológica de deber moral, al quedar situada a medio camino entre el «deber-ser axiomático o ideal» -derivado directamente de los contenidos axiológicos-, y el «deber normativo» -como deber-no-ser de lo malo-. U. Ferrer

⁶³⁶ SCHELER, M., *ET*, pp. 298-299.

⁶³⁷ La *syndéresis*, como hábito connatural, no es un concepto agustiniano sino de corte tomista. No abundaré, por tanto, en él, para no apartarme del objeto de mi investigación. Simplemente destacar que se trata de un hábito indeterminado de los primeros principios morales, expresado en el dictamen *bonum est faciendum; malum est vitandum*, del que reciben su normatividad el resto de los preceptos morales universales contenidos en la ley natural, en tanto que concreciones suyas. Santo Tomás de Aquino lo concibió como hábito de carácter aprehensivo según el cual el entendimiento funciona *ut natura, sine inquisitione*, en la medida en que la proposición correspondiente a la *syndéresis* es inmediateamente evidente. Como destaca U. Ferrer, no debe identificarse, desde la perspectiva tomista, la *syndéresis* con la conciencia moral. Según la ética clásica, la conciencia moral es el lugar de encuentro entre las verdades normativas y los elementos fácticos singulares del caso a que se aplican. La *syndéresis*, en sentido tomista, ocuparía el primer lugar entre los juicios prescriptivos implícitos de la conciencia moral (Cfr. FERRER, U. (1997): *Filosofía moral*, Universidad de Murcia, pp. 253-255).

afirma en este sentido la necesidad de acudir al concepto de obligación o deber moral íntimamente relacionado con la libertad del sujeto:

«Lo característico del deber moral en este sentido estricto no es ser un enunciado abstracto -como el deber axiomático- y tampoco surgir de la necesidad de contrarrestar la tendencia refractaria a él -como el deber-normativo scheleriano-, sino connotar al sujeto (*bonum est mihi faciendum*) que vive la obligación y le da realización subsiguientemente en el mismo plano de su libertad»⁶³⁸.

Adoptando una perspectiva scheleriana, podría concederse que, si la persona obra determinada axiológicamente, resulte absolutamente innecesario el recurso al concepto de deber. Pero la Ética debe prever que el valor no se realice, y no puede pretender que la persona humana viva constantemente en una especie de estado extático de sentir amoroso que permita una motivación axiológica continua⁶³⁹. Por eso el concepto de deber es complementario del concepto de libertad e igualmente necesario: sirve de guía para el obrar ético cuando en la vida cotidiana no se experimenta el valor. Y por esa razón, el concepto de deber no puede depender únicamente del sentir emocional, sino que posee una honda raigambre en la inteligencia y en la voluntad humana a través del concepto de ley eterna.

San Agustín afirmaba que la voluntad era un factor decisivo para la felicidad o para la desgracia del hombre⁶⁴⁰. La «buena voluntad» constituye el «deseo de vivir recta y honestamente»⁶⁴¹ en que consiste la sabiduría, a través de

⁶³⁸FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, p. 40.

⁶³⁹Hay que aclarar que, aunque Scheler tiene una cierta respuesta a este problema con sus reglas y administración pragmática de los valores percibidos (conciencia moral), esto no resulta suficiente. Cfr. Capítulo III, epígrafe 3: “Los engaños estimativos y la conciencia moral”.

⁶⁴⁰Cfr. SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 89-98.

⁶⁴¹SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 83.

la cual puede el hombre conquistar su auténtica felicidad. Ahora bien, el concepto de buena voluntad implica no sólo el de sabiduría sino también el de ley eterna. Porque un vivir recto y honesto no es otro que aquél que se guía por los contenidos de dicha ley.

El Doctor de la gracia distinguía entre «ley temporal» y «ley eterna». La primera no era sino aquella ley que, aun siendo justa, podía modificarse también justamente según lo exigieran las circunstancias históricas. El concepto de «pueblo»⁶⁴² designa precisamente la unión de los hombres por el vínculo de dicha ley. La ley eterna, en cambio, es aquella ley inmutable impresa en el espíritu humano que actúa como base de legitimidad y justicia de la ley temporal, y en virtud de la cual «es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas»⁶⁴³.

La ley eterna se halla impresa en el espíritu del hombre quien, a través de su razón o inteligencia puede acceder a sus postulados⁶⁴⁴ -por ejemplo, es justo que el bueno sea premiado y el malo castigado, e injusto lo contrario-. Pero, en concreto, la perfecta ordenación en el hombre hace referencia primordialmente al dominio ejercido por su mente o espíritu sobre lo inferior que hay en él, esto es, sobre sus pasiones corporales y sobre sus amores desordenados. Entonces, concluye San Agustín, domina el hombre sus movimientos irracionales en virtud de la ley eterna:

⁶⁴² SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 52.

⁶⁴³ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 51.

⁶⁴⁴ Aunque indistintamente se hable de “ley natural” y de “ley eterna”, conviene hacer una precisión terminológica. Háblase de “ley natural”, en un sentido derivado, para referirse a la “ley eterna” promulgada por Dios en cuanto se halla inscrita en el corazón del hombre. La ley natural no sería sino el reflejo de la ley eterna en la inteligencia humana, que es iluminada por Dios. Por tanto, la ley eterna posee un carácter esencialmente moral como expresión de la esencia y de la voluntad de Dios. No se debe por eso caer en ningún tipo de voluntarismo. La ley eterna expresa invariablemente lo que Dios quiere, pero lo que Dios quiere es también eterna e invariablemente el bien. Un querer el bien que es en lo que consiste precisamente el amor. (Cfr. ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, pp. 412-415).

«Por lo tanto, cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos era la ley eterna»⁶⁴⁵.

Por lo tanto, en San Agustín el concepto de ley eterna lleva imbricada, no sólo la voluntad, sino también la inteligencia o razón del hombre que la descubre con el auxilio de Dios. La ley eterna reclama a la voluntad y a la inteligencia del hombre, e involucra así mismo al recto amor en la medida en que, en último término, se traduce en *ordo amoris*:

«Prescribe, por consiguiente, la ley eterna que apartemos nuestro amor de las cosas temporales y lo convirtamos purificado a las eternas»⁶⁴⁶.

Así que San Agustín, a diferencia de Scheler, fue capaz de aglutinar dichos elementos –voluntad, inteligencia, amor- integrándolos en el concepto de ley eterna, y confiriendo un soporte normativo a toda manifestación moral del hombre: por la buena voluntad, por el amor y por su inteligencia, los hombres viven sumisos a la ley eterna y, por su cumplimiento, pueden conquistar la felicidad. Más aun, la ley eterna implica de manera sobresaliente el concepto de libertad ya que sólo a través de ella puede alcanzarse la libertad verdadera, como enseñaba San Agustín, pues «no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna»⁶⁴⁷.

En conclusión, la doctrina scheleriana acerca del deber y sus déficits son fruto del sobredimensionado concepto de valor. Y es que no siempre se da una vivencia del valor con carácter previo a la realización de los actos morales. La

⁶⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 65.

⁶⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 108.

⁶⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, I, 109.

afirmación de que todo acto moral requiere como *conditio sine qua non* la vivencia del valor no se compadece con los datos fenomenológicos dados en el cumplimiento de ciertas obligaciones externas. El intento de hacer del valor el fundamento de la moralidad, convirtiendo a la Ética en una «ética de los valores», lleva al fracaso al no poder ofrecer una teoría satisfactoria del deber. Esta es la posición de L. Rodríguez Duplá⁶⁴⁸, quien critica la «ética del valor» precisando, no obstante, tres aspectos con carácter previo: a) que su crítica se centra en las posibilidades explicativas de la «teoría del valor» esgrimida por los filósofos que la han defendido -tales como Scheler o su discípulo Hildebrand-, pero no supone un enjuiciamiento de los filósofos que la han defendido; b) que la crítica es a la «ética de los valores», concebida como aquella teoría ética que pretende fundar la ética en la noción de valor, y no a la ética fenomenológica, pues parece que el método fenomenológico consistente en «mirar lo dado e intentar reconocer necesidades» es el más adecuado para describir y analizar esencialmente las vivencias morales; y c) la crítica a la «ética del valor» no supone una negación de la legitimidad de la noción de valor ni un rechazo a la posibilidad de una Axiología, sino un intento de situar la noción de valor en el lugar que le corresponde en el espacio de la Filosofía moral, destacando la relevancia del concepto de valor para la felicidad por cuanto sirve de criterio objetivo para complementar la medida puramente subjetiva de la felicidad.

El criterio ético fundamental de respeto al *ordo amoris* o a la jerarquía objetiva de los valores no debe malinterpretarse y transformarlo en una nueva reformulación del imperativo categórico tal como «obra de forma que respetes la jerarquía de los valores», como dice L. Rodríguez Duplá. El valor moral, según Scheler, aparece *a tergo* y no es pensado sino vivido, pues de lo contrario se incurriría en el fariseísmo. Es decir, no se trata de que, ante una determinada situación, se perciban dos valores de diferente altura y se concluya que es preferible realizar el valor más alto. Eso sería absurdo, pues iría del conocimiento

⁶⁴⁸ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (1992): *Deber y valor*, Tecnos-Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 234-235.

del valor moral al conocimiento de lo correcto, cuando, en realidad, el conocimiento del valor moral ya presupone el conocimiento de lo correcto:

«En efecto, el conocimiento del valor moral, que habría de permitirnos acceder al conocimiento de lo correcto, *presupone* este último conocimiento, toda vez que tenemos por moralmente valiosas las acciones que secundan el veredicto de nuestra conciencia acerca de su corrección (...); sólo quien sabe que lucha en una guerra justa puede ser valiente. Lo que es absurdo, en cambio, es pretender que el compromiso con el valor moral sustituya el conocimiento de lo correcto, pues ello desembocaría en la voluntad de ser generoso, valiente, etcétera, sin curarse de si la situación lo requiere»⁶⁴⁹.

La tesis de que todo deber se funda en un valor no se compadece con los datos fenomenológicos. Nótese que eso no significa la negación de que sí existan ciertos deberes que se funden en valores; lo que se discute es que todos los deberes se funden en valores. Como afirma L. Rodríguez Duplá⁶⁵⁰, existen ciertos aspectos de la realidad que, no siendo valores de ninguna clase, fundan deberes. Así sucede con las relaciones familiares o de amistad, con la propiedad, la responsabilidad -o autoría- de un hecho, la potestad y las promesas. Pero lo determinante es que la obligación de obrar de una u otra manera no nace propiamente de unos hipotéticos valores, sino que lo hace en atención a los aspectos de la realidad señalados.

Además de todo eso, creo que cabe aducir un motivo más para rechazar la fundamentación de la ética única y exclusivamente en la noción de valor. Y es que la ética ha de prever precisamente un mecanismo para dotar de virtualidad moral a aquellas situaciones en las que no se da, de hecho, una vivencia del valor, pero sí una exigencia de actuar moralmente. Me refiero a aquellas situaciones en las que la persona obra moralmente sujetando sus tendencias

⁶⁴⁹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 236.

⁶⁵⁰ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 237.

impulsivas inferiores, sin una vivencia del valor, pero sí con una vivencia de la necesidad de obrar de un determinado modo, es decir, con una vivencia originaria del deber.

Por lo que respecta a la tesis de que todo valor engendra algún deber, ella implica que todos los valores producen una exhortación moral a realizarlos, es decir, poseen relevancia moral. A este respecto, L. Rodríguez Duplá observa además una cierta inconsistencia en el planteamiento scheleriano. Y es que resulta muy significativo y, en cierto modo extraño que; a) por un lado, se sostenga la tesis de la relevancia moral indiscriminada de todos los valores *in genere*, sin distinguir entre valores moralmente relevantes -los que fundan obligaciones morales- de aquellos otros que no lo son; y b) por otro, se reconozca la diversidad de las distintas clases o especies de valores. En el fondo, los defensores de la «Ética de los valores» no podrían hacer dicha distinción sin provocar la pérdida de la misma, al desaparecer el carácter fundamentador de la noción de valor y la implicación mutua entre moral-valor, en el reconocimiento de valores irrelevantes moralmente⁶⁵¹.

⁶⁵¹ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, p. 242.

5. Los mandatos pedagógicos y la educación del amor

La implementación de una pedagogía adecuada en valores debe contar con un primer límite a la acción moral educadora: la *Gesinnung* del educando. Si por educación se entiende, como interpreta S. Sánchez-Migallón, la prescripción o sugerencia de acciones por el educador con el fin de conformar la disposición de ánimo del educando, entonces la misma *Gesinnung* es inaccesible a la acción educadora, pues es aquella precisamente la fuente de toda acción y, más aun, de todo querer. Por lo tanto, toda acción educadora debe ceñirse a los márgenes marcados por la concreta *Gesinnung* de cada educando:

«la disposición de ánimo no se deja educar, modificar, mediante acciones, pues precisamente es la fuente de ellas (...) Es imposible forjar una intención, o decidirse por un propósito, que caiga fuera del ámbito posibilitado por la disposición de ánimo; es algo que sencillamente no puede quererse, pues ¿de dónde se alimentaría su querer?, ¿dónde encontraría eco afectivo favorable algo a lo que en modo alguno se está inclinado?»⁶⁵².

La pregunta que inmediatamente se plantea es: ¿y cómo se puede conocer la *Gesinnung* del educando, para ajustar a ella la acción educadora? Dado que el corazón de la *Gesinnung* no es otro que un *ordo amoris* concreto estructurado con arreglo a una determinada jerarquía de valores, se puede proponer la siguiente estrategia.

El presupuesto fundamental de ella es, sin duda alguna, la vocación innegable del educador. Puesto que el «conocimiento» del valor personal depende de un acto emocional de amor que lo intuye, a través del sentir intencional, y en la medida en que lo que se persigue es llegar al *ordo amoris* del educando para «poseer» a la persona, como diría Scheler, se requiere una

⁶⁵² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, p. 26.

especial vocación en el educador que active de modo espontáneo el amor por la acción educadora y, cómo no, por la conformación de la *Gesinnung* del educando. Evidentemente, no se puede solicitar, ni mucho menos exigir, a nadie que ame a otra persona y, parecería ciertamente desafortunado establecer la obligación en el educador de amar al educando para descubrir así su *Gesinnung*. Por otro lado, se requiere también recoger información acerca de la escala de valores que efectivamente adorna la configuración moral del educando pues, aunque el punto de partida de la percepción emocional de los valores sea un acto espontáneo de amor, eso no excluye la posterior racionalización del contenido percibido y la posibilidad de ser pensado. Por tanto, un buen instrumento de análisis de la *Gesinnung* del educando, para acomodar a ella la acción educadora, sería la propuesta de actividades consistentes en la resolución de dilemas morales en los que se produjese el conflicto entre valores de distintas especies y jerarquías.

No hay que perder de vista que, una vez detectado el *ordo amoris* concreto de cada educando, la acción moral educadora debe orientarse hacia la moralidad de las acciones que, según Scheler, consiste en la preferencia y realización del valor superior, o en la posposición y abandono del valor inferior, cuando una concurrencia de distintos valores de diferente jerarquía se da en una determinada situación. Por ese motivo, el mejor ejercicio moral que puede diseñarse es siempre el dilema moral, para que el educando aprenda a identificar los diferentes valores en conflicto con el fin de ayudarlo a decidirse por aquel que constituye -no que considere subjetivamente, pues partimos del carácter objetivo de la ética, como cualquier otra ciencia- el valor más alto. Porque, aunque la *Gesinnung* suponga un límite infranqueable a la acción educadora, no hay que olvidar que, dentro de los límites de aquella, el error moral se da cuando, parafraseando a Ovidio, siento el valor superior que quiero pero hago el valor inferior que no quiero⁶⁵³. En este sentido, S. Sánchez-Migallón⁶⁵⁴ interpreta que

⁶⁵³ La cita exacta de Ovidio, como es sabido, no se refiere al “valor”, sino al “bien”: *Video meliora proboque, deteriora sequor* (OVIDIO, *Metamorfosis*, VII, 20).

la influencia educadora debe favorecer la disminución de la resistencia que impide el libre fluir del querer puro -en que, al fin y a la postre, consiste la *Gesinnung*-, así como aumentar la libre y consciente realización de valores morales. Un aumento que no supone sino el acrecentamiento del poder-hacer de valores en que consiste la virtud. Por lo tanto, el objetivo último de la educación moral no puede ser otro que la capacitación del educando desde el punto de vista moral, lo que supone, en definitiva, el desarrollo de la virtud en él como un poder-hacer de valores. Un desarrollo de la virtud con que, en última instancia, se acrecienta la libertad de la persona:

«El concepto de la “virtud” se origina en el hecho de que algo que está dado como “debido” -en el sentido ideal- también es dado inmediatamente como algo “podido”. La virtud es el poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido. El concepto de *vicio* surge en el caso de una oposición inmediatamente vivida entre lo debido (en el sentido ideal) y lo podido, o también -respectivamente- en la inmediata aprehensión del *no-poder* o de la *impotencia* frente a algo dado como idealmente debido»⁶⁵⁵.

Mas ¿cómo transmitir o formular la educación moral, con pretensión de efectividad? Scheler distingue las órdenes o mandatos de los seudomandatos. La orden o mandato no es sino la formulación de un deber-ser normativo de carácter general, por el que se pretende influir en la voluntad ajena, pero sin tener en cuenta esta. Por el contrario, los seudomandatos muestran a otro lo que debe, pero, a diferencia de los mandatos auténticos, contando con la voluntad de su destinatario. Motivo por el cual los considerados «mandatos pedagógicos» son, en realidad, auténticos seudomandatos que exponen propiamente lo que puede considerarse un «consejo». Scheler dibuja perfectamente los contornos esenciales del consejo, a diferencia del mandato, bajo la forma «lo mejor para ti es que

⁶⁵⁴ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, p. 46.

⁶⁵⁵ SCHELER, M., *ET*, pp. 297-298.

hagas esto, y yo quiero que tú hagas lo que es mejor para ti»⁶⁵⁶. Frente a la orden, el consejo no se refiere a lo que es bueno o malo en general, sino únicamente a lo que debe ser o no ser para la voluntad de un individuo concreto. Así mismo, el consejo se refiere a que el individuo haga la acción por un acto libre de voluntad, por lo que requiere que el educador tenga la convicción de que el educando haría por libre decisión lo que se le «mandó». Lo que sucede es que el seudomandato pedagógico o educativo requiere una «forma ficticia» de mandato bajo la forma «tú haces esto»; «mandato sugestivo» que no tiene en cuenta la existencia de la voluntad ajena para que sea eficaz, pues en cualquier caso debe contar, tanto con una resistencia o tendencia contraria del educando a la dirección que se aconseja, como con la consideración particular de lo que se estima bueno para el individuo bajo la forma ficticia de un deber general. Esta es la forma que Scheler considera adecuada para despertar las intenciones más centrales de la voluntad, estimulando así a la persona en la configuración de su proyecto individual adecuado de vida. Sin olvidar que la forma general del seudomandato⁶⁵⁷ pedagógico es en cualquier caso ficticia, pues de lo que se trata es de fomentar el bien o lo que debe ser para la voluntad del educando como individuo:

⁶⁵⁶ SCHELER, M., *ET*, p. 296. En el epígrafe anterior ya se mencionó que Scheler descarta la orden como método pedagógico apropiado: “*La forma básica de la orden pedagógica no ha de ser, por consiguiente el «no debes», sino el «puedes hacer esto y lo otro»*” (SCHELER, M., *ET*, p. 333).

⁶⁵⁷ Scheler distingue, junto con el seudomandato educativo (con “forma ficticia” de mandato) y el consejo, otros tipos de seudomandatos como son la deliberación o consulta, la recomendación y la propuesta: “Hay siempre oculta en el «consejo» una expresión volitiva; y no es simplemente una participación de lo que otro debe ser en un sentido ideal. En la «deliberación» moral, en cambio, se ha de ver tan sólo una ayuda para el conocimiento moral de lo que debe ser y lo que no debe ser, mas nunca una expresión de la voluntad. La «recomendación» es una sencilla participación de lo que se tiene como un deber-ser para otro, sin la expresión de la voluntad y sin la ayuda inmediata para su propio conocimiento moral. Finalmente, hay que distinguir por completo de todos estos actos la simple «propuesta», que no se refiere, en general, a lo que debe ser, sino tan sólo a la técnica de la realización de algo que debe ser” (SCHELER, M., *ET*, p. 297).

«Si bien el seudomandato pedagógico expone, en el fondo, tan sólo un “consejo” (objetivamente), su eficacia va ligada, no obstante, a esa “forma ficticia” del mandato»⁶⁵⁸.

Hasta aquí se ha considerado el problema de la pedagogía moral de los valores desde el punto de vista del educador. Pero el proceso de enseñanza-aprendizaje posee una polaridad que exige contribuciones por ambas partes. Me refiero, naturalmente, a la actitud requerida en el educando para que la pedagogía de los valores sea realmente eficaz. A este respecto, el análisis de S. Sánchez-Migallón difícilmente puede ser más acertado: la enseñanza moral requiere autonomía y a la vez obediencia del alumnado. Conviene aclarar ahora qué se debe entender, desde una perspectiva scheleriana, por autonomía y obediencia.

La actitud del alumno ante la acción del educador se puede catalogar de «obediencia», en un sentido muy preciso. Porque no se trata de una obediencia forzada, esto es, de un acomodarse a la voluntad del educador sin una auténtica intervención de la persona. Todo lo contrario, dado que el fin de la educación en valores no puede ser otro que lograr que la persona quiera ella misma lo que se le indica, la obediencia que aquí se predica exige una conducta auténticamente autónoma por parte del educando. Por eso la obediencia debe ir acompañada de autonomía. Una autonomía que posee también un sentido muy concreto en Scheler. Porque, a diferencia de Kant, como señala S. Sánchez-Migallón, la autonomía no es un predicado de la razón en forma de legalidad racional, sino que es un predicado de la persona en cuanto tal, de su intuir y de su querer. Se distinguen así por Scheler tanto un intuir como un querer autónomo de lo bueno y lo malo, a los que se oponen, respectivamente, la heteronomía del querer sin intuición o «ciego», y la heteronomía del querer «forzado»⁶⁵⁹, como se presenta en la sugestión y el contagio volitivo. Y es que la educación moral no debe ir orientada a la indicación de formas concretas de realizar algo, como propósitos,

⁶⁵⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 297.

⁶⁵⁹ SCHELER, M., *ET*, p. 642.

plenamente definidos en su objeto y situación, sino que debe apuntar a intenciones o direcciones de valor. Es decir, la educación en valores debe dirigirse no al poder-hacer de actos, sino al poder-hacer de valores.

Así pues, el mandato educativo -presentado bajo la forma ficticia de un imperativo- requiere, para ser secundado, una obediencia especial en forma tanto de un intuir como de un querer autónomo por parte del alumnado. Sin embargo, hay que contar con algunos inconvenientes. Ya ha sido señalada la hipotética presencia de un querer contrario del educando, que se opone a la actualización de un querer puro, dentro de los márgenes de la *Gesinnung*. Además de eso, existe otra dificultad muy seria: que falte en el educando la intuición moral de los valores encarnados en el mandato pedagógico. Es precisamente, para compensar esta carencia, crucial el juego de la «obediencia auténtica», moralmente valiosa, tal y como la dibuja Scheler. Es más, toda obediencia presupone, en realidad, una falta de intuición en el contenido valioso de lo mandado. Pero no se trata de la obediencia como un «querer lo que el otro quiere, simplemente porque el otro lo quiere», de modo que la voluntad ajena se transforma en la propia sin un acto de comprensión. Todo lo contrario, existe una cierta intuición moral en el educando referida, esta vez, a la bondad moral del educador en su dimensión personal o, incluso, como representante de su magisterio, manifestada en los mandatos respectivos:

«Pues el “*obedecer*” es lo diametralmente contrario de una conducta cuyo extremo es el obrar por sugestión y contagio (...) En cambio, la obediencia moralmente valiosa existe allí donde, a pesar de *faltar* la intuición del valor moral del contenido valioso mandado -cosa que caracteriza toda obediencia en cuanto tal-, es dada aún evidentemente la intuición de la bondad moral del querer y de las personas volentes (o de su “oficio”»⁶⁶⁰.

⁶⁶⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 648.

Respecto a la autonomía, la distinción scheleriana entre «autonomía de la intuición moral» y «autonomía del querer» no es baladí. Parece que, como señala S. Sánchez-Migallón⁶⁶¹, es más decisivo el querer que el intuir para la moralidad del actuar. Ahora bien, también el querer requiere una cierta intuición moral para que la obediencia no se convierta en una «obediencia ciega». Así que la cuestión que se plantea acerca de cómo se explica la obediencia moralmente valiosa en los supuestos en los que falta la intuición del valor de lo mandado, resuelta en la dirección de la intuición de la bondad moral del querer y de las personas volentes, supone una relación entre educador y educando mediada por el amor que Scheler denomina «seguimiento»⁶⁶². La educación en valores se transforma así en una pedagogía del modelo o buen ejemplo:

«Esa dinámica subyacente a la educación es, pues, la del *seguimiento* a una persona, intuida en su querer lo que manda, que nos es dada como *modelo* o *prototipo* atrayente. En la base de toda genuina obediencia hay, entonces, un seguimiento; y, correlativamente, en la base de todo auténtico mandato hay un modelo o prototipo»⁶⁶³.

El amor debe estar presente en ambos polos de la relación educativa: educador y educando. Puesto que de lo que se trata es de suplir la falta (todavía) en el educando de la intuición moral acerca del contenido valioso que se pretende transmitir, la obediencia, que suple dicha carencia, debe apoyarse en algún otro contenido valioso que sirva de puente para la posterior percepción emocional del contenido valioso objeto de la relación educativa. Y ese valor no puede ser otro que el valor de autoridad del educador, un valor irrenunciable si se desea que la

⁶⁶¹ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, p. 54.

⁶⁶² Me he referido ya al seguimiento en el capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”. En concreto, el seguimiento referido al modelo en Scheler es definido como “la relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo (...), fundado en el amor a ese contenido en la formación de su *ser* moral personal” (SCHELER, M., *ET*, p. 734).

⁶⁶³ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, pp. 59-60.

educación en valores sea realmente eficaz. El primer valor que tiene que ser capaz de percibir el educando es el de la autoridad del profesor, lo que supone tanto la suficiente humildad del educando para percibir el predominio del valor de autoridad del educando sobre el valor propio, como la coincidencia autónoma del querer del que obedece con el querer del que manda. Por el contrario, esto es, presuponiendo una plena autonomía intuitiva en el educando, o despojando de su merecida autoridad al profesor, se incurre en una «ingenua desatención», como entiende S. Sánchez-Migallón, cuya consecuencia no puede ser otra que el fracaso absoluto en la consecución del objetivo general de la educación en valores:

«Se salva así el necesario equilibrio entre la libertad y la autonomía necesarias para la moralidad del obedecer y la cierta heteronomía que proviene de la inevitable limitación con respecto a lo bueno (...) Obviar el hecho de que no siempre somos capaces de una intuición plenamente adecuada, y de que necesitamos muchas veces la ayuda ajena, es sencillamente desconocer la naturaleza humana tal como empíricamente existe; una ingenua desatención, por tanto, a la más patente y común experiencia»⁶⁶⁴.

En definitiva, *conditio sine qua non* para la eficaz educación en valores es tanto el reconocimiento de la autonomía del alumnado como la afirmación de la autoridad moral del educador, medio indispensable para suplir en el educando el déficit que hipotéticamente pueda darse en la intuición moral del contenido valioso que se trata de transmitir. Ahora bien, a la inversa, el reconocimiento de la autoridad del profesorado, siendo condición necesaria, no es condición suficiente para que la educación en valores sea efectiva. La intuición moral del valor del educador no sustituye la intuición moral de los valores que se quieren mostrar. Para que la enseñanza de los valores se produzca se debe pergeñar una pedagogía filosófica adecuada al caso. Con el fin de lograr tal adecuación se

⁶⁶⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, p. 55.

deben tener en cuenta, a mi juicio, al hilo de los descubrimientos schelerianos en torno a la teoría de los valores, las siguientes premisas: a) que existen diferentes tipos de valores, cada uno de los cuales se refiere a cada uno de los estratos emocionales y antropológicos del ser humano; b) que el valor moral resulta del respeto a la jerarquía de los valores y a la correcta preferencia, y también presupone el reconocimiento de la dimensión espiritual de la persona, más profunda que su esfera psicológica; c) que, por lo tanto, una pedagogía de los valores no puede agotarse en el plano psicológico, pues quedaría entonces incompleta, por no tocar el fondo espiritual de la persona, auténtica depositaria del valor moral; d) que la percepción de los valores, aunque exija una posterior reflexión de la persona, parte de un acto espontáneo de amor del sujeto. En relación con este último aspecto, que resulta en gran medida fundamental, la cuestión que surge entonces es: ¿se puede educar el amor?⁶⁶⁵

Para alumbrar la cuestión acerca de la metodología correcta para educar eficazmente el amor, voy a acudir a San Agustín y sus reflexiones acerca de la educación, con el fin de integrarlas en la propuesta scheleriana y corroborar, en la medida de lo posible, al menos una parte de las intuiciones del filósofo alemán sobre el particular.

El principal método pedagógico empleado por San Agustín fue el de las interrogaciones y las respuestas: el diálogo, en suma, como *exercitatio mentis* o ejercicio pedagógico y mental para formar e introducir al discípulo en una determinada materia yendo de lo inferior a lo superior, de lo sensible a lo inteligible, de lo temporal a lo eterno, reflejando así la dialéctica platónica que también practicó en los diálogos de Casiciaco, como aplicación de la mayéutica socrática donde el maestro ayuda al discípulo para que alumbre con su propio esfuerzo las ideas que se hallan en su espíritu. El «maestro» debe actuar con cautela, puesto que no puede pretender mostrar desde un principio los objetos

⁶⁶⁵ Cuestión planteada por K. Wojtyła y contestada afirmativamente en un sentido muy preciso: a través del desarrollo de la virtud (WOJTYŁA, K. (2008): *Amor y responsabilidad*, Palabra, p. 172).

más excelsos, pues podría quedar el discípulo deslumbrado con su luz, volviendo a las sombras. San Agustín afirma el principio de que la inteligencia de las cosas –en este caso, se trataría de la “inteligencia de los valores”- es precisa para que se dé la inteligencia de las palabras: *rebus ergo cognitis cognitio quoque verborum perficitur*⁶⁶⁶. Las palabras (*verbum*) son, según Agustín, signos (*vehiculum verbi*) de las cosas (*res*) con las que se piensa o habla interiormente, y cuya principal función consiste en traer las cosas a la mente.

La tesis agustiniana posee una consecuencia relevante en la búsqueda de una metodología adecuada para la enseñanza de los valores. Y es que, admitiendo como correcta la tesis scheleriana de que los valores son primordialmente sentidos, el aprendizaje de los mismos solo puede tener lugar mostrándolos en la acción o en las obras. Solo así podrá aprehenderse y asimilarse el auténtico significado de los valores, más allá de los signos. Porque, como afirma Agustín, «percibimos la significación después de ver la cosa significada»⁶⁶⁷. Trasmutado al ámbito de los valores, la consecuencia es que estos no se pueden enseñar si no se sienten interiormente⁶⁶⁸:

«Por lo tanto, es por conocimiento de las cosas por donde se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se

⁶⁶⁶ “El conocimiento de las cosas trae el conocimiento de las palabras” (SAN AGUSTÍN, *El Maestro*, XI, 36).

⁶⁶⁷ SAN AGUSTÍN, *El Maestro*, X, 34.

⁶⁶⁸ La comprensión última de las cosas que penetran en la inteligencia humana se produce, según el santo de Hipona, no por la palabra exterior, sino por el Verbo de Dios que interiormente reina en la mente humana. El valor de las palabras, en este sentido, es admonitorio, esto es, “mueven a consultar”. Al final, esa Verdad que enseña y que habita en el hombre interior no es otro que Cristo, el auténtico Maestro moral: “Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad” (SAN AGUSTÍN, *El Maestro*, XI, 38). En definitiva, Jesucristo es la luz interior de la Verdad que ilumina al hombre interior, de manera que el conocimiento moral se produce por la contemplación de su Verbo, no por las palabras exteriores -que son incapaces de enseñar-, pues se aprende no por las palabras sino por el conocimiento de las cosas mismas que Dios muestra interiormente (Cfr. SAN AGUSTÍN, *El Maestro*, XII, 40).

aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan»⁶⁶⁹.

Partiendo de estas premisas entiendo que la didáctica filosófica correcta para la educación en valores, desde la teoría de los valores scheleriana, debe contar con: a) la presentación de modelos, que encarnen los valores de cada uno de los tipos según Scheler los clasifica, presentados en su orden jerárquico; b) así como la resolución de dilemas morales, que permitan la ulterior reflexión en el educando y la consiguiente toma de conciencia sobre la existencia de una escala objetiva de valores, así como del criterio moral traducido en *ordo amoris*.

La fuerza transformadora del amor permite alcanzar el ser moral del prototipo. Se inicia así un proceso de transformación moral de la persona que no es sino de conversión de su *Gesinnung*, o de nueva configuración de su *ordo amoris*. Un proceso de transformación moral que parte del ejemplo axiológico mostrado por el modelo, casi sin proponérselo, únicamente con el despliegue espontáneo de su vivir y de su obrar, los cuales reflejan su disposición de ánimo. Del lado del modelando, se requiere tanto la intuición moral, que conduce al reconocimiento o asunción del modelo, como la voluntad de realizar sus valores. Pero para que se dé esa intuición moral imprescindible, que permite de un modo originario percibir axiológicamente el modelo válido para cada persona humana, se requiere un acto de amor todavía más primario: de nuevo el *nosce te ipsum* socrático, el conocimiento esencial de uno mismo a través del amor propio, como destaca S. Sánchez-Migallón, que descubre la constelación axiológica individual de cada uno:

«Ver bien nuestro prototipo, nuestra esencia ideal de valor, pasa inicialmente por mirarnos a nosotros mismos, y mirarnos amorosamente. Sólo así, ya lo sabemos, aunque no por ello es menos difícil según los

⁶⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *El Maestro*, XI, 36.

casos, podremos descubrir nuestra propia disposición de ánimo, y con ella los valores a los que tiende (...) Es tarea de cada uno, dice Scheler, buscar su modelo»⁶⁷⁰.

Por consiguiente, el acceso a la *Gesinnung* del modelo se produce a través del amor y la comprensión. La comprensión por amor conduce a la intuición, a la percepción inmediata de la esencia de valor, del ser personal del amado. Pero surge aquí un problema no poco serio que patentiza S. Sánchez-Migallón⁶⁷¹: si el amor es un acto espontáneo, ¿cómo se puede proponer un co-amar requerido por el seguimiento? La solución propuesta por Scheler pasa por admitir que, pese a que el amor no puede crearse por actos voluntarios, sí es posible desarrollar ciertas acciones que predispongan o pongan a la persona humana en una situación idónea para que surja el amor:

«Sin embargo, junto a la negación más rotunda de que el amor pueda producirse por virtud de actos concretos, es admisible cierta cooperación de determinadas acciones que dispongan a la persona para que surja en ella el amor»⁶⁷².

Hechas estas precisiones, y antes de abordar con mayor detalle la tipología de los modelos scheleriana, hay que subrayar que la justificación de la presentación de modelos para la educación en valores es defendida de un modo expreso por el mismo Scheler. Toda educación moral que pretenda actuar a partir de una pretendida obediencia a una orden o a una norma general está condenada al fracaso, dada la posición absolutamente original del modelo respecto a la

⁶⁷⁰ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, p. 73. Se debe buscar el modelo, pues por su propia esencia éste no permite ser elegido sino dentro de los márgenes de la *Gesinnung*. En esta línea, Scheler asegura que “nosotros no elegimos los modelos, pues nos poseen y nos atraen antes de que podamos elegir (atracción del modelo)” (SCHELER, M. (2010): “Modelos y líderes”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, p. 254).

⁶⁷¹ Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, p. 80.

⁶⁷² SCHELER, M., *ET*, p. 314.

norma. Los valores se muestran en el obrar del modelo; sólo a partir del buen –o del mal- ejemplo es posible educar en valores:

«Por lo tanto, si queremos buscar los diferentes modos en que un sujeto puede ejercer sobre otro una influencia moral -sea en buen o en mal sentido-, el primer papel, el papel independiente de las circunstancias contingentes no le corresponde a la orden ni a la obediencia ni a la norma general ni a la actitud adoptada frente a ella, ni siquiera a la “educación moral”, sino exclusivamente a los “modelos”, es decir, a aquello que llamamos el “buen y mal ejemplo” que se inspiran en tales modelos (educación)»⁶⁷³.

Antes también de abordar la tipología de los modelos, y a efectos de no caer en el error de confundir al «modelo» con el «jefe» o «líder», conviene exponer las diferencias entre ambos, lo que ayudará a dibujar con mayor precisión la esencia axiológica del modelo, frente a la categoría sociológica del jefe o líder.

En primer término, según Scheler, el liderazgo supone una «relación de *conciencia recíproca*»⁶⁷⁴ -tanto el líder sabe que es líder y quiere serlo, como su seguidor sabe que es su líder-, a diferencia del modelo, que no necesita saber que es modelo ni tan siquiera querer serlo, independientemente de que lo sepa quien lo sigue. Un segundo aspecto atañe a que la relación «modelo-imitación» es una «relación *ideal*», independiente, por lo tanto, del espacio, del tiempo, de la presencia real o de la existencia real histórica del modelo. En este sentido, puede convertirse en modelo no solo una persona real, sino también un mito o una figura literaria o artística. Frente a esa relación ideal propia del modelo, la «relación de líder y seguimiento» es una «relación *real*» de tipo sociológico, es decir, debe estar «aquí y ahora» y constituir una persona real. Una tercera

⁶⁷³ SCHELER, M. (1961): *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, p. 27.

⁶⁷⁴ SCHELER, M. (2010): “Modelos y líderes”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, p. 237 [*Vorbilder und Führer* (1933)].

diferencia entre el modelo y el jefe o líder consiste, pues, en que «líder» es «un concepto *sociológico axiológicamente neutral* y máximamente general», esto es, responde, según Scheler, a la «ley sociológica general del liderazgo»⁶⁷⁵, que divide a todos los grupos sociales en una minoría de liderazgo, y una mayoría de seguimiento. Así es como los líderes mueven solo la *voluntad*, pero no ejercen una influencia axiológica. Por el contrario, los modelos -y los contramodelos⁶⁷⁶- con conceptos de valor, es decir, se dan en una «*conciencia de valor*» -como señala Scheler, «en primer lugar, en el amor (o en el odio)»-, y determinan la *Gesinnung* que «subyace» bajo el querer⁶⁷⁷:

«En toda alma domina, en general y en cada momento, una dirección fundamental de amor y odio, de preferencia y postergación de valores: es su *disposición de ánimo fundamental*. Tanto lo que esta alma personal puede querer como lo que es capaz de conocer, tanto su margen de conocimiento como de acción, en una palabra, su *mundo posible*, está ónticamente determinado por esta disposición»⁶⁷⁸.

Los diferentes tipos de modelos, surgidos según Scheler a partir de la «idea de persona», en primer lugar, y en segundo lugar a partir de las «ideas de valor fundamentales»⁶⁷⁹, son correspondientes a la clasificación de los valores en concreto, a la esfera de valor de lo agradable o los valores de lujo; de lo útil o los

⁶⁷⁵ SCHELER, M., *Modelos y líderes*, p. 240.

⁶⁷⁶ «Al modelo le corresponde el «*contramodelo*»: la forma muy frecuente según la cual se despliegan hombres y grupos en la medida en que, por el odio primario a una figura personal de valor, se desarrollan contra esta figura; la mayoría de las veces, contra figuras personales de personas que según su posición deberían ser para ellos sus modelos (el niño, por ejemplo, contra el padre)» (SCHELER, M., *Modelos y líderes*, pp. 251-252).

⁶⁷⁷ SCHELER, M., *Modelos y líderes*, p. 253.

⁶⁷⁸ SCHELER, M., *Modelos y líderes*, p. 246. La referencia a la *Gesinnung* como “disposición de ánimo fundamental” supone así mismo el reconocimiento del principio del amor: “nuestros actos voluntarios están determinados por nuestro modo de *valorar* -en última instancia, por aquello que amamos y odiamos, por la estructura de nuestras preferencias y postergaciones de valor-, y no al revés” (SCHELER, M., *Modelos y líderes*, p. 244)

⁶⁷⁹ SCHELER, M., *Modelos y líderes*, p. 242.

valores de civilización; de lo noble o valores vitales; de los valores espirituales (conocimiento verdadero, belleza, derecho) o valores culturales; y de lo santo o valores religiosos. Como señala Scheler, a estos valores fundamentales corresponden los cinco modelos tipo, respectivamente: el artista en el arte de la vida, el conductor espiritual de la civilización, el héroe, el genio y el santo. Ahora bien, el filósofo muniqués advierte del carácter *a priori* de los modelos. Estos no son el resultado de la abstracción de materializaciones empíricas sino que, a la inversa, se siguen dichos modelos para la clasificación de las personalidades históricas, midiendo a los «hombres reales» según estos «ideales»⁶⁸⁰. Por su relevancia, voy a dedicarme, a continuación, al examen con un poco más de detenimiento de cada uno de los tipos de modelos apuntados.

En el primer lugar de la escala axiológica se encuentra el «santo»: Scheler lleva a cabo, antes del examen del «santo originario» - como fundador de las religiones universales-, una serie de consideraciones generales, a saber: 1º) en el plano religioso, esto es, en el grado superior de la escala de valores, «modelo» y «jefe» o «líder» coinciden por la importancia que adquiere aquí el factor personal; 2º) la norma suprema por la que se rige incluso el mismo fundador (o santo originario) es la igualdad con Dios o parecido con Dios, pues como dice Scheler, «el prototipo para todos los modelos religiosos humanos siempre es la idea de Dios y su contenido»⁶⁸¹; 3º) todos los demás tipos de modelos son inspirados directa o indirectamente por los modelos religiosos, desde el genio y el héroe hasta los conductores de la vida económica, dado el carácter absolutamente fundamental de la religión respecto del resto de los factores históricos:

«Todos los demás tipos de modelos, desde el genio y el héroe descendiendo hasta los conductores de la vida económica, dependen directa o indirectamente de los modelos religiosos vigentes. Los jefes y

⁶⁸⁰ Cfr. SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 27-28.

⁶⁸¹ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 40.

modelos religiosos configuran e “inspiran” a todos los demás modelos y jefes (...). Esto se debe a que la religión, bajo los factores espirituales de la historia, es más originaria que el arte, la filosofía, la ciencia y que, en segundo lugar, siempre precede en el tiempo a la cultura y civilización espiritual superior y, en tercer lugar, su influencia sobre los poderes espirituales es la más duradera y la más intensa. La influencia del confucianismo, del budismo, del cristianismo sobrevive a los Estados y a los ciclos culturales»⁶⁸².

4º) los modelos y jefes religiosos trascienden la revelación natural que constituye la razón, la naturaleza y la historia, y se apoyan en otra fuente positiva del conocimiento y la experiencia para su mensaje; «*revelación, gracia, iluminación*»⁶⁸³, más allá de la razón natural universalmente válida.

Dentro de la tipología del santo, el «santo originario» ocupa un lugar primero, caracterizado por las siguientes notas esenciales: a) en primer lugar, es siempre único para sus adeptos. Scheler observa que, así como los genios no se excluyen necesariamente uno a otro (se puede admirar simultáneamente a Cervantes, a Cela y a Miguel Hernández), no ocurre así con cada uno de los santos originarios, quienes no pueden colocarse en pie de igualdad sin ser desplazados uno por el otro. La explicación que da Scheler es bien sencilla: si el santo originario es el portador del mensaje o la voluntad del Dios único - mediante revelación, iluminación o participación en el ser divino-, así como hay un solo Dios, también hay solo «una persona a quien participó en forma perfecta su ser»⁶⁸⁴. En este sentido, el cristianismo supone la «religión absoluta», puesto que se da en ella la comunicación, no ya de la sabiduría o voluntad, sino de la misma Persona de Dios para toda la eternidad. Dios se convierte así en el centro de la historia y del mundo. Rige no solo para el pasado y el presente, sino también para el futuro. b) En segundo término, el santo originario se encuentra en

⁶⁸² SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 41.

⁶⁸³ *Ibíd.*

⁶⁸⁴ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 44.

una relación amante y contemplativa con lo divino y no con el mundo, como el resto de los tipos prototípicos. c) En tercera instancia, el rasgo esencial del santo originario, privativo de él y que lo distingue de los demás tipos de modelos, consiste en la ausencia de normas y medidas universalmente válidas superiores a él. Los adeptos creen en su persona en virtud de su carisma, «de su ser y de su ser así». Esto se ve particularmente claro cuando se examina la esencia del cristianismo, que identifica a Jesucristo con la verdad, no como una idea, sino como el fundamento personal del mundo:

«Esto es el índice más seguro para reconocer al santo originario. Tampoco los milagros que realiza, los elevados pensamientos que pronuncia, los nobles actos y acciones ejecuta son pruebas sino sólo testimonios, confirmaciones y signos de su carácter exclusivo y de su relación única con Dios y la santidad. En ninguna parte está mejor expresado que en las palabras de Jesús: “*Yo soy el camino, la verdad y la vida*”. Él no dice la verdad: él mismo la “es”, él es la verdad en forma de persona, de un fundamento del mundo en forma de persona»⁶⁸⁵.

Tras el santo, el «genio» es el prototipo portador de los valores espirituales, segundo, por tanto, en la escala jerárquica axiológica. De ahí que se presente bajo tres formas derivadas de las ideas puras de lo bello, del conocimiento puro y del derecho, a saber: el artista, el filósofo y sabio, el legislador y juez, respectivamente. El genio ejerce su influencia a través de su «obra»⁶⁸⁶, marcando en ella el sello de su individualidad espiritual. Ahora bien, Scheler advierte que el genio no se propone ejercer esa influencia, sino que más bien lo que quiere es la cosa en un «amor apasionado a la idea». Como consecuencia, su obra como «sello de lo individual de una persona espiritual

⁶⁸⁵ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 45.

⁶⁸⁶ Es de subrayar la insistencia scheleriana en que los valores se reflejan y se perciben en la acción -o en la “obra”. Por eso resulta inútil todo discurso moral. Los valores se muestran en la acción, en la vida, y no se pueden transmitir sino a través de la percepción amorosa del modelo patentizada en su obrar.

impreso en una forma cualquiera de la materia en general»⁶⁸⁷, ejerce una influencia de menor alcance que la del santo -cuya esfera de acción es el mundo el ámbito sobrenatural-, aunque extendida a la totalidad del mundo espacio-temporal en que se encuentre personas espirituales «capaces de comprender». Por eso, la influencia del genio «es cosmopolita», concluye Scheler⁶⁸⁸.

El tercer escalón en la jerarquía axiológica de los modelos lo ocupa el «héroe», el prototipo que encarna el valor de lo noble como suma de todas las excelencias vitales. Su última raíz es el «coraje», de modo que no es el éxito lo que define su heroísmo, sino el ímpetu, la intrepidez de sus actos. Su influencia es más limitada todavía que la del genio, ya que se refiere a su pueblo y a una corriente histórica ligada por una tradición viva. Como señala Scheler, el héroe se convierte en la práctica en un «estadista»⁶⁸⁹, un militar, un colonizador o un descubridor, que tienen en común la dilatación del espacio vital, la ganancia de nuevo terreno para la vida:

«El héroe es la personificación de lo noble, es decir, la suma de todas las excelencias y virtudes, no sólo puramente espirituales, sino vital-

⁶⁸⁷ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 58.

⁶⁸⁸ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 59.

⁶⁸⁹ Scheler dedica especial atención al “héroe como estadista”. Definido como “artista de la política (en tanto arte de gobernar)”, el estadista eleva a su Estado a un grado superior de desarrollo dentro de los límites del derecho natural. El poder constituye el contenido de la voluntad del estadista, cuya meta positiva no es otra que el progreso y el bienestar de su propio Estado. No obstante, junto con su apasionada voluntad de poder, el estadista posee una idea concreta de valor -obtenida a partir de las ideas generales de valor dimanantes de la cultura espiritual a la que pertenece, eventualmente de inspiración religiosa- y un fin concreto. Pero la necesidad de las ideas de valor en el estadista no debe confundirse con la necesidad de principios políticos (que no éticos o religiosos). Solo en este sentido, la política se mueve en la esfera de lo relativo: “Quedan plenamente excluidos aquí el político de principios y el mero político por disposición. “Un hombre con principios es como un hombre que se anda por el bosque con una vara larga” (Bismarck). No nos referimos aquí a principios éticos y religiosos, sino a principios políticos. La política pertenece a la esfera de lo relativo -el político irreligioso eleva un programa político a lo absoluto” (SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 137). Ahora bien, eso no quiere decir que el estadista deba actuar arbitrariamente en el ejercicio de su poder. La necesidad de adaptación diaria del programa del estadista, su aparente relatividad, no obsta para que se una en él voluntad de poder y responsabilidad consciente.

espirituales. El nacimiento, la nobleza natural y de sangre, la jerarquía racial desempeñan en este caso un papel muy distinto que en el genio. Coraje, intrepidez, autodominio y capacidad y fuerza para emplear lo bueno, que toma de manos del santo, por medio del poder y el dominio sobre los hombres y las cosas del mundo: esto es la esencia del héroe»⁶⁹⁰.

Examinados los principales tipos de modelos, tematizados por Scheler, y dada la esencia *a priori* de los prototipos, independientes de toda materialización empírica, quedaría una última pregunta que formular: ¿Sería posible la reunión en una sola persona humana finita de los tres modelos, a saber, del santo, del genio y del héroe? Scheler responde a la cuestión aludiendo a la «tragedia⁶⁹¹ esencial de todo ser personal finito y su imperfección moral» consistente en la imposibilidad, precisamente por su esencial imperfección moral, de reunir al mismo tiempo en una sola persona los ejemplares de santo, genio y héroe, unida a la inevitable lucha y antítesis volitiva entre los diferentes ejemplares de tipos personales de valor, puesto que solo en la divinidad cabe esa integración total de los modelos:

«Por esto le es *insoluble* a una persona finita cualquier posible antítesis *volitiva*, es decir, toda posible “lucha” entre ejemplares de los tipos personales de valor (en cuanto que funcionan como prototipos). Porque

⁶⁹⁰ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 133-134.

⁶⁹¹ El fenómeno de lo trágico es considerado por Scheler un fenómeno universal, “un elemento esencial en el universo mismo”. La esencia de lo trágico guarda una estrecha relación con los valores. No porque lo trágico en sí mismo sea un valor, sino porque lo trágico solo puede darse en la esfera de los valores y las relaciones de valor, allí donde hay lo superior y lo inferior, en el movimiento y la interacción mutua de los portadores de valores en el tiempo. El escenario de aparición de lo trágico tiene lugar, de este modo, en una situación peculiar de las relaciones de valor y las relaciones causales: la de ser un rasgo esencial del mundo el que el transcurso causal de las cosas no tenga en cuenta los valores ni las exigencias fundamentadas en ellos. Por tanto, lo trágico puede ser concebido como un signo, un síntoma de la esencialidad de un reino de los valores independiente del mundo físico. Además, a través de lo trágico puede colegirse que hay valores, y que estos están dispuestos jerárquicamente (Cfr. SCHELER, M. (2003): “Sobre el fenómeno de lo trágico”, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, pp. 203-226 [1ª ed. *Zum Phänomen des Tragischen* (1914)]).

esta “lucha” sólo podría resolverla de un modo *justo* una persona finita que fuera ejemplar común e idéntico de todos los tres prototipos. Es, por consiguiente, una lucha trágica, en cuya solución justa no hay más posible juez que la divinidad»⁶⁹².

⁶⁹² SCHELER, M., *ET*, p. 752.

CAPÍTULO V: AMOR, PERSONA Y DIOS

1. La relación de la persona humana con Dios

En el capítulo anterior se ha estudiado la concepción de la persona en Scheler intentando ofrecer una visión detallada de la problemática que dicha concepción plantea a la luz de los intérpretes y de la filosofía agustiniana. A lo largo de cada uno de sus epígrafes se han ido destacando diversos aspectos que suponen una referencia obligada y una estrecha vinculación entre la persona humana y Dios. Así, al exponer el carácter finito de la persona humana se acudió a Dios como persona infinita y persona de las personas. También se acusó recibo de la problemática suscitada por el equidistante rechazo de Scheler tanto al sustancialismo como al actualismo, intentando abrir una vía de escape al afirmar que la estabilidad del espíritu personal descansa esencialmente en Dios. Así mismo, citó expresamente a San Agustín para ilustrar la naturaleza del verdadero amor tomando como ejemplo paradigmático el concepto agustiniano de amor a Dios como *amare in Deo*.

Por otro lado, con ocasión del tratamiento del problema de la libertad, se vio cómo Scheler establecía una relación directamente proporcional entre el grado de libertad humano alcanzado y su determinación por Dios. Y, tanto al estudiar la cuestión de la libertad, como al aludir a la humildad como virtud, se puso claramente de relieve la esencial tendencia trascendente de la persona humana hacia Dios. Sin embargo, no me he ocupado hasta ahora como cuestión principal del tratamiento del concepto de Dios en Scheler.

Toda vez que en los capítulos anteriores se han expuesto pormenorizadamente las concepciones schelerianas acerca de la persona y del amor, a continuación, y antes de la investigación de los fenómenos del arrepentimiento, sufrimiento y muerte -directamente emparentados en su sentido con Dios, como se verá-, voy a ocuparme de esclarecer qué entiende Scheler por

Dios, como cuestión previa e ineludible al establecimiento de las relaciones existentes entre la persona humana, el amor y Dios.

Scheler acudió expresamente a San Agustín como punto de partida de la dirección filosófico-religiosa denominada «ontologismo», y aceptó el núcleo de verdad que, según el filósofo alemán, encerraba dicha corriente. En primer lugar, admitió Scheler que hay una idea apriórica de valor de lo divino que no supone una experiencia histórica ni un fundamento en la existencia de un mundo o de un «yo». El núcleo de verdad manifestado por el ontologismo y aceptado por Scheler no consiste en que la existencia de Dios como sustancia determinada esté dada inmediata e intuitivamente, de modo que para su aprehensión no se necesite ninguna hipótesis sobre la existencia o constitución del mundo, ni una concatenación causal de éste a su causa primera. Naturalmente, rechaza la opinión de poder aprehender de ese modo la existencia de Dios, en el sentido de algo sustancialmente real. Para Scheler, lo que habría de verdad en esta doctrina sería el elemento de naturaleza inmediata e intuitiva presente en todas las ideas del objeto religioso:

«Con lo dicho acogemos el núcleo de verdad que encierra desde San Agustín una dirección del pensamiento filosófico-religioso llamada “ontologismo” (...) *Lo que responde a la verdad en esta doctrina es que hay en todas las ideas del objeto religioso un último elemento de naturaleza inmediata e intuitiva*»⁶⁹³.

En segundo lugar, el filósofo muniqués rechazó el ontologismo como doctrina que concibe a Dios como un ser infinito y omniperfecto del que se derivan los predicados de valor. Y esto en la medida en que llevó a cabo una interpretación muy especial del ontologismo. Scheler sí aceptó como segundo núcleo de verdad que Dios como elemento último e intuitivo tiene el carácter de una cualidad de valor última e irreductible, la más alta en la jerarquía de los valores, consistente en el valor de lo infinitamente santo. Por lo tanto, Scheler

⁶⁹³ SCHELER, M., *ET*, p. 404.

operó una inversión en el sentido del ontologismo. El valor de lo infinitamente santo no es un predicado derivado de la idea previa de Dios sino todo lo contrario. Se trata del «fondo nuclear» de la idea de Dios. Es decir, son las cualidades de valor de lo divino las que guían las representaciones y conceptos de Dios, y no a la inversa:

«Por consiguiente, el momento de valor no constituye un predicado de la idea ya dada de Dios, sino su *fondo nuclear*, en torno al cual cristalizan luego, secundariamente tan sólo, todas las interpretaciones conceptuales y las representaciones plásticas de lo real. Las *cualidades de valor* de lo divino, característicamente matizadas y que únicamente están dadas en el percibir sentimental y en la intención del amor a Dios, son las que guían el desarrollo de los *conceptos y las ideas de Dios*. En definitiva, todo Dios es pensado e imaginado como corresponde a su esencia de valor dada primariamente»⁶⁹⁴.

En efecto, según Scheler, Dios es percibido antes como una cualidad de valor sentida a través del amor que como una representación conceptual derivada de su sustancia. ¿En qué se basa para llegar a esta conclusión tan llamativa? El filósofo alemán no hace sino ser consecuente con la ley de fundamentación de los actos, según la cual los valores de las cosas son dados con anterioridad e independencia de sus representaciones imaginativas o conceptuales⁶⁹⁵. A partir de la percepción emocional de los valores y de sus notas esenciales, Scheler va a llegar a Dios como ser fundante de la pirámide axiológica⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 405.

⁶⁹⁵ *Ibid.* Véase también del presente trabajo el capítulo III, epígrafe 2: “La percepción axiológica”.

⁶⁹⁶ Se echa de menos en Scheler una investigación exhaustiva de la vivencia religiosa que permite alcanzar, a través de su interpretación, el conocimiento de la divinidad. Una fenomenología de la vivencia religiosa que sí fue abordada con detalle por E. Stein y A. Reinach. Un interesante estudio de la cuestión que excede, sin embargo, el límite de mi investigación, puede encontrarse en el trabajo traducido por U. Ferrer de BECKMANN-

Dios es concebido por Scheler como el «santo *ens a se*»⁶⁹⁷. Las determinaciones fundamentales de Dios, según el filósofo alemán, se resumen en tres: a) ser un «ente absoluto» o *ens a se* (infinitud), por encima absolutamente de todo otro ente; b) «ser santo» (santidad); y c) así mismo, la característica esencial de Dios como *ens a se* supone una determinación esencial más: la «omniactividad»⁶⁹⁸, derivada de la dependencia esencial de Dios de todo lo creado.

Scheler hizo notar que en todos los dominios del conocimiento, el ser y el objeto están dados al hombre con anterioridad a su conocimiento. Por ese motivo, también el objeto de la esencia de lo divino, es decir, Dios, pertenece a lo primariamente dado a la conciencia humana. Pero para que se produzca dicha percepción es precisa una previa iluminación divina de la misma, que es la que permite concluir que el *ens a se* es un ser absolutamente espiritual, libre y racional. Una doctrina de la iluminación que Scheler asume siguiendo expresamente a San Agustín y que interpreta correctamente, al excluir todo vestigio de ontologismo:

«Esta iluminación vivida del atributo divino en la luz de la razón finita la expresa el pensamiento de San Agustín de que aprehendemos todas las cosas *in lumine Dei*, en cuanto las aprehendemos verdaderamente; es decir, tales como son en sí mismas, sin contemplar, sin embargo, a Dios mismo»⁶⁹⁹.

Ahora bien, Scheler también advierte que toda teoría acerca de las determinaciones positivas de Dios sería inadecuada. El conocimiento de la esencia de Dios está limitado porque, independientemente de que Dios se revele

ZÖLLER, B. (2008): “Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein”, en FERRER SANTOS, U. (2008): *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid, pp. 311-367.

⁶⁹⁷ SCHELER, M., *EH*, p. 133.

⁶⁹⁸ SCHELER, M., *EH*, p. 112.

⁶⁹⁹ SCHELER, M., *EH*, p. 107.

en el mundo, no se debe olvidar que como *ens a se* supone un compendio de las esencias no sólo realizadas, sino también de todas las esencias posibles. De ahí la necesidad de la revelación de Dios en personas santas, quienes pueden instruir acerca de su esencia más allá de los límites del conocimiento humano, encerrado en aquellas esencias realizadas en este mundo de cualquier forma. Y de ahí también la explicación de la necesidad de la reverencia ante Dios para poder conocerlo mediante su autorrevelación:

«En el acto religioso de la *reverencia* ante Dios nos está aún inmediatamente presente esta inadecuación de nuestro conocimiento de Dios, ese su necesario derramarse infinito más allá del campo visual, incluso del que conoce adecuadamente todas las esencialidades del mundo. Conocemos además que no lo conocemos en cuanto no se refleja en el carácter esencial de este mundo»⁷⁰⁰.

En este aspecto, Scheler se encuentra muy próximo a San Agustín, para quien la naturaleza íntima de Dios continúa siendo un enigma para la razón o inteligencia humana. Desde sus primeros escritos en su retiro de Casiciaco, el Doctor de la gracia ya defendió lo que se conoce como «teología negativa» para el conocimiento de Dios –y que Scheler consideró el «fundamento de toda teología positiva»⁷⁰¹–, es decir, la imposibilidad racional de aprehender toda su esencia. Por eso afirma paradójicamente San Agustín que a Dios se le conoce mejor ignorándolo y que, toda verdadera ciencia a que se aspire acerca de Él se resume en una docta ignorancia:

«Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz,

⁷⁰⁰ SCHELER, M., *EH*, p. 117.

⁷⁰¹ SCHELER, M., *EH*, p. 111.

éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, conviene a saber: para conocer los dos mundos y el mismo principio de la universalidad de las cosas, cuya verdadera ciencia consiste en la docta ignorancia»⁷⁰².

Así pues, Scheler se muestra en la línea agustiniana de considerar a las determinaciones positivas de Dios únicamente de modo analógico como atributos inexpressos en la medida en que, pese a que existe una diversidad de esencia entre Dios -como ser absoluto e infinito- y la esencia del espíritu finito, eso no excluye una cierta semejanza esencial entre ambos, todo sin perjuicio del carácter absoluto e infinito también de los atributos divinos. Y es que Dios es trascendente a cualquier separación categorial del ente en sustancia y atributo –lo que es aplicable únicamente a los entes finitos– debido a la unidad y simplicidad de Él, que excluye cualquier divisibilidad.

En este sentido, L. Rodríguez Duplá⁷⁰³ ha descubierto una apropiación crítica de Scheler de la concepción agustiniana del conocimiento de Dios. El filósofo alemán escribió *De lo eterno en el hombre* coincidiendo con un clima de renovado interés en Alemania por el pensamiento agustiniano. En este contexto, como se ha visto con anterioridad, Scheler admitió un núcleo de irrenunciable verdad en el ontologismo, considerado por él como un concepto de raíces agustinianas cuya clave interpretativa radicaría en la admisión de la posibilidad de un cierto conocimiento natural e intuitivo de Dios. Frente a Santo Tomás de Aquino, Scheler objetó que el conocimiento inmediato e intuitivo de Dios precedía a toda derivación racional. Así que la reivindicación del agustinismo en materia de conocimiento natural de Dios es recurrente en Scheler -por cuanto

⁷⁰² SAN AGUSTÍN, *Del orden*, II, 18, 47.

⁷⁰³ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2010): “Gotteserkenntnis und natürliche Religion bei Max Scheler”, en *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, band 9, pp. 95-128.

aparece en diversos lugares, tanto en el prólogo a la primera edición, como en el prólogo a la segunda edición de *De lo eterno en el hombre*:

«Sólo aquel que ha encontrado a Dios puede sentir la necesidad de una demostración de su existencia. También es distinta la lógica del encuentro (*logique de l'invention, ars inveniendi et investigandi*) de la lógica de la demostración (*logique de la démonstration, ars demonstrandi*). La patrística cristiana -con San Agustín a la cabeza- enseñaba todavía a “encontrar” a Dios. Sus pruebas de la existencia de Dios son en lo esencial todavía indicaciones de cómo procede la conciencia religiosa cuando está en camino hacia Dios, y de cómo alcanza por ese camino la meta”⁷⁰⁴.

Ahora bien, L. Rodríguez Duplá⁷⁰⁵ advierte que, pese a la notable influencia de San Agustín, declarada por Scheler, existen una serie de puntos decisivos que lo apartan de dicha tradición. En primer lugar, frente a la doctrina de la iluminación agustiniana, según la cual el hombre aprehende las verdades necesarias y eternas en virtud de la iluminación divina, dada la caducidad y finitud del entendimiento humano, Scheler estaba convencido de que las estructuras esenciales de la realidad no eran aprehendidas en el espíritu divino sino en las cosas mismas por medio de la *wesensschau* o intuición esencial. De ahí que la constatación del hecho de que el hombre tenga acceso a la verdad eterna no es base suficiente para montar una prueba de la existencia de Dios, pues no es evidente que el acto intelectual que los fenomenólogos denominan *wesensschau* remita a una ayuda divina. En segundo término, Scheler creía que la consideración de las estructuras esenciales de la realidad como modelo eterno de la creación, aunque esté justificada, no está dada originariamente sino que es resultado de una interpretación, posterior al convencimiento de la existencia de Dios. Por último, la doctrina agustiniana de la iluminación concibe a Dios, el

⁷⁰⁴ SCHELER, M., *EH*, p. 213.

⁷⁰⁵ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Op. cit.*, pp. 97-100.

lugar en el que se encuentran las verdades eternas, como pensamientos de Dios, como el sujeto lógico en el que inhiere. Pero con este platonismo se pierde de vista un aspecto esencial e irrenunciable de Dios para el teísmo cristiano: su personalidad. No es de extrañar, en este sentido, que el propio San Agustín se distanciase en sus *Retractaciones* de sus principios neoplatónicos, característicos de su pensamiento con anterioridad a su ordenación sacerdotal:

«También me desagrada, y no sin razón, “la alabanza con que ensalcé a Platón, a los Platónicos y a los filósofos Académicos” más de lo que es lícito a hombres impíos, principalmente por sus grandes errores de los que hay que defender la doctrina cristiana»⁷⁰⁶.

Por eso, L. Rodríguez Duplá concluye que el agustinismo defendido por Scheler no consiste en una mera continuación de la doctrina agustiniana del conocimiento inmediato de Dios, sino más bien en una reformulación nueva y en esta medida divergente de la mencionada doctrina.

No obstante, aunque el filósofo alemán no cite expresamente a San Agustín, entiendo que resulta patente la influencia de este último sobre el primero. En el obispo de Hipona está recogida la idea de la simple e integral unidad de Dios en la preferencia manifestada por el santo a la hora de usar el término «esencia»⁷⁰⁷ *-essentia-* antes que el de «sustancia» para referirse a Dios. Y es que la noción categorial de sustancia implica el ser sujeto de accidentes, lo que plantea el problema de la división entre sustancia y accidente, a todas luces inadecuada para dar cuenta de la verdadera esencia *-vere esse-* simple e integral, inmutable y eterna de Dios. Por eso, respecto a lo que se conoce como atributos de Dios, el santo de Hipona se cuida muy mucho de dejar bien claro que son simples en el sentido de excluir toda separación entre la cualidad y la sustancia.

⁷⁰⁶ SAN AGUSTÍN, *Las retractaciones*, I, 1, 4.

⁷⁰⁷ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, V, 2, 3.

Todas las atribuciones del Espíritu divino se identifican con lo que es y su aparente multiplicidad se reduce a un mismo y solo Espíritu⁷⁰⁸.

Recapitulando, bajo la influencia agustiniana que acabo de patentizar, el conocimiento que brinda la teología natural, fundamentado en la teología negativa, permite a Scheler concebir a Dios como santo *ens a se*. Como santo *ens a se*, la esencia de Dios puede concluirse que consiste en ser espíritu⁷⁰⁹. Pero Scheler es consciente de las dificultades filosóficas que dimanan de este último aserto. Al final, la atribución de naturaleza espiritual a Dios no puede ser sino producto de un conocimiento de tipo religioso, sin duda iluminado por el mismo Dios, y ayudado por la acción de las virtudes de la humildad y la reverencia:

«Es como un inaudito drama misterioso en las más profundas honduras del alma, por medio del cual se alcanza el conocimiento *religioso* de que el *santo ens a se* tiene que ser de *naturaleza espiritual*, “*espíritu*”. El hombre tiene que darse cuenta de un modo claro y vivo (...) de la completa indiferencia de su yo y de su conciencia frente a la existencia del mundo, y de su total impotencia espiritual frente a su plenitud (...). Sentimentalmente le ayuda como un buen genio a lo primero la virtud de la *humildad* del espíritu (...) Para lo segundo, le ayuda como genio bueno la virtud de la *reverencia*»⁷¹⁰.

El reconocimiento de la naturaleza espiritual de Dios como primer atributo del santo *ens a se* conlleva el entendimiento del espíritu divino como «espíritu absoluto», entendido por Scheler como aquel «que se funda exclusivamente en sí mismo». Y como fundado en sí mismo, cabe predicar del espíritu divino su

⁷⁰⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XI, 10, 3.

⁷⁰⁹ Cfr. SCHELER, M., *EH*, p. 123. Scheler interpreta el término "espíritu" como compendio de actos y correlatos de actos con sentido que el hombre intuye y vive, penetrando no sólo al propio hombre sino también al mundo entero, para poder atribuir analógicamente espiritualidad a Dios (Cfr. SCHELER, M., *EH*, p. 124).

⁷¹⁰ SCHELER, M., *EH*, p. 129.

«libertad absoluta o autodeterminación del espíritu divino»⁷¹¹ -llegando de este modo el *ens a se* a constituirse en *ens per se*-, una libertad que se traduce en la potencia creadora que está –junto con el amor- en la base de la idea de creación.

Como consecuencia de ser Dios *ens a se*, dicho espíritu divino, que el hombre descubre en sí mismo y en el mundo empapado de espiritualidad, no puede ser sino «infinito». Así recibe Dios una serie de predicados esenciales fruto de la analogía entre la esencia de las cosas finitas y los diversos medios de ordenación formales que les corresponden –número, tiempo, espacio y magnitud- a saber: a) unicidad frente a la cantidad o multiplicidad numérica; b) eternidad en relación al tiempo; c) ubicuidad en relación con el espacio; d) inmensidad frente a toda magnitud, lo que no quiere decir que Dios tenga una magnitud infinita, sino que por ser absolutamente simple, no participa en la categoría de la magnitud divisible:

«Así, pues, Dios, que ya como *ens a se* es infinito, uno y simple, en su determinación atributiva como *espíritu* es también *único, eterno, participante de la ubicuidad e inmenso*»⁷¹².

Así mismo, Scheler señala como quinto atributo divino la omnipresencia de Dios como *Inmanentia Dei in Mundo*, de la que se desprende su omnipotencia y omnisciencia sobre todo. En este último aspecto llama la atención que Scheler, a diferencia de la tentación en la que cayó en su última obra –y que no corresponde examinar aquí, por caer fuera del período cristiano en que consiste el objeto de mi investigación-, no sólo no incurrió en ningún tipo de panteísmo sino que incluso éste fue acerbamente criticado por él:

«Dios está en todo por su misma esencia y existencia, y sólo por eso puede saberlo todo y tener poder sobre todo. Pero no es cierto que también esté todo en él (panteísmo y panteísmo acosmista), no es

⁷¹¹ SCHELER, M., *EH*, p. 133.

⁷¹² SCHELER, M., *EH*, p. 136.

cierta una *Inmanentia Mundi in Deo*. Pues el mundo es por su realidad distinto de Dios, y sólo porque Dios es espíritu infinito puede Dios, no obstante, estar en todo»⁷¹³.

Según Scheler, la naturaleza espiritual contiene de forma esencial el amor de Dios en la medida en que es precisamente el amor la raíz de todo espíritu, no sólo en Dios, sino también en el hombre, fundando la unidad de la voluntad y del entendimiento que se disgregarían sin él de un modo dualista⁷¹⁴. Del amor de Dios se deriva su bondad de ser: Dios es *summum bonum* que, como persona, es a la vez bondad de ser. Una bondad de ser que, según los axiomas de valor propugnados por Scheler y que atribuyen al amor el supremo valor de acto, consiste única y exclusivamente en amor:

«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 del entendimiento, que sin él se disgregarían de un modo dualista (...) Dios es *summum bonum*, que como persona es a la vez bondad de ser. Pero en su contenido esta bondad de ser es, según los axiomas éticos de valor conforme a los cuales corresponde al amor el supremo valor de acto, nada más que amor (...) Dios no ama lo que quiere y porque lo quiere, sino que quiere eternamente lo que ama y afirma amando como valor»⁷¹⁵.

⁷¹³ *Ibíd.*

⁷¹⁴ Me he ocupado del asunto de la primacía del amor y de sus relaciones con el entendimiento y la voluntad en el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”. La primacía del amor sobre el entendimiento y la voluntad no supone en ningún caso primacía de la voluntad sobre el entendimiento, sino todo lo contrario. Según Scheler, el entendimiento dirige y orienta al querer. Un entendimiento que en Dios se identifica con la sabiduría, definida por Scheler como saber relativo a las unidades de valor y cualidades de valor en el orden objetivo que les corresponde.

⁷¹⁵ SCHELER, M., *EH*, p. 172. A propósito de estas consideraciones acerca de la esencialidad del amor a Dios –y a la persona–, entiendo que la Ética de los valores, para evitar los problemas de fundamentación que acarrea, podría transformarse en una “amorología”, que fuera más allá del planteamiento racionalista y se ocupara debidamente del amor como emoción espiritual más profunda y primaria, constitutiva de la esencia del propio espíritu personal humano.

Llegado a este punto conviene hacer, para cerrar la exposición del concepto scheleriano de Dios, una aclaración para evitar posibles confusiones: el rechazo al concepto de sustancia para definir a la persona se repite respecto a Dios, Quien no debe entenderse tanto en el sentido de una realidad positiva existente como en el de cualidad de lo divino. Es en este contexto en el que el filósofo muniqués rechazó expresamente la corriente filosófica-religiosa denominada «ontologismo» -cuyo origen situó en San Agustín-, como tuvo ocasión de exponer al principio del presente epígrafe. Dios es para Scheler una esencia, no una efectividad. La existencia de Dios sólo es accesible en virtud de una revelación, una experiencia religiosa positiva y específica. Hay que recordar que Dios es para Scheler una idea apriórica de valor de lo divino, anterior, por tanto, a toda experiencia histórica e independiente en cuanto a su fundamento de la existencia de un mundo o de un «yo». En definitiva, Dios es identificado filosóficamente con la cualidad axiológica que constituye el vértice de la pirámide de los valores, esto es, con lo infinitamente santo:

«Lo que responde a la verdad en esta doctrina [el ontologismo] es que hay en todas las ideas del objeto religioso un último elemento de naturaleza inmediata e intuitiva. Pero hemos de recusar por completo la opinión, unida en su mayor parte a todas las formas precedentes del ontologismo, de que podemos aprehender de ese modo también la existencia en el sentido de algo sustancialmente real (Dios). (...) Lo cierto frente a esto es que ese elemento último e intuitivo tiene el carácter de una cualidad de valor última e irreductible, la más alta, evidentemente, en la jerarquía de los valores, que consiste precisamente en el valor de lo infinitamente santo»⁷¹⁶.

Ahora bien, del rechazo scheleriano de la noción categorial de sustancia no se sigue que Dios sea sólo la cualidad de lo divino, ya que sin su existencia

⁷¹⁶ SCHELER, M., *ET*, pp. 404-405.

efectiva no se podrían fundar esencialmente las perfecciones de la persona ni del mundo. Como expuse con anterioridad, San Agustín tampoco acudió a la categoría de sustancia, pero sí que aludió a la *essencia inmutabilis* de Dios con el fin de eliminar dicho problema de fundamentación.

Expuesta la concepción scheleriana de Dios, auténtica fuente y causa suprema del reino de los valores⁷¹⁷, queda por esclarecer qué relación directa puede establecerse entre Él, Espíritu infinito, y el hombre como persona. Y es que el hombre sólo es comprensible en función de la idea de Dios. Cualquier concepción antropológica ofrecida desde una perspectiva únicamente psicofísica es insuficiente pues no deja ver el núcleo humano más profundo, esto es: el espíritu humano con su correlato, que no es otro que el reino de los valores sacro-espirituales. Así lo afirma expresamente Scheler, para quien el hombre, como el «ser terreno valiosamente más elevado» sólo es aprehensible fenomenológicamente si se tiene en cuenta su esencial tendencia espiritual trascendente hacia lo divino. De hecho, dicha tendencia es calificada por el filósofo alemán como «núcleo esencial» del hombre como persona:

«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*. (...) Éste es precisamente el concepto auténtico del ser del “hombre”: una cosa que *se trasciende a sí misma, trasciende de su vida y de toda vida*. Su núcleo esencial -prescindiendo de toda particular organización- es aquel movimiento, aquel acto espiritual del trascenderse»⁷¹⁸.

El hombre es descrito metafóricamente por Scheler por su referencia a Dios de diversas maneras: bien como «los ríos que desde su nacimiento ya

⁷¹⁷ Cfr. Capítulo III, epígrafe 4: “Valor y bien”.

⁷¹⁸ SCHELER, M., *ET*, pp. 398-399.

presienten el mar [Dios] hacia el cual fluyen»⁷¹⁹, bien como un «pasaje» o un «puente» entre el reino de la naturaleza y el reino de Dios:

«En el hombre no existe sensación ni “ley” alguna que no se encuentre también en la naturaleza que está por debajo de él o en el reino de Dios, en el “cielo”, que se halla por encima de él; y él tiene su existencia únicamente como un “pasaje” entre un reino y otro, como “puente” y movimiento entre ambos»⁷²⁰.

Con esto no se debería pensar que las relaciones entre la persona humana y Dios son de carácter unidireccional. No sólo el hombre como persona tiende esencialmente a Dios, sino que Dios irrumpe en el mundo a través del espíritu del hombre, infundiéndole su sentido y su valor. A través del poder del espíritu el hombre no sólo descubre en el mundo, mediante su intuición, la dimensión axiológica; más aún, la realiza en virtud de sus propios actos espirituales intencionales. El reino de los valores se manifiesta a través del espíritu y, de esta forma, la realidad cobra sentido allende las causalidades mecánicas y la mera atracción de los impulsos: mediante el espíritu -y de un modo independiente de toda evolución biológica-, irrumpe Dios en lo vital y en el hombre, confiriéndole sentido a la realidad a través del reino de los valores. Por su naturaleza espiritual, y en una línea explícitamente agustiniana, Scheler admite la creencia basada en la afirmación bíblica⁷²¹ de que el hombre ha sido creado *imago Dei*. Y el significado scheleriano de esta creación a imagen de Dios no es otro que la posibilidad de descubrir y conferir valor al mundo a través del espíritu. La huella de San Agustín en la cuestión de la creación del hombre *imago Dei* se pone de

⁷¹⁹ SCHELER, M., *AIH*, p. 57.

⁷²⁰ SCHELER, M. (1960): “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires [1ª ed., *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914)] (en adelante, *AIH*), p. 70.

⁷²¹ “Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (*Génesis*, I, 26). San Agustín interpretó que el pecado no borra la imagen de Dios en el hombre, como si en él no hubiese quedado nada, sino que la deforma de modo que necesita reformación (Cfr. SAN AGUSTÍN, *Las retractaciones*, II, 24).

relieve tan a las claras que fue el propio Scheler quien encabezó su ensayo *Acerca de la idea del hombre* con una cita del obispo de Hipona:

«Así, está escrito: *Y formó Dios todavía de la tierra todas las bestias.* Luego si Dios formó de la tierra a las bestias y al hombre, ¿qué cosa tiene el hombre de más excelente en este caso, si no es el haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, de la cual hablaremos después»⁷²².

Respecto a la cuestión de la bilateralidad de la relación entre la persona humana y Dios, hay que subrayar que está directamente relacionada con la concepción esencial de Dios como amor basada en los textos bíblicos⁷²³. Según Scheler, el carácter distintivo de la religión cristiana frente a otras religiones consiste en el movimiento a través del cual es Dios quien toma la iniciativa y quien sale al encuentro del hombre. La propia doctrina agustiniana de la elección por la gracia es interpretada explícitamente por Scheler como consecuencia de la tesis también agustiniana del primado del amor⁷²⁴ y de la amorosa constitución esencial de Dios:

«en San Agustín, el amor constituye, en la esencia de la *divinidad*, el *núcleo* central de esta esencia, y precede y determina las ideas que San Agustín, adoptándolas en su sentido platónico, considera como “pensamientos de Dios” y, al mismo tiempo, como *paradigmas* para la voluntad creadora. La creación “por amor” y “de acuerdo con las ideas” llega a ser así el principio fundamental de la creación en su teología»⁷²⁵.

⁷²² SAN AGUSTÍN, *Comentario literal al Génesis*, VI, 12, 22, citado por SCHELER, M., *AIH*, p. 37.

⁷²³“Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (*I Juan*, IV, 8).

⁷²⁴ Me he ocupado con detalle de la exposición de dicho principio en el capítulo III, epígrafe 1: “El principio del amor”.

⁷²⁵ SCHELER, M., *AC*, p. 38.

La creencia cristiana de la creación del mundo por amor posee una consecuencia igualmente relevante: el amor a Dios llevará ínsito el amor a todo lo creado. Esta es una novedad fundamental de la conciencia cristiana de Dios y del amor, directamente influida por San Agustín, consistente según Scheler en que el amor a Dios implica también amor al prójimo y amor al mundo en cuanto creados y amados por Dios. Una idea para la que el filósofo alemán toma también como referencia explícitamente al santo de Hipona, poniéndose nuevamente de relieve la amplia huella agustiniana impresa en él:

«Es evidente que, cuando el amor pertenece a la *esencia* de Dios, y todo proceso religioso de salvación tiene su origen, no en la actividad espontánea del hombre, sino en el amor divino, el amor a Dios implicará siempre que con Dios se ama *simultáneamente todos los hombres, y hasta todas las criaturas, un amare mundum in Deo*. “*Amor Dei et invicem in Deo*”, ésta es la fórmula constante de San Agustín para la *indivisible unidad* de este acto»⁷²⁶.

El amor es para Scheler el origen y también el fin al que tiende el espíritu humano. Más aún, siendo Dios esencialmente amor, todo amor del espíritu se dirigirá hacia Dios, no sólo como su origen, sino también como su término⁷²⁷ en la medida en que los fines e ideas esenciales de todas las cosas han sido amados, pensados y queridos por Él. Así que Dios es para Scheler, como consecuencia de las nociones agustinianas presentes en su pensamiento, el «centro personal del mundo» como instaurador de un *ordo amoris*⁷²⁸ que lo gobierna esencialmente:

⁷²⁶ SCHELER, M., *AC*, p. 31.

⁷²⁷ SCHELER, M., *OA*, p. 44.

⁷²⁸ Sobre el concepto de *ordo amoris*, véase el capítulo II: “El orden del amor”.

«por ser lo que todo lo ama, es también, por lo mismo, lo que lo conoce y lo quiere todo, Dios, el centro personal del mundo, en tanto que cosmos y en tanto que todo. Los fines e ideas esenciales de todas las cosas son ya amados y pensados por Él desde toda la eternidad. Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino»⁷²⁹.

La relación de la persona humana con Dios es tan estrecha que, con H. D. Mandrioni, se debe destacar que la unidad del hombre no se percibe adoptando un punto de vista natural-biológico -desde el cual no hay diferencia cualitativa entre el hombre y el animal-, sino tomando una perspectiva extranatural, esto es, enfocando al hombre desde la idea de Dios. Lo que realmente cualifica al hombre no es su término inicial de carácter biológico, sino su término final de carácter divino, esto es, su condición de buscador de Dios (*Gottsucher*) que lo hace trascenderse, tender a la divinidad y, en definitiva, buscar su verdadera esencia. El hombre se diferencia de los demás seres vivientes por su espíritu, por ser el único que tiene en sí la idea de Dios. Y es que Dios se manifiesta en la vida a través de la presencia del espíritu en el hombre. De ahí la condición de viador del hombre, de auténtico reino intermedio entre el mundo natural y la Persona infinita de Dios:

«La clave unificante del hombre es algo extranatural: sólo visto desde su *terminus ad quem*, o *von oben*, es como se aprecia y distingue lo esencial y formalmente “nuevo” en el hombre. Es la idea de Dios como persona infinita y perfecta lo que otorga unidad al hombre. Es algo metacósmico y exterior a la vida lo que unifica a este existente cósmico que es el hombre»⁷³⁰.

⁷²⁹ SCHELER, M., *OA*, p. 45.

⁷³⁰ MANDRIONI, H.D. (1965): *Max Scheler. El concepto de “espíritu” en la antropología scheleriana*, Itinerarium, Buenos Aires, pp. 100-101.

Dada la enorme relevancia que el concepto de «espíritu» (*Geist*) cobra en la filosofía scheleriana como esencial a Dios y al hombre, convendría determinar las notas con las que Scheler caracteriza al mismo en el hombre y que, en síntesis, serían las siguientes⁷³¹:

a) «Inderivabilidad» (*Unableitbarkeit*): propiedad del espíritu por la que es irreductible a la vida, independiente de toda evolución biológica. Por lo tanto, no pertenece al orden natural sino que se halla fuera, es exterior (*ausserhalb*) a la naturaleza. El espíritu supone la irrupción de una instancia extranatural en el seno de la corriente de la vida. Resulta así un dualismo en Scheler mitigado por el reconocimiento de una cierta relación del espíritu con lo corpóreo -que nunca puede entenderse de modo esencial;

b) «Trascendencia»: expresiva del movimiento esencial del espíritu, dentro de la vida, hacia un más allá de ella. El hombre necesita trascender, tendiendo hacia Dios para alcanzar su esencia estable. En definitiva, según Scheler, la trascendencia es precisa en el hombre para esencializarse, dada su constitutiva precariedad ontológica⁷³²:

«"Hombre" es, en este sentido totalmente nuevo, 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!»⁷³³.

c) «Indefinibilidad», como consecuencia de la nota anterior; si el hombre no posee una esencia fija sino que necesita tender a Dios para esencializarse,

⁷³¹ Cfr. MANDRIONI, H.D., *op. cit.*, pp. 103-107.

⁷³² P. Fernández Beites ha señalado las dificultades que plantea la trascendentalidad de la persona bajo el prisma de la consideración de la esencia de la persona como *ordo amoris* en sentido normativo. Y es que así se correría, según ella, el riesgo de situar a la persona en un plano ideal intemporal, puramente estático, en el que se perdería de vista el dato del hacerse libre en el tiempo. Sin embargo, como acaba de verse, el concepto de trascendencia en Scheler no es estático, sino dinámico (Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P. (2007): "Ordo amoris y esencia de la persona", en *Escritos de Filosofía*, nº 47, Buenos Aires, pp. 3-33).

⁷³³ SCHELER, M., *AIH*, p. 56.

entonces el hombre es también indefinible, está esencialmente incompleto o inacabado, como observa Scheler. Sólo Dios es la única persona acabada y pura:

«precisamente 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»⁷³⁴.

d) «Sacralidad»: si la fuente del espíritu no es el orden natural, si no es producto de una evolución biológica, entonces sólo puede ser producto de Dios. Así que Scheler concibe el espíritu en función de la idea de Dios, en la medida en que lo divino se configura como su meta y también su origen. Dios es el *termino ad quem* de la persona, y sólo desde dicho término final puede comprenderse la esencia del hombre como persona. Toda concepción del hombre que lo reduzca a *homo naturalis* sólo consigue denigrarlo, ofrecer una visión miope de la auténtica esencia del hombre como persona. Por eso, la perspectiva que se adopte a la hora de arrojar luz a la problemática acerca de la persona nunca puede ser la propia de los investigadores de las ciencias naturales o de los psicólogos, so pena de ofrecer una visión mutilada y sin sentido del fenómeno:

«Si el “hombre” no ha de ser llevado a la unidad de una idea desde su *terminus a quo*, sino desde su *terminus ad quem*, es decir, como el “ser empeñado en la búsqueda de Dios” y como punto de irrupción de una forma significativa y de valor superior a toda otra existencia natural, la “persona”, entonces por supuesto esta idea se enfrenta, en un primer momento, directamente con el concepto que podamos formarnos del hombre como *investigadores de las ciencias naturales* y como *psicólogos*. ¿Pues quien podría mostrar que al hueso intermaxilar, al

⁷³⁴ SCHELER, M., *AIH*, p. 57.

pulgar libre (en oposición), etc., corresponde justamente un “ser empeñado en la búsqueda de Dios”, un X que busca a Dios?»⁷³⁵.

e) «Gratuidad»: la estela dejada por San Agustín es aquí todavía más cristalina, cuando Scheler admite que la concesión del espíritu al hombre no es sino una gracia de Dios. La irrupción del espíritu en la vida no es, por tanto, fruto de ningún proceso de carácter necesario de carácter histórico-natural. Es una concesión graciosa de Dios que nace de su actividad esencialmente creadora. Scheler defiende un concepto teomorfo de la persona humana espiritual y rechaza abiertamente toda tentación antropomórfica. No es Dios una proyección y una creación humana, al modo de Feuerbach o Nietzsche, sino todo lo contrario: es el hombre dotado de espíritu una proyección y una creación de Dios, Espíritu infinito:

«Posiblemente lo más tonto que hayan inventado los “modernos” es, por ello, 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 -¡una de sus infinitas sombras chinescas sobre la enorme pared del Ser!»⁷³⁶.

f) «Supernaturalidad»: dado que el espíritu no pertenece a la naturaleza bio-psicológica, se observa en Scheler un dualismo ciertamente muy acusado. Junto a un principio vital y natural se coloca el espíritu como principio sobrenatural, de modo que resulta un nuevo reino regido por leyes independientes. Leyes de sentido, de fundamentación y de correlaciones axiológicas totalmente ajenas a las leyes de la causalidad que rigen el mundo natural, como señala H.D. Mandrioni:

⁷³⁵ SCHELER, M., *AIH*, p. 62.

⁷³⁶ SCHELER, M., *AIH*, p. 58.

«Aquí es donde se establece la base del dualismo antropológico scheleriano, que sella toda la metafísica del fenomenólogo alemán. Vida y Espíritu constituyen al hombre; naturaleza y sobrenaturaleza se reúnen dinámicamente en él, aunque sin degenerar nunca en esencial hostilidad y contradicción metafísicas (...). Más aún, en la mente de Scheler se halla, constante la certeza de una colaboración de ambos principios no obstante ser esencialmente ajenos el uno al otro por origen, función y destino»⁷³⁷.

El concepto de «espíritu» resulta de tamaña relevancia para comprender la relación entre la persona humana y Dios, en gran medida por la profunda huella agustiniana que se aprecia en Scheler cuando éste se refiere a la «vía interior» como camino de acceso a Dios. Es decir, en Scheler está muy presente la idea agustiniana de que el hombre accede a Dios, no saliendo fuera de sí, sino a través de la intimidad de su espíritu. Así lo ha apreciado J. F. Sellés⁷³⁸ en relación con las primeras palabras escritas por Scheler en la introducción de *De lo eterno en el hombre*:

«Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta su último fondo por cualquier cosa –sea por 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 la forma de un grito aunque sea 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, en circunstancias usuales y regulares inadvertido y desatendido la mayoría de las veces, que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito»⁷³⁹.

⁷³⁷ MANDRIONI, H. D., *Op. cit.*, p. 106.

⁷³⁸ SELLÉS, J.F. (2009): *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico (216), Universidad de Navarra, p. 54.

⁷³⁹ SCHELER, M., *EH*, p. 35.

Así mismo, en el anterior pasaje Scheler advierte que dicho acceso a Dios se produce primordialmente en experiencias límite de la vida de la persona. En coherencia con dicho aserto, y como se verá en los epígrafes siguientes, el acceso a Dios a través de la vía interior se muestra más acusado cuanto más cerca del límite se halla dicha situación. Así, el fenómeno del sufrimiento posee su sentido precisamente como vía de acercamiento a Dios, un fenómeno más intenso que el fenómeno del arrepentimiento pero menos, naturalmente, que el fenómeno de la muerte. Existe, pues, según Scheler, una relación directamente proporcional entre la intensidad de la vivencia límite y el grado de acceso a Dios.

La influencia agustiniana en Scheler es, no obstante, no sólo implícita, como hizo notar J. F. Sellés, sino también explícita. En el *prólogo* a la primera edición de *De lo eterno en el hombre* (1920) el filósofo alemán confía en el método fenomenológico, como la mirada limpia de condicionamientos culturales que capta el fundamento esencial de toda existencia, para mostrar la verdad de la tesis agustiniana de la vía interior como contacto inmediato del espíritu humano con Dios:

«Entonces [cuando la filosofía fenomenológica libere el núcleo del agustinismo de sus ropajes históricos] ella mostrará cada vez más claramente aquel contacto *inmediato* del alma con Dios que san Agustín, con los medios del pensamiento neoplatónico junto a la experiencia de su gran corazón, se esforzó por percibir y expresar. Sólo una teología de la experiencia esencial de lo divino es capaz de abrir de nuevo los ojos para las verdades captadas por san Agustín que habíamos perdido»⁷⁴⁰.

⁷⁴⁰ SCHELER, M., *EH*, p. 12.

Es decir, Scheler confesó que utilizaba el método fenomenológico para depurar de contaminaciones históricas la verdad agustiniana contenida en la doctrina del «hombre interior» y del acceso a Dios a través de la intimidad del espíritu⁷⁴¹. De manera que, aunque Scheler no citó expresamente el célebre pasaje de San Agustín, a raíz de las propias manifestaciones de Scheler antes dichas, no sería demasiado aventurado afirmar que el filósofo alemán partió de la doctrina de San Agustín sobre el «hombre interior» y acerca de Dios para darle su peculiar enfoque fenomenológico. Y es que el célebre aforismo de San Agustín *noli foras ire, in interiore homine habitat veritas* late con fuerza en Scheler:

«No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende»⁷⁴².

⁷⁴¹ A propósito de la “interioridad” o “intimidad” en San Agustín, señalar que I. Falgueras la interpreta como “inhabitación de la verdad en el hombre” y como clave para comprender el sentido trascendente de la persona: “Dios no es algo que esté fuera del hombre, sino que inhabita como verdad en nuestro interior, de manera que es más interior a mí que mi propia intimidad y superior a lo más alto de mí. En virtud de la inhabitación de la verdad en el hombre, podemos y debemos trascender las cosas del mundo e incluso todas las cosas externas, y, cuando las hayamos trascendido, hemos de trascendernos también a nosotros mismos, para entender que más allá de nuestro propio entendimiento, *pero no fuera de él*, está la verdad divina” (FALGUERAS SALINAS, I. (2003): “Realismo trascendental”, en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., PADIAL, J.J. (Coords.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, p. 44).

⁷⁴² SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 39, 72. La interpretación de este pasaje agustiniano por I. Falgueras es particularmente interesante. En la inhabitación de la verdad se da el trascender divino en el hombre, pero esta es, ante todo, una “actividad donal”. Así pues, el “dar” es la actividad última compuesta por tres dimensiones que existen en el dar puro: la iniciativa, la aceptación, el don. Éstas se corresponden con el ser, el entender y el amar en cuanto “dares”: “Ser es dar, entender es dar-el-dar, amar es dar-se. Ser es el dar comunicante, entender es el dar aceptante, amar es el mutuo dar (del ser y del entender) que *se da*” (FALGUERAS SALINAS, I., *Op. cit.*, p. 91). En otro lugar, I. Falgueras desvela su original metafísica del dar. Sin abandonar los conceptos clásicos de la metafísica, de índole especialmente agustiniana, propone el “dar” como la actividad suprema común al ser, al entender y al amar. Es a través de la noción trascendental de “dar”, de carácter interpersonal –

En conclusión, la pregunta por la relación entre la persona humana y Dios en Scheler se contesta acudiendo al concepto de «espíritu», característico de uno y otro. Más aún, la relación esencial entre la persona humana y Dios se pone de manifiesto, no sólo en el hecho de que el hombre sea *imago Dei*, sino en la tendencia connatural al espíritu humano de trascendencia y búsqueda de la divinidad. Todas estas afirmaciones adquieren un cariz netamente agustiniano, como atestigua el propio Scheler al citar explícitamente a San Agustín. No sería de extrañar, por lo tanto, que la influencia del santo de Hipona se dejara sentir en todos aquellos fenómenos estudiados por Scheler y que se refieren directamente a la relación de la persona humana con Dios, a saber: el fenómeno del arrepentimiento, el fenómeno del sufrimiento y el fenómeno de la muerte. Por ese motivo, a la investigación acerca de la huella de San Agustín impresa en el tratamiento scheleriano de dichas cuestiones me dedicaré en los siguientes epígrafes.

sólo pueden dar y aceptar las personas- por la que se puede arrojar un pequeño rayo de luz para comprender el misterio de la Santísima Trinidad: “Lo que yo propongo es que la actividad suprema y pura, o trascendental, es la de dar. La actividad de la realidad suprema y pura, o realidad por antonomasia, origen y fuente de toda otra realidad, es el dar. Ser real es dar. Lo radicalmente real no es causar, ni pensar, ni ser efectivo, sino algo más alto y más pleno: el *dar*, en el que se integran el dar dante, el dar aceptante, y el don en identidad” (FALGUERAS SALINAS, I. (2008): “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en FALGUERAS SALINAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (coords.): *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, p. 80).

2. El fenómeno del arrepentimiento

A modo introductorio y a fin de precisar terminológicamente el sentido del concepto moral de «arrepentimiento», conviene delimitar su significado de otras figuras con las que puede guardar cierta semejanza pero con las que, en realidad, no se identifica plenamente, antes de abordar el problema del arrepentimiento en Scheler así como sus posibles influencias agustinianas.

En primer lugar, hay que distinguir el arrepentimiento del «pesar». El pesar se refiere al dolor, tristeza o desagrado producido por las consecuencias de un acto realizado o fallido, e incluso por las de un acontecimiento inevitable que ha tenido lugar. Así pues, el pesar choca contra la realidad de un hecho pasado pero carece de relevancia moral, en la medida en que puede recaer en un suceso o en la consecuencia de un acto realizado sin culpa alguna por el agente. No obstante, también es cierto que el pesar puede conducir al arrepentimiento cuando tenga por objeto el dolor producido por una falta de la que la persona es responsable. Pero son fenómenos independientes.

El arrepentimiento también es distinto del «remordimiento». A diferencia del pesar, este fenómeno sí posee un matiz moral. Como su propio nombre indica, «re-mordimiento» indica «mordedura»: el sufrimiento que atormenta a la persona como consecuencia de una acción culpable. Podría confundirse con el arrepentimiento si no fuera porque existe una diferencia fundamental: el remordimiento atormenta a la conciencia que permanece pasiva, como si aún continuase viva la fuente de donde brotó el acto que lo causó. De modo que, frente al arrepentimiento, el remordimiento no restituye a la persona en su integridad moral sino que más bien la disgrega y la aísla de las demás, al replegarse sobre sí misma y estar vinculada al orgullo.

R. Simón⁷⁴³ ha opuesto, frente a la acción disolvente del remordimiento, la acción unificante del «recogimiento» que se encuentra en el arrepentimiento. En

⁷⁴³ Cfr. SIMON, R. (1978): *Moral*, Herder, Barcelona, pp. 15-29.

un sentido scheleriano, en el arrepentimiento hay un «recogimiento», es decir, un entrar en uno mismo -más allá de la corteza superficial del yo empírico- hacia el descubrimiento de lo que auténtica y verdaderamente la persona es y puede ser, y eso es lo que permite escapar a la acción disolvente de la falta causante del remordimiento. Scheler patentizó que en el recogimiento hay un «estar a solas consigo mismo» y un cambio de nivel antropológico, alcanzando un estrato más profundo de la existencia espiritual de la persona, de forma que sólo en el recogimiento resulta posible el auténtico arrepentimiento:

«en nuestra conciencia somos capaces de distinguir con toda claridad el arrepentimiento de una acción, dirigido al pasado, del temor simultáneamente existente, dirigido al futuro; y de constatar, además, que ambos acontecen en, por decirlo así, *estratos* de nuestra existencia totalmente diferentes: vemos cómo el temor surge del centro de nuestro sentimiento vital, y que con abstracción de su portador (el *organismo* y *sus* sensaciones) se suprimiría totalmente; el arrepentimiento, en cambio, mana palpablemente de nuestro centro personal espiritual, y no sólo sería posible con abstracción de nuestra corporalidad, sino que incluso sólo entonces, tras la supresión de las barreras del impulso corporal que nos ocultan nuestro mal, sería *totalmente perfecto*»⁷⁴⁴.

El arrepentimiento, al llegar al centro personal espiritual, involucra muy señaladamente el elemento de la libertad de la persona. Al implicar una ruptura con la culpa y con la estructura personal que la ha permitido, por un lado, y al dar a luz un nuevo nacimiento o una especie de comienzo absoluto, por otro lado, el arrepentimiento trae consigo la referencia a la libertad. Un arrepentimiento que supone el reconocimiento de una libertad pasada -me arrepiento porque hubiera podido no ser el que era-, de una libertad presente -mi actitud de arrepentimiento me libera de la falta-, e incluso de una libertad futura -a consecuencia del nuevo comienzo personal que inaugura el arrepentimiento.

⁷⁴⁴ SCHELER, M., *ANN*, p. 34.

Ahora bien, el arrepentimiento no se dirige aisladamente a un acto determinado, sino que lo pone en íntima vinculación con las profundidades del ser personal. Por eso el arrepentimiento también conlleva, no sólo la liberación por el nuevo nacimiento, sino una auténtica conversión espiritual que en un primer momento puede ser dolorosa, al suponer una ruptura con la estructura del ser personal anterior, pero que en último término supone un nuevo y alegre comienzo personal.

Pero junto a la experiencia dolorosa⁷⁴⁵ y a la vez de liberación del arrepentimiento, se vivencia una acogida que procede de la gracia de Dios. Sólo así se explica, como se verá más adelante, el nuevo brotar de la libertad frente a la culpa, la conversión y transmutación en el ser personal hacia una persona nueva. Sólo así cobra sentido la apertura de la persona hacia un nuevo reino de valores morales que abarque la totalidad de su existencia. El arrepentimiento supone una valorización de la existencia personal pero también un reconocimiento de la propia culpabilidad. El arrepentimiento engloba así una confesión interior de la que sólo puede ser destinatario Dios y una liberación personal que opera merced a un don gratuito y amoroso de Él. Por eso el fenómeno del arrepentimiento conduce necesaria e inexorablemente a Dios, traspasando el límite propio de la investigación filosófica e interrogando así a la experiencia religiosa. No obstante, hay que advertir que Scheler intentó no traspasar dicho límite y sus consideraciones acerca del arrepentimiento y de la divinidad intentó enmarcarlas dentro del contenido esencial de la idea natural –no revelada– de Dios.

Entrando ya en detalle, lo primero que hay que señalar es que el arrepentimiento es considerado por Scheler como aquel pronunciamiento de la conciencia moral que se comporta esencialmente de modo judicial respecto al pasado de la vida. Pero junto a una función negativa y de rechazo, el arrepentimiento posee también una función positiva, liberadora y constructiva.

⁷⁴⁵ Sobre el arrepentimiento como dolor puede consultarse el tratado de MÉNDEZ, J.M. (1990): *Valores estéticos y ascéticos*, Estudios de Axiología, Madrid, pp. 171-175. J.M. Méndez recurre a Scheler para explicar el denominado “dolor contrito”: el dolor propio del arrepentido y del que se desprende el valor religioso del sufrimiento.

En efecto, el acto de arrepentimiento no sólo aniquila la culpa pasada sino que, sobre todo, posibilita un nuevo nacimiento de la persona para el bien. Este análisis del arrepentimiento invalida la concepción actualista de la persona, que identifica a ésta con los actos que realiza: yo no soy mis actos para que pueda arrepentirme de ellos. Por otro lado, la referencia expresa al carácter judicial de la conciencia moral en el arrepentimiento pone en tela de juicio su propia concepción pragmático-reductiva de la conciencia, aproximándose así al pensamiento agustiniano⁷⁴⁶:

«De esos pronunciamientos de la conciencia moral, el *arrepentimiento* es aquel que se comporta esencialmente de modo judicial y se refiere al pasado de nuestra vida»⁷⁴⁷.

Frente a toda teoría⁷⁴⁸ que pretenda vaciarlo de sentido, Scheler afirma que el arrepentimiento posee un sentido bien definido desde el punto de vista moral: la autosalvación del alma. Es cierto que, desde el punto de vista religioso, el arrepentimiento se configura como el acto natural que Dios otorga al alma para retornar a Él cuando el alma se aleja, reintegrando las fuerzas perdidas. Pero junto a este sentido religioso, el arrepentimiento posee un sentido puramente moral como autosalvación personal, que es el que el filósofo alemán estudió preferentemente.

⁷⁴⁶ Cfr. Capítulo III, epígrafe 3: “Los engaños estimativos y la conciencia moral”.

⁷⁴⁷ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 10.

⁷⁴⁸ Scheler rechazó tres teorías modernas para explicar el fenómeno del arrepentimiento: a) la “teoría del temor”, que concibe el arrepentimiento como el deseo de no haber hecho algo ante el temor de recibir un castigo; b) la “teoría de la resaca”, que consideraba el arrepentimiento como un estado de depresión posterior a la acción, consecuencia del debilitamiento de las tensiones y las repercusiones negativas del exceso -así, Scheler se refiere al *omne animal post coitum triste* que explica el refrán: “jóvenes prostitutas, viejas santurronas”-; y c) la “teoría del autoengaño” como confusión entre la imagen recordada del acto y el acto mismo, desarrollando sentimientos de dolor asociados a la imagen, no al acto. Frente a ellas, el arrepentimiento no es ningún lastre psíquico, ni un síntoma de disarmonía psicológica ni un autoengaño como entendieron Spinoza, Kant o Nietzsche (Cfr. SCHELER, M., *ANN*, pp. 13-16).

Para entender la esencia del arrepentimiento es crucial ponerlo en relación con la estructura interna de la vida espiritual de la persona y, en concreto, con la peculiaridad de su flujo vital. Aquí puede encontrarse una huella agustiniana pues, aunque no lo declara explícitamente, parece que Scheler asume la doctrina del tiempo agustiniana por la referencia expresa que hace del tiempo como *distensio animi*, lo que permite la posesión de la totalidad del sentido y del valor de toda la vida de la persona en cada uno de sus momentos particulares:

«en la vivencia de uno cualquiera de nuestros momentos vitales temporalmente indivisibles se nos hacen copresentes la estructura e idea del *todo* de nuestra vida y de nuestra persona. Cada uno de esos momentos vitales, que corresponde a *un* punto indivisible del tiempo objetivo, contiene en sí sus tres extensiones: del presente vivido, pasado vivido y futuro, cuya donación se constituye en la percepción, recuerdo inmediato y expectativa inmediata. En virtud de este admirable hecho, ciertamente no la realidad, pero sí muy bien el *sentido* y el *valor* del todo de nuestra vida están aún, en cada momento de nuestra vida, en nuestra *libre* esfera de poder. No sólo disponemos de nuestro futuro; no hay parte alguna de nuestra vida pasada que no sea verdaderamente modificable aún en su contenido de *sentido* y de *valor* -sin que sean modificables, no obstante, como lo son en el futuro, los componentes de la pura realidad natural incluidos en ella-, incorporándola como sentido parcial (según una sucesión siempre posible de una forma nueva) en el sentido *global* de nuestra vida»⁷⁴⁹.

La solución de San Agustín al problema del tiempo se conoce como la «teoría del triple presente». Frente a los argumentos escépticos, que niegan la propia existencia del tiempo, la experiencia articulada en el lenguaje es suficiente para refutarlos y, en concreto, el testimonio de la historia y la evidencia del fenómeno de la previsión le permiten al santo de Hipona afirmar la existencia de

⁷⁴⁹ SCHELER, M., *ANN*, p. 17.

las cosas futuras y de las cosas pasadas:

«Habría que decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Los tres existen en cierto modo en el espíritu y fuera de él no creo que existan»⁷⁵⁰.

Admitida la realidad del tiempo, el «pasado» no sería sino la memoria de lo que ha dejado de existir, el «futuro» se definiría como la expectación de lo que no existe todavía y el «presente» no consistiría más que en la atención sobre un punto, un instante que pasa y que carece de duración. Quedaría entonces por resolver el problema de la medición del tiempo. San Agustín admitió la posibilidad de la medida del tiempo en el alma humana por la permanencia de la impresión (*affectio*) de las cosas al pasar. Dicha impresión, que supone un elemento pasivo, debe además colocarse en relación con un elemento activo: la actividad del espíritu que se extiende como memoria, atención y espera en direcciones opuestas. Así que la extensión del tiempo se apreciaría, según el Doctor de la gracia, en la distensión del espíritu humano (*distensio animi*). En efecto, el presente se describe, no ya como un punto que carece de duración, sino como una intención presente (*praesens intentio*). La atención merece llamarse intención por cuanto asegura el tránsito del tiempo: la intención presente traslada el futuro al pasado, hasta que, consumido el futuro, todo se convierte en pasado. La actividad del espíritu permite la vivencia del tiempo, ya que no habría futuro ni pasado sin una espera y sin un recuerdo, respectivamente. Es decir, la impresión del tiempo dependería en última instancia de la actividad de un espíritu que espera, atiende y recuerda. En definitiva, la teoría del triple presente agustiniano o de la *distensio animi* parece estar recogida tácitamente en el citado pasaje de Scheler, cuando éste se refiere a las «extensiones» del tiempo como «percepción» (presente vivido), «recuerdo inmediato» (pasado vivido) y «expectativa inmediata» (futuro), contenidas indivisiblemente en cada uno de los

⁷⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 20, 26.

momentos vitales de la persona.

La realidad de la persona como proyecto inacabado hasta el momento de su muerte, resaltando así el aspecto dinámico de la libertad que no se agota en una mera facultad de elección, sino que se va desarrollando a lo largo de la vida de la persona, es analizada por Scheler a propósito de la investigación acerca del arrepentimiento. Según el filósofo muniqués, el sentido de toda vivencia está empapado por la entera secuencia de las vivencias anteriores. De forma que el sentido pleno y el valor definitivo de una vivencia sólo puede establecerse a la vista del entero contexto vital, es decir, cuando la persona haya muerto e incluso nunca, si se supone su supervivencia. Coherentemente, también la realidad histórica como unidad de sentido se puede suponer inacabada y, por tanto, redimible, hasta el final de la misma:

«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 (...) Antes del final de nuestra vida, todo pasado es, al menos según su sentido, siempre únicamente el problema de qué vamos a hacer con él»⁷⁵¹.

La posibilidad de la persona de redimir el sentido de su pasado vital hay que ponerla en relación con la concepción scheleriana de la persona, a medio camino entre el sustancialismo y el actualismo⁷⁵². Toda vivencia psíquica es vivencia de un yo individual y halla su puesto óptico, según Scheler, en la totalidad de cada mundo interior posible⁷⁵³. El «yo individual» como persona no debe equipararse ni a un punto duradero que mira y percibe por encima a la corriente de las vivencias, ni tampoco al conjunto de dicha corriente. Sustancialismo y actualismo son así descartados por el fenomenólogo alemán.

⁷⁵¹ SCHELER, M., *ANN*, p. 18.

⁷⁵² Cfr. Capítulo IV, epígrafe 2: “El tránsito de la persona a la persona moral”.

⁷⁵³ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 561.

Frente al primero, subraya que lo característico del «yo individual» no es durar sino variar -sin perjuicio de su «yoidad»- en cada una de sus vivencias, sin que pueda considerarse que son las vivencias las que causan la variación, como si el yo y sus vivencias se encontraran inicialmente separados. El actualismo de la persona es también desdeñado por Scheler en la medida en que constata cómo el flujo de las vivencias contiene la referencia a un presente, a un pasado y a un futuro. El contenido dado como actual no es sino un contenido parcial en el seno del contenido total concreto de un momento de conciencia penetrado siempre de un pasado y de un futuro. La conciencia de continuidad que es vivida en determinados actos, como el recordar, no debe ser confundida con una conciencia continua que llenara el tiempo:

«Cuando decimos que la vivencia psíquica dada como actual es siempre parte de una totalidad dada que se extiende al mismo tiempo en la dirección del pasado y el futuro, queda ya dicho, sin necesidad de mayor insistencia, que “el yo”, dado siempre como viviendo sus vivencias, no constituye una “síntesis” de “yoes actuales” dados “primeramente”. No existe, como hecho fenoménico, el llamado “yo actual”. Todo lo vivido como actual está necesaria y esencialmente dado sobre el trasfondo de aquella totalidad dada, en la que se apunta, a su vez, a la totalidad del yo individual-indiviso en el tiempo. De este modo, todas las vivencias - indiferentemente de que estén dadas en aquella totalidad dada “como presentes”, “como pasadas” o “como futuras”- aparecen necesariamente también sobre el trasfondo de la vida íntegra que el yo a quien apuntan vive, indiferentemente de que esté dado poco o mucho de esa vida “íntegra”»⁷⁵⁴.

Abundando en la misma idea, Scheler pone de relieve que en toda percepción interna, en toda vivencia del mundo interior, se da como un hecho de esencias la intención hacia la totalidad del yo individual. Esto es, una esfera del

⁷⁵⁴ SCHELER, M., *ET*, p. 564.

pasado y una esfera del futuro junto con la esfera del presente y, finalmente, la inclusión dentro de los anteriores de las conexiones de sentido de lo dado:

«Por poco que, en este momento, pueda serme dado de mí y de mi vida por la percepción interna, con todo, en ese poco va incluido:

1° La intención hacia la totalidad de mi yo individual, el cual no necesita ninguna integración, a la manera de un mosaico formado por este yo del momento y por los otros yos de los momentos anteriores, y que además se sabe viviendo en cada vivencia.

2° Una esfera del pasado (esfera del recuerdo en el recuerdo inmediato) y una esfera del futuro (esfera de la expectación en la expectación inmediata), junto a la esfera del presente.

3° Y dentro de estos datos van, a su vez, todas las clases de conexiones de sentido de lo dado aun con lo no dado ya en la actualidad, pero afectado e incluido, por así decir, en ese vivir del contexto, con arreglo a las dos direcciones del pasado y el futuro -siendo indiferente que la actualidad de la vivencia respectiva se inserte en uno u otro momento del tiempo "de mi" organismo, que dura en el tiempo objetivo, y del de los otros cuerpos que con él están en un enlace causal.

En todo caso, esto es un hecho de esencias que está dado en todo mundo interior»⁷⁵⁵.

Dentro del contexto de la teoría de la persona scheleriana, el arrepentimiento es considerado como una nueva mirada a la vida pasada que le confiere un nuevo sentido. Frente a la consideración de los hechos pasados como algo inalterable, Scheler distingue los hechos de su valor, considerando que dicho valor no es inalterable en la medida en que constituye una unidad de sentido:

«Arrepentirse significa, ante todo, imprimir a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro (...)

⁷⁵⁵ SCHELER, M., *ET*, pp. 567-568.

Todo es redimible, por cuanto es una unidad de sentido, valor y eficacia»⁷⁵⁶.

La función positiva del arrepentimiento consiste así en la expulsión del centro vital de la persona del motivo y la acción -es decir, de la acción con su raíz- que han generado la culpa por la que surge el arrepentimiento. De ahí la posibilidad de un libre y espontáneo nuevo comienzo en la sucesión vital de los actos, desde un nuevo y remozado centro personal. Por eso afirma Scheler que el arrepentimiento nos libra de la «fuerza torrencial de la culpa», produciendo un «rejuvenecimiento moral»⁷⁵⁷ así como el nacimiento de una nueva libertad y un nuevo sentido frente a la fuerza determinante del pasado. Así que el arrepentimiento no sólo posee una dimensión proyectiva de cara al futuro, mejorando el querer y el obrar de la persona, sino que también mira al pasado y al presente humano, otorgándole un nuevo valor y sentido⁷⁵⁸. Y esto gracias a que la «personalidad», entendida aquí por Scheler como el «centro concreto de nuestros actos espirituales extendidos dentro del flujo temporal»⁷⁵⁹ es capaz de intuir el contenido significativo y valioso de cada parte de la vida transcurrida. En este aspecto, U. Ferrer ha destacado el acierto de Scheler al ofrecer una reflexión fenomenológica completada con una aproximación hermenéutica en el análisis del arrepentimiento, integrándolo así en una consideración moral general acerca del sentido de los actos humanos, lo que permite su comprensión e interpretación biográfica⁷⁶⁰. Una comprensión e interpretación biográfica que es

⁷⁵⁶ SCHELER, M., *ANN*, p. 20.

⁷⁵⁷ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, pp. 20-21.

⁷⁵⁸ Da la impresión que J. L. L. Aranguren no interpretó correctamente el sentido del arrepentimiento en Scheler, pues en el filósofo alemán no se da un querer borrar el pasado, como el español afirma, sino una apertura hermenéutica a un sentido y a un valor biográfico nuevo (Cfr. ARANGUREN, J.L.L. (1994): “Ética”, en *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, [1ª ed. en Revista de occidente, Madrid (1958)], pp. 477-478).

⁷⁵⁹ SCHELER, M., *ANN*, p. 23.

⁷⁶⁰ Cfr. FERRER SANTOS, U. (2010): *El principio antropológico de la ética*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, p. 167.

posible en la medida en que el análisis scheleriano del arrepentimiento contiene tres tesis antropológicas sustanciales y solidarias entre sí, como ha señalado S. Sánchez-Migallón⁷⁶¹, a saber: primera, que los actos humanos poseen un doble componente, esto es, su realidad fáctica y su sentido axiológico; segunda, que la vida humana se concibe como una biografía que comprende globalmente todos los actos pasados de la persona; tercera, que la persona es libre para cambiar el componente axiológico de un acto pasado, lo que repercute a su vez en la consideración axiológica del sentido global de su vida puesto que la valoración de actos pasados influye y orienta el sentido de los actos posteriores. Este último aspecto incide en la transformación de la *Gesinnung* que el arrepentimiento implica, como se verá seguidamente, y que S. Sánchez-Migallón interpreta poniéndolo en relación con el *ordo amoris*⁷⁶².

El arrepentimiento está íntimamente relacionado con la *Gesinnung* pero también con la virtud y, en concreto, con la virtud de la humildad. Sólo merced a ella es posible romper las barreras del orgullo natural que impide elevarse aquello que no le satisface y justifica. Sólo así es posible alcanzar la disposición de ánimo idónea para que el arrepentimiento tenga lugar. Así que, como consecuencia de la intervención de la virtud de la humildad en el arrepentimiento, Scheler afirme que el arrepentimiento viene a ser también un instrumento de veracidad frente a uno mismo:

«En este punto se también claramente la especial conexión que la *disposición* al arrepentimiento posee con el sistema de virtudes en el alma. Así como no es posible la *veracidad* frente a uno mismo sin *disposición* al arrepentimiento, ésta misma tampoco es posible sin la

⁷⁶¹Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2010): “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas*, nº 23, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Casablanca (Chile), p. 47.

⁷⁶² Un estudio pormenorizado de la cuestión del *ordo amoris* y de la *Gesinnung* he llevado a cabo en el capítulo II, epígrafe 2: “*Ordo amoris, ethos y Gesinnung*”.

humildad, que combate el orgullo natural que ata el alma a su yo y ahora puntuales»⁷⁶³.

El arrepentimiento supone también una transformación en la disposición del ánimo relacionada con el recuerdo, que representa un papel muy peculiar en el arrepentimiento. Para explicarlo, Scheler distingue entre dos tipos de recuerdo: un tipo estático o «recuerdo de aparición», y un tipo dinámico o «recuerdo de función». En el recuerdo de aparición nos detenemos, según Scheler, en nuestra actitud central para con el mundo, nuestra dirección de pensar, querer, amar y odiar: vivimos nuestra actitud global, poniéndonos en el lugar de nuestro propio yo en un determinado tiempo pasado. La dirección se da, no de los contenidos vividos a la persona, sino del yo viviente en cuyo lugar nos ponemos a los contenidos concretos de la vida⁷⁶⁴. Sin embargo, el tipo de recuerdo que se pone en juego en el arrepentimiento es el segundo de los tipos de recuerdo citados, a saber: el recuerdo de función. El objeto del arrepentimiento no es la acción pasada sino el «yo-miembro en nuestra persona total misma»⁷⁶⁵, es decir, el yo individual del que brotó la acción y el acto de voluntad, que es rechazado y expulsado de la totalidad de la persona. Ahora bien, tampoco el yo esencial es el objeto de arrepentimiento, pues aunque podamos horrorizarnos o entristecernos de lo que somos, no podemos arrepentirnos de nuestra esencia. Por lo tanto, nuestro arrepentimiento recae sobre una peculiar y variable constitución del yo personal de la que brota la acción y que obedece a una peculiar disposición de ánimo. Por eso el arrepentimiento conlleva una transformación de la disposición de ánimo. Esto es posible gracias a que el modo de vivirnos a nosotros mismos, según Scheler, posee distintos niveles de recogimiento y concentración, de forma que en el arrepentimiento se da un cambio real de nivel en la personalidad misma que constituye, a su vez, un acto libre que lleva a cabo la persona entera.

⁷⁶³ SCHELER, M., *ANN*, p. 24.

⁷⁶⁴ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 26.

⁷⁶⁵ SCHELER, M., *ANN*, p. 27.

El acto de arrepentimiento muestra así la vivencia de «haber podido [ser] de otra manera»⁷⁶⁶. Pero se compenetran en él dos elementos, según Scheler: a) el acto de conocimiento del mal moral en la constitución del yo de entonces, y el actual ver el ser mejor y lo mejor que se hubiera podido ser o hacer; y b) la vivencia de poder obrar mejor. Así, el arrepentimiento como cambio de nivel en la profundidad de la persona supone una «elevación». Dicha elevación tiene lugar en la medida en que en el «ahora» la persona se ha vuelto más libre y mejor. Y el poder ser mejor supone una referencia, aunque Scheler no lo diga expresamente, a la virtud como poder. El arrepentimiento se configura así, a mi juicio, como una virtud de la persona. Pero ¿cómo es esto posible?

Según el filósofo alemán, porque en el mismo acto se da un doble movimiento: a) la ascensión o elevación del yo a la posible altura de su esencia ideal; y b) el ver bajo sí el rechazo y expulsión del yo anterior. El arrepentimiento no presupone sino que provoca la elevación de nivel en el ser moral de la persona. En el movimiento del arrepentimiento del ser, distinto del mero arrepentimiento de la acción, la persona aprehende en su raíz la culpa percibida para expulsarla de sí, devolviéndose así su libertad para el bien. Y fruto de la radical transformación de la disposición de ánimo que el arrepentimiento supone, éste adquiere un verdadero carácter de «conversión». Así pues, en última instancia, el arrepentimiento supone un «nuevo nacimiento», un «nuevo corazón» y un «nuevo hombre»⁷⁶⁷ en la medida en que se lleva a cabo una profunda modificación de la disposición del ánimo: el arrepentimiento conlleva un nuevo nacimiento en que la raíz última de los actos morales, el centro espiritual de la persona, parece constituirse de nuevo en sus intenciones y propósitos alcanzando un nivel más elevado de libertad.

A mayor abundamiento, el arrepentimiento scheleriano puede interpretarse, en el contexto de su propio sistema, como una virtud apoyándose, no sólo en la relación directa que existe entre éste y la consecución de un nivel

⁷⁶⁶ SCHELER, M., *ANN*, p. 29.

⁷⁶⁷ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 31.

más elevado de libertad, sino también, *a sensu contrario*, en la crítica que expresamente hace el filósofo múnichés de la teoría del temor propia de la filosofía moderna. En concreto, Scheler⁷⁶⁸ rechazó abiertamente la tesis de Spinoza, quien afirmó que el arrepentimiento no era una virtud para el hombre libre que se guía por la razón ya que se basa en el temor derivado de la desaprobación y castigos del entorno, y solo podía considerarse una «virtud relativa» propia del vulgo:

«El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente.

(...) Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no teme»⁷⁶⁹.

Como se vio en el epígrafe anterior, una clara huella agustiniana se aprecia en Scheler en la relación de la persona con Dios: ésta se produce en el contexto de la intimidad espiritual de la persona. Congruentemente con dicha concepción, Scheler patentizó que una condición imprescindible para que se dé el fenómeno del arrepentimiento es que se produzca un estado anímico de «recogimiento», es decir, de vuelta de la persona hacia la intimidad de su espíritu. Todo arrepentimiento presupone un recogimiento personal, un estar a solas con uno

⁷⁶⁸ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 33.

⁷⁶⁹ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 54.

mismo y con su acción⁷⁷⁰. Y es que, como se expondrá un poco más adelante, el fenómeno del arrepentimiento no puede entenderse sin una referencia a Dios.

Recapitulando, como fenómeno moral, el acto de arrepentimiento contiene los siguientes elementos, según Scheler⁷⁷¹: a) «espiritualidad e interioridad» dado en un estado de recogimiento, tranquilidad, silencio y seriedad propio del acto; b) «ascensión a un nivel de vida superior» junto con una imagen de valor ideal y de salvación de la propia persona que se da en el «amor a nuestra salvación», es decir, junto con la referencia a una «positiva imagen-guía del propio ser y del propio desarrollo»; c) «fortalecimiento y liberación de nuestra identidad moral», necesaria para la modificación en la disposición de ánimo que todo arrepentimiento conlleva; d) «limitación al mal y a la culpa morales», aspecto por el cual el arrepentimiento adquiere un matiz genuinamente moral, no extendiéndose a cualquier disvalor sino únicamente a aquel que posee carácter moral. En este sentido, la disposición a la confesión y a la penitencia nace del arrepentimiento. Pero no deben confundirse entre sí dichos fenómenos, pensando que el arrepentimiento pueda nacer de una disposición de ánimo penitente. No, porque el arrepentimiento, si bien relacionado con la confesión y la penitencia, es un fenómeno más primario.

En el arrepentimiento se da una «neutralización de la culpa». Este aspecto plantea dos cuestiones que son sucesivamente abordadas por Scheler: por un lado, ¿en qué consiste dicha «culpa»?; y, en segundo lugar, ¿qué hace posible la neutralización de la misma? En primer lugar, hay que destacar que Scheler concibe la culpa como una «cualidad», no como un sentimiento. Esto supone que la permanencia de la culpa es independiente de que se produzca o no el sentimiento de culpa a ella asociado. Podría interpretarse que, frente al arrepentimiento como virtud, la culpa se configura como un vicio en la medida

⁷⁷⁰ Es precisamente la imposibilidad de vivir el recogimiento que el temor produce, como dirección de la atención hacia el exterior de la persona, lo que sirve a Scheler para descartar la teoría del temor como explicativa del fenómeno del arrepentimiento (Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 34).

⁷⁷¹ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 39.

en que el propio Scheler la concibe como una cualidad adherida al núcleo central de la persona como consecuencia de sus actos malos. Y el efecto primordial del hecho de ser la culpa una cualidad de la persona consiste en que dicha culpa se encontrará tácitamente presente en todos los actos que realice dicha persona:

«Ahora bien, ¿qué es esa *culpa*? Es aquella cualidad “moralmente mala” que se ha adherido permanentemente a la persona misma, al centro de sus actos, *por* sus actos malos. La culpa es, por tanto, una *cualidad*, no un “sentimiento”. El llamado “sentimiento de culpa” sólo se diferencia de otros sentimientos mismos por su interna referencia de sentido *a* esa cualidad. De tal manera que, se sienta uno culpable o no, la culpa permanece»⁷⁷².

El arrepentimiento, según Scheler, posee dos dimensiones proyectivas simultáneas y complementarias⁷⁷³. El arrepentimiento se dirige al pasado borrando la culpa pero, así mismo, se proyecta hacia el futuro renovando la vida espiritual de la persona y confiriéndole un «corazón nuevo». Al fenómeno del arrepentimiento le resulta esencial la autorregeneración moral de la persona en forma de nuevo corazón –fruto de la transformación de la disposición de ánimo-

⁷⁷² SCHELER, M., *ANN*, p. 42.

⁷⁷³ El arrepentimiento posee, según Scheler, no sólo una dimensión proyectiva temporal en relación con la persona individual, sino que también arrastra una dimensión colectiva. Y esto es así porque, según su doctrina, tan esencial es la propia responsabilidad como la corresponsabilidad para la existencia del sujeto moral. Por lo tanto, el proceso del arrepentimiento se configura, no sólo con un carácter individual, sino incluso como un «fenómeno colectivo socio-histórico» como consecuencia del principio de solidaridad moral. Un principio de solidaridad en responsabilidad y en culpa –y, cómo no, también en mérito- que conlleva la corresponsabilidad en la conciencia, según Scheler, que el mundo entero moral del pasado y también del futuro podría haber sido radicalmente distinto si la persona arrepentida hubiera sido de otra manera. El arrepentimiento debería recaer entonces no sólo sobre la propia culpa, sino también sobre la culpa colectiva de una época para provocar la regeneración, no sólo de la persona individual, sino también de todo el colectivo moral. La relevancia de la dimensión colectiva del arrepentimiento se mostró históricamente, según Scheler, en la fuerza del arrepentimiento del cristianismo primitivo presente en gran parte de la literatura patrística, y que provocó la renovación del mundo moral de la antigüedad decadente. Un mundo de la antigüedad decadente, endurecido por su afán de placer, de poder y de fama demasiado semejante, a mi entender, a la España de principios del siglo XXI (Cfr. SCHELER, M., *ANN*, pp. 46-49).

lo que supone, en definitiva, un nuevo nacimiento espiritual. Por eso, el filósofo alemán llega a caracterizar al arrepentimiento como «la fuerza más revolucionaria del mundo moral»⁷⁷⁴. Una fuerza regeneradora de la vida moral de la persona que Scheler pone en relación con los textos bíblicos:

«Así, el arrepentimiento es la poderosa energía en aquel maravilloso proceso que el Evangelio llama acogida de un “corazón nuevo”, “nuevo nacimiento” de un hombre nuevo a partir del “viejo Adán”»⁷⁷⁵.

¿Cómo opera esa neutralización de la culpa en la persona?, ¿cómo puede explicarse esa transformación en la disposición de ánimo, propia del arrepentimiento, y la emergencia de un nuevo corazón? La anterior referencia a los textos bíblicos no es baladí, ya que sirve para insinuar cuál fue la respuesta scheleriana a las anteriores preguntas. En este sentido, la referencia evangélica a las expresiones «corazón nuevo» y «nuevo nacimiento» sugieren en el arrepentimiento la existencia de un nuevo movimiento trascendente de la persona hacia Dios, cómo no, presidido por el amor.

La relación de la persona humana con Dios en el arrepentimiento es afirmada por Scheler citando expresamente a San Agustín. El arrepentimiento sólo cobra su verdadero sentido insertado en un contexto metafísico-religioso del mundo. Porque el arrepentimiento, observa el filósofo muniqués, comienza con una acusación y una confesión ante Dios, el legislador de la ley sentida como santa en cuya contravención se da la culpa por la comisión del mal moral conocido como «pecado». Y, así mismo, porque Dios es la fuente de la fuerza renovadora, denominada expresamente por Scheler en un sentido muy agustiniano «gracia»⁷⁷⁶, que permite suspender los efectos de dicha ley sobre el espíritu humano. Por eso afirma el filósofo alemán que el solo arrepentimiento

⁷⁷⁴ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, pp. 44-45. No es la utopía la fuerza revolucionaria del mundo moral sino el arrepentimiento personal, con su proyecto de un corazón nuevo.

⁷⁷⁵ SCHELER, M., *ANN*, p. 46.

⁷⁷⁶ SCHELER, M., *ANN*, p. 52.

serviría para hacer notar al hombre la existencia de la divinidad, aunque no hubiese en el mundo otra cosa a partir de la cual extraer el contenido esencial de la idea natural –no revelada- de Dios. Porque no se descubre a Dios deduciéndolo o tomando su idea de la existencia del mundo, sino todo lo contrario. Es el mundo el que se descubre en toda su esencia a través de la mirada agustiniana *in lumine Dei*:

«De la esencia de un posible Dios poseo una visión espiritual, completamente clara y en sí misma evidente, como de un Ser infinito y un *summum bonum*. Puedo asegurar que esa idea no la he extraído, ni deducido o tomado en modo alguno, de ningún hecho ni figura del mundo real interior o exterior. Antes bien, descubro el mundo, como igualmente a mí mismo, sólo bajo la luz de esta idea: *in lumine Dei*, como dice San Agustín»⁷⁷⁷.

La referencia explícita al elemento de la «gracia» y también al de la «caída»⁷⁷⁸, así como la «humildad» y la «elevación» espiritual que el arrepentimiento supone permitiendo a la persona alcanzar cotas más altas de libertad, sugieren una relevante influencia agustiniana tácita en Scheler en esta cuestión, máxime cuando en el pasaje reproducido el filósofo alemán cita expresamente al santo de Hipona. Baste recordar, para ilustrar esta afirmación, la doctrina agustiniana sobre la libertad y la gracia. Según San Agustín, la naturaleza caída del hombre por la soberbia hace preciso el auxilio divino para elevarse humildemente por encima del pecado y retornar a Dios. El santo de Hipona recurrió a la gracia como elemento clave en su doctrina para restituir al hombre la libertad, concebida como un «no poder pecar», tras haber degenerado por el pecado original en libre albedrío, caracterizado como un «no poder no

⁷⁷⁷ SCHELER, M., *ANN*, p. 55.

⁷⁷⁸ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 56. La asunción de la doctrina de la “caída” para explicar la diferencia entre un Dios absolutamente perfecto y el mundo creado tal y como es conocido por la persona humana, es recurrente en Scheler (Cfr. SCHELER, M., *EH*, pp. 160-196).

pecar». La libertad deficiente del hombre a consecuencia del pecado original conlleva una natural tendencia o inclinación a obrar el mal, así que la gracia de Dios como don o favor divino ayuda a salvar esa tendencia rectificando el movimiento mal inclinado de la voluntad.

Así mismo, el mecanismo de recepción de la gracia no anula la libre determinación de la voluntad humana sino que requiere la voluntad libre y favorable de quien la recibe en forma de aceptación. Por consiguiente, libre voluntad y gracia divina son dos elementos perfectamente compatibles en el pensamiento agustiniano que parece que se reproducen en el discurso scheleriano sobre el particular:

«La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida»⁷⁷⁹.

Con la referencia abstracta de la persona a Dios en Scheler no se agota el problema del arrepentimiento sino que es necesario un movimiento espiritual y real de la persona que permita establecer el puente a través del cual se transmita la fuerza santificadora de la gracia divina en el hombre. Por eso el arrepentimiento requiere tanto el amor «de» Dios como el amor «a» Dios⁷⁸⁰. El amor de Dios sostiene el arrepentimiento, según Scheler, en un doble sentido: a)

⁷⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *El espíritu y la letra*, 19, 34.

⁷⁸⁰ S. Sánchez-Migallón se ha referido a la gran aportación que desde la fenomenología ha significado la distinción del sentido de la “motivación” humana frente a la mera “causación”. Con raíces en el pensamiento griego -que puso de relieve que el dinamismo de la acción humana requería no sólo un motivo externo, sino también una tendencia activa en la que dicho motivo encontrase eco-, Husserl y su fiel discípulo A. Pfänder describieron con finura la motivación como algo muy distinto a la mera causalidad de deseos e impulsos. En la motivación hay un acto de la voluntad no causado exteriormente sino que constituye un acto originario del centro personal mismo. Es decir, la persona no es sólo el punto de partida sino también quien verifica originariamente el acto en la medida en que la volición es fenoménicamente libre, no causada por algo distinto del centro nuclear de la persona. En este contexto cabe interpretar el *ordo amoris* como inicial motivo o motor del arrepentimiento (Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Op. cit.*, pp. 55-56).

ofreciéndole a la persona la imagen valiosa de un ser ideal bajo cuya luz ésta percibe su bajeza; y b) a través de la vivencia de la fuerza de la gracia, necesaria para la ejecución del acto de arrepentimiento perfecto, como un don gratuito y amoroso de Dios.

Más no solamente el amor de Dios, sino también el amor a Dios es condición imprescindible para que se dé el acto de arrepentimiento. Porque por mucho que Dios llame incesantemente a las puertas del espíritu humano para ofrecerle su amor, sin un acto amoroso de acercamiento a Él no es posible suprimir la lejanía que la propia culpa ha dispuesto entre Dios y el hombre. De ahí que afirme el filósofo alemán⁷⁸¹ que en el arrepentimiento se da no sólo un impulso de amor a Dios como amor de la persona humana, sino también un amor de correspondencia a ese amor humano por Dios. Porque Dios es la única esperanza de la persona y del mundo.

Scheler coincidió plenamente en este sentido con San Agustín. Ninguna trasnochada utopía, ningún afán desaforado de poder, placeres o riquezas, ni tan siquiera la mítica ilusión en un pseudoprogreso científico-técnico pueden salvar a la persona y al mundo. Dios es la única esperanza.

⁷⁸¹ Cfr. SCHELER, M., *ANN*, p. 59.

3. El fenómeno del sufrimiento

Frente a las doctrinas psicologistas que reducían los fenómenos emocionales a meros estados, la aplicación del método fenomenológico llevó a Scheler a defender que los sentimientos no son meros estados ciegos, sino que puede existir en ellos una dirección de sentido. Así sucedería también con los fenómenos emocionales del dolor y del sufrimiento. De manera que aclarar el sentido del sufrimiento centró la atención de Scheler, dedicándole toda una investigación independiente⁷⁸². No sólo eso sino que, como se verá a continuación, el análisis de las principales doctrinas acerca del sufrimiento arrojó un bagaje positivo a favor de la doctrina cristiana, que fue plenamente asumida por Scheler, como aquella que verdaderamente alcanzaba el verdadero sentido del sufrimiento.

C. S. Lewis distinguía dos sentidos de la palabra «dolor». En un primer sentido, de carácter fisiológico, el dolor no es sino un género especial de sensación transmitido por células nerviosas especializadas y reconocido como tal por el paciente, al margen de que le agrade o no. En un segundo sentido, el dolor aludiría a toda experiencia desagradable, física o mental, para el que la sufre. El dolor en el primer sentido se convierte en dolor en el segundo sentido una vez superado un determinado umbral. Sin embargo, lo contrario no sucede necesariamente. Así pues, es el dolor en el segundo de los sentidos indicados, como sufrimiento, el que plantea el problema del dolor:

«"Dolor" en el sentido indicado en segundo lugar es sinónimo de "sufrimiento", "angustia", "tribulación", "adversidad" o "congoja", y es éste el que plantea realmente el problema del dolor»⁷⁸³.

⁷⁸² SCHELER, M. (2010): "El sentido del sufrimiento", en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid [1ª ed. *Von Sinn des Leides* (1916), 2ª ed. en *Moralia* (1923)] (en adelante, SS).

⁷⁸³ LEWIS, C. S. (2010): *El problema del dolor*, Rialp, Madrid, p. 94.

Allende una interpretación meramente empirista de los fenómenos emocionales, cabría observar respecto del dolor y del sufrimiento una diversidad de funciones emocionales, según Scheler. Es decir, hay toda una variedad de modos de sentir y comportarse respecto del sufrimiento sobre el que el querer se funda -«entregarnos», «soportarlo», «tolerarlo», e incluso «gozarlo»⁷⁸⁴- y que no están determinados unívocamente por el estado sentimental correspondiente. Y es que todavía en un estrato más profundo y relevante que las funciones sentimentales se encuentra la actividad de la persona espiritual, capaz de imprimir un sentido peculiar a cada estado sentimental en la totalidad del contexto vital de la persona. Es a este nivel de los actos de la persona en el que se aprecian diferencias en torno a la atención prestada -o no- a los sentimientos, en relación con la actividad voluntaria espiritual -que puede buscarlos, rehuirlos, superarlos o reprimirlos-, así como respecto a la valoración de los sentimientos y de su interpretación metafísica y religiosa, por la que se integran en el conjunto del mundo y de su fundamento divino. Este es el razonamiento que permite concluir a Scheler⁷⁸⁵ que el sufrimiento, más allá de un mero estado sentimental ciego, posee un sentido y una esfera de libertad en torno a los cuales se han construido, precisamente, las grandes doctrinas acerca de la salvación.

Una de las aportaciones fundamentales de Scheler, como señala A. Pintor Ramos⁷⁸⁶, consistió en afirmar que existen diferentes niveles de profundidad en los sentimientos y un cierto orden: el *ordo amoris*. Por lo tanto, el placer o el dolor, según se sitúe en uno u otro nivel, adquieren distinto significado. En efecto, a pesar de que Scheler admitió por principio la tesis de Aristóteles -para quien el placer o el displacer expresaban respectivamente un estímulo o un obstáculo para la vida-, quiso matizar la intuición aristotélica con la referencia a los diferentes niveles de profundidad de los sentimientos:

⁷⁸⁴ Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 52.

⁷⁸⁵ Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 53.

⁷⁸⁶ Cfr. PINTOR RAMOS, A. (1978): *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid, p. 66.

«Como ya reconocía Aristóteles, toda clase de placer y displacer expresa respectivamente un *fomento o una inhibición* de la *vida*. Esta proposición es por principio correcta (...)»⁷⁸⁷.

El filósofo alemán creyó que se podía fundamentar mejor la doctrina de Aristóteles si se completaba con la doctrina acerca de los «estratos de profundidad de los sentimientos»⁷⁸⁸ -también denominada doctrina de los «estratos de la vida emocional», y tratada en su *Ética*⁷⁸⁹-. Según esta teoría, Scheler establecía cuatro capas de sentimientos, ordenadas de menor a mayor profundidad: a) «sensaciones sentimentales», que se encuentran en el organismo localizadas o extendidas, tales como el dolor o el placer; b) «sentimientos vitales», experimentados en relación con el conjunto del organismo y su centro vital, tales como el agotamiento, el vigor, la tranquilidad, el miedo o la tensión; c) «sentimientos anímicos», inmediatamente relacionados con el «yo» -como «cualidad del yo»⁷⁹⁰- y, al mismo tiempo, funcionalmente con objetos, personas o cosas del mundo circundante o del propio yo percibidos, representados o imaginados, tales como la alegría o la tristeza; d) «sentimientos puramente espirituales metafísico-religiosos» o «sentimientos de salvación», referidos al centro de la persona espiritual como conjunto indivisible, tales como la bienaventuranza, la desesperación, el remordimiento o el recogimiento.

⁷⁸⁷ SCHELER, M., *SS*, p. 53. Más exactamente, para Aristóteles el placer verdadero es el que está asociado al ejercicio de las actividades naturales. Pero no está condicionado de modo orgánico necesariamente, sino que sigue a la actualización de alguna facultad. El placer como bien supremo debe consistir en el desenvolvimiento sin trabas ni obstáculos de los actos de cada una de las facultades del hombre: “Pero es muy posible que haya un cierto placer que sea el bien supremo (...) Debiendo desenvolverse sin trabas los actos de cada una de nuestras facultades, quizá la felicidad debe ser necesariamente el acto de todas las facultades reunidas, o por lo menos el acto de una entre ellas; y esta actividad es para el hombre el más apetecible de los bienes, desde el momento en que ningún obstáculo la estorba ni la detiene” (ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, VII, 12).

⁷⁸⁸ SCHELER, M., *SS*, pp. 54-56.

⁷⁸⁹ SCHELER, M., *ET*, pp. 444-463.

⁷⁹⁰ SCHELER, M., *ET*, p. 460.

Hay que advertir que las dos capas más superficiales de sentimientos constituyen en realidad meros «estados», corresponden únicamente al sujeto que los experimenta y son esencialmente «actuales». Por el contrario, a partir de la tercera capa de sentimientos, los «sentimientos anímicos», estos poseen carácter intencional y, por tanto, son cognitivamente perceptores de valores; no son puramente actuales sino que admiten el «recuerdo sentimental» -sentir lo mismo- y son comunicables, como sucede con el fenómeno de la «simpatía»⁷⁹¹ -sentir con-. A medida que se profundiza en dichos estratos de sentimientos, se va alcanzando una mayor independencia de estos respecto al cuerpo, dado que van dependiendo cada vez más de la conexión de sentido percibida en relación con el aspecto valioso de los acontecimientos que se muestra en dichos sentimientos. Más aún, cuando se llega al estrato de los sentimientos espirituales, estos, a diferencia de los sentimientos puramente anímicos, presentan la característica de no poder ser nunca estados, al aparecer según Scheler «como borrado todo estado del yo»⁷⁹². En realidad, dichos sentimientos espirituales se apoyan en el ser y el valor propio de la persona misma, de manera que se da en ellos la más absoluta falta de condicionamiento de los estados de valor extrapersonales y sus actos. Así sucede con la «beatitud», cuya independencia en relación con otros estratos sentimentales se pone de manifiesto al excluir todo condicionamiento o variación de la misma en virtud de actos del querer o acciones vitales. En definitiva, la beatitud, como paradigma de sentimiento espiritual, posee un eminente carácter de gracia, independientemente de toda interpretación religioso-metafísica de dichos sentimientos:

«La beatitud, en sentido riguroso, está dada únicamente cuando *ningún* contenido especial objetivo o valioso, exterior o íntimo a nosotros, es el *motivo* sentimentalmente perceptible de aquel cumplimiento de la beatitud, y también cuando su ser y su duración fenoménica no está condicionada o es susceptible de variación por *ningún* acto de nuestro

⁷⁹¹Cfr. Capítulo I, epígrafe 3: “El amor y otros fenómenos concomitantes”.

⁷⁹² SCHELER, M., *ET*, p. 461.

querer, ni por ninguna acción o manera de vida (...) En esta *falta de condicionamiento* de los estados de valor extrapersonales y sus actos destaca el hecho de que esos sentimientos radican exclusivamente en la esencia valiosa de la persona *misma* y en su ser y valía, superiores a todos sus actos. Por ende, esos sentimientos son los únicos que pueden ser representados como no producidos por nuestra conducta, ni tampoco *merecidos*. Una y otra cosa se hallan en contradicción con la *esencia* de esos sentimientos»⁷⁹³.

Pues bien, esta clasificación de los estratos sentimentales le sirvió a Scheler para precisar la mencionada doctrina de Aristóteles acerca del placer y del dolor. Y es que el estímulo u obstáculo que el placer o el displacer, respectivamente, suponen para el organismo, se da únicamente en el nivel de los sentimientos vitales. No alcanza, por lo tanto, el estrato más profundo de los sentimientos anímicos ni, mucho menos, a la capa todavía más profunda constituida por los sentimientos puramente espirituales. Precisamente la función de estos últimos no tiene nada que ver con el placer o con el displacer, sino que consiste en revelar el perfeccionamiento o pérdida de valor de la persona anímico-espiritual⁷⁹⁴.

Así pues, las objeciones formuladas por Scheler a la doctrina aristotélica acerca del dolor fueron fundamentalmente tres: a) el sistema de atracción-repulsión en que el placer y el displacer consiste es relativo a un organismo

⁷⁹³ SCHELER, M., *ET*, pp. 462-463.

⁷⁹⁴ El placer no está condicionado orgánicamente de un modo necesario para Aristóteles, sino que sigue a la actualización de una facultad. En este sentido interpreta L. Polo que el hábito, como virtud o perfección intrínseca de las facultades superiores (voluntad e inteligencia), es superior a la facultad y a la operación; por el contrario el sentimiento no es superior siquiera a la operación. Desde una perspectiva aristotélica, los sentimientos son pasiones y ofrecen información sobre la conveniencia del objeto con la facultad. De ahí que L. Polo critique a Scheler por su pretensión de fundar la ética en la intuición sentimental de los valores en la medida en que los sentimientos no pueden usarse como criterios axiológico-éticos, sino solo como meros indicios (Cfr. POLO, L. (1984): *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, Pamplona, pp. 272-278).

concreto; b) el fomento o inhibición de la vida en realidad posee un carácter local y; c) la doctrina aristotélica no tiene en cuenta los estratos de profundidad de los sentimientos:

«Sin embargo, los sentimientos anímicos y los sentimientos espirituales no están en absoluto para indicar el fomento e inhibición de la “vida” que nosotros, humanos, compartimos en lo esencial con los animales superiores. Están, más bien, para darnos a conocer el perfeccionamiento y la autodegradación de nuestra *persona* espiritual-anímica, cuya determinación moral y orientación fundamental individual es independiente en sumo grado de nuestra vida animal. Esto vale sobre todo para los sentimientos religioso-metafísicos y para los sentimientos morales (por ejemplo, todos los sufrimientos de la conciencia moral)»⁷⁹⁵.

Para llevar a término un análisis adecuado del fenómeno del sufrimiento, Scheler englobó el concepto de sufrimiento en el concepto superior más formal y general de «sacrificio». El sufrimiento, en su sentido metafísico y formal, no es sino una vivencia del sacrificio de una parte por el todo y de lo menos valioso por lo más valioso. Según la propia ontología del sufrimiento, esto no conlleva sino el sacrificio o la entrega de un bien de orden inferior a favor de otro de orden superior. Así que Scheler concluye que, por verdadera que por principio sea la doctrina aristotélica citada, esta no puede dar debida cuenta del verdadero sentido del sufrimiento en el mundo:

«Sólo poniendo el hecho del dolor y del sufrimiento bajo la luz de la idea de *sacrificio* -como ha hecho por primera vez el cristianismo en el pensamiento del sufrimiento sacrificial de Dios mismo, nacido del amor y supliéndonos libremente, realizado en Cristo de modo históricamente más fuerte-, es quizá posible aproximarse a una teodicea del sufrimiento

⁷⁹⁵SCHELER, M., *SS*, p. 57.

más profunda»⁷⁹⁶.

Para Scheler, el sufrimiento no es sino el correlato subjetivo y anímico del sacrificio. Por «sacrificio»⁷⁹⁷ debe entenderse aquella tendencia por la que un bien de orden inferior es entregado a cambio de un bien de orden superior. Ahora bien, se debe distinguir entre «sacrificio» y «costo». En el sacrificio hay una definitiva supresión de bienes y placer de orden jerárquicamente distinto al del bien que se persigue. En cambio, sólo hay un cálculo en términos de «costo» cuando se realiza una aritmética de bienes y placeres pero sin incluir jerarquías objetivas: se prefiere el placer más duradero o un sufrimiento menor. Además, Scheler caracteriza al sufrimiento como sacrificio «por algo»⁷⁹⁸. Este «por algo» alude al sentido, pues el sufrimiento, el mal o el dolor como suceso objetivo es en sí mismo absurdo⁷⁹⁹. Aquí es donde reside el valor del sufrimiento: solo donde el bien sacrificado lo es por otro de rango jerárquico superior, el sufrimiento adquiere un sentido. De manera que, con la referencia a la jerarquía de los bienes esencial al sacrificio, vuelve a emerger de nuevo en la investigación scheleriana acerca del sufrimiento la herencia agustiniana expresada en la idea de un *ordo amoris* objetivo, es decir, de un orden en las cosas amadas. En este sentido, conocida es la doctrina por la cual el santo de Hipona distinguía tres clases de bienes: grandes, medios y pequeños. Mientras el cuerpo y las cosas materiales eran considerados el bien más pequeño, la libertad y las potencias del alma eran los bienes intermedios, por cuanto sin ellas no se puede vivir rectamente. Finalmente, es la virtud como *ordo amoris* el gran bien moral, ya que de ella no se puede abusar -al ser precisamente su función regular el uso de las cosas de las

⁷⁹⁶SCHELER, M., *SS*, p. 60.

⁷⁹⁷*Ibid.*

⁷⁹⁸SCHELER, M., *SS*, p. 61.

⁷⁹⁹ Así lo entiende también L. Polo, para quien el dolor humano es ininteligible, no cabe pensarlo por carecer de esencia (Cfr. POLO, L. (1996): *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, pp. 207-209).

que se puede abusar, como es la libertad-, por encima de la cual se encuentra Dios como Bien supremo y absoluto: Aquel de quien procede todo bien, al que deben estar ordenados todos los demás bienes. Así establece claramente San Agustín la idea de una jerarquía objetiva de bienes, idea que late en la doctrina scheleriana acerca del sufrimiento como sacrificio:

«Por consiguiente, las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; en cambio, las clases diversas de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, son los bienes más pequeños; y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios»⁸⁰⁰.

La noción de «sacrificio» le sirvió a Scheler, no solo para explicar el verdadero sentido del sufrimiento, sino también para vincular estrechamente entre sí la muerte natural y el dolor. Concebida la muerte natural como el sacrificio que ha de ofrecer el individuo por su propagación, así como para la conservación y acrecentamiento de la totalidad de la especie, el dolor puede entenderse como una «muerte en pequeño», en tanto que evidencia el sacrificio de una parte a favor de la totalidad del organismo. Por eso en todo dolor hay también una alusión a la muerte natural:

«Análogamente, el *dolor* es algo así como la “muerte en pequeño”: un sacrificio de la parte (o de su propio fomento vital) por la conservación de todo el organismo; y, a la vez, una alusión a la muerte. Lo que llamamos “dolor” es solo el “tomar conciencia” de la necesaria limitación e inhibición respecto al todo que una unidad vital (llámese célula, tejido, órgano, sistema orgánico) experimenta por estar incorporada como elemento que sirve a un todo organizado»⁸⁰¹.

⁸⁰⁰ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 191.

⁸⁰¹ SCHELER, M., *SS*, p. 64.

Pero no solamente entre muerte natural y dolor existe una vinculación estrecha en virtud del concepto de sacrificio. Quizás la ligazón más relevante es la que se da con el amor. Y es que también el amor y el dolor están relacionados íntima y necesariamente merced al elemento sacrificial que se encuentra presente en el amor. De tal forma que puede llegar a afirmarse que el amor es sacrificio, es decir, que la esencia del amor está configurada por el sacrificio:

«Todo amor es amor sacrificial; eco, en la conciencia, del sacrificio de una parte por un todo en transformación.

La primera enseñanza que nos proporciona la comprensión de esta relación y su necesidad es que *no se puede querer lo uno sin lo otro*: no el amor y la asociación (comunidad) sin la muerte y el dolor; no el perfeccionamiento y crecimiento de la vida sin el dolor y la muerte; no la dulzura del amor sin el sacrificio y su dolor»⁸⁰².

La esencia sacrificial del amor cabe observarla, no solo en una esfera puramente vital, sino sobre todo en la profundidad de la esencia espiritual de la persona, allí donde el sacrificio alcanza su forma suprema. Es precisamente en la profundidad del estrato espiritual personal donde dolor y placer dejan de ir separados, a diferencia de lo que ocurre en los estratos periféricos y superficiales del hombre, compenetrándose de modo muy significativo en el sacrificio espiritual amoroso:

«El sacrificio comprende ambas cosas: la *alegría* del amor y el *dolor* de la entrega de la vida por lo que se ama. El “sacrificio” era y es, en cierto sentido, *anterior* a la alegría y *anterior* al dolor, los cuales son sus irradiaciones y sus hijos (...) Esto es totalmente claro y evidente en la forma suprema del sacrificio: en el sacrificio amoroso, libre y espiritual,

⁸⁰² SCHELER, M., *SS*, p. 68.

viviéndose en el mismo acto la felicidad del amar y el dolor de la pérdida del bien entregado en el amor»⁸⁰³.

En definitiva, el dolor y el sufrimiento poseen un sentido más allá de la mera funcionalidad vital, íntimamente relacionado con el amor sacrificial. Sin él no sería posible el crecimiento y el desarrollo, no solo vital y a nivel de la especie, sino también espiritual y a nivel del individuo espiritual. Solo gracias al sufrimiento y al amor sacrificial la especie, la comunidad y la persona crecen y se desarrollan como un todo en cada una de sus dimensiones vital, anímica y espiritual⁸⁰⁴.

El amor no es solo sacrificio y dolor: también es alegría⁸⁰⁵. Lo que sucede es que el dolor y la alegría amorosa están de tal modo imbricados en la profundidad del estrato espiritual del hombre, que ambos se compenetran y contribuyen al crecimiento espiritual de la persona. De hecho, sin la presencia de la alegría no le sería posible alcanzar la felicidad ni la bondad al hombre. Este fue un aspecto destacado por Scheler en *Sobre la traición a la alegría* –opúsculo concebido por él como apéndice a *El sentido del sufrimiento*-. Su mismo título es un nuevo torpedo a la línea de flotación de la tan denostada por Scheler ética kantiana. Alude a una nueva crítica que Scheler dirige a Kant y su ideal del deber: la traición a la alegría es inaugurada por el imperativo categórico y su desprecio de la felicidad. La razón de la acerada crítica scheleriana es clara: la alegría no es sino un fenómeno concomitante e incluso fuente de toda vida

⁸⁰³ SCHELER, M., *SS*, p. 69.

⁸⁰⁴ Una dimensión del amor muy a tener en cuenta en lo relativo a la educación y los valores. El sacrificio y el esfuerzo es necesario para que se produzca el adecuado desarrollo de las capacidades en el alumno, extremos que en algunos casos la pedagogía contemporánea no ha sabido comprender y tratar adecuadamente.

⁸⁰⁵ L. Polo advierte que la alegría cristiana no consiste en un estado de ánimo eufórico o dulce, sino en un estado del ser que no se funda en nada que acontezca, en la fortuna o en la salud, sino en la misericordia de Dios que se manifiesta en Cristo y en cuya virtud el hombre vive en función de Él. Esta orientación hacia Jesucristo es el fundamento del animoso combate frente al dolor y del mantenimiento de la alegría cristiana, frente al desánimo a nivel psicológico y sus sombríos frutos en forma de pensamientos negativos a él asociados (Cfr. POLO, L., *Op. cit.*, p. 262).

buena, de modo que apuñalar la primera no es sino aniquilar esta última. Es decir, sin alegría no puede lograr el hombre el ser y el vivir buenos. O, dicho más llanamente: sin alegría no puede el hombre ser bueno:

«La alegría es *fuerza y necesario fenómeno concomitante* -no fin ni meta- de todo ser y vivir bueno y noble. Es tanto más "profunda" y tanto más indestructible por avatares exteriores, cuanto más *emerge* a modo de gracia desde nuestro yo central. Un deleite sensible "querido" es siempre ya signo y consecuencia de la *desdicha* de nuestros centros anímicos más profundos. Pero la alegría *es y sigue siendo* un factor esencial de todo ser y vivir *buenos*»⁸⁰⁶.

Una vez reconocido el sentido del sufrimiento y su relación esencial con el amor y la muerte, Scheler llevó a cabo una exposición de las por él consideradas principales doctrinas del sufrimiento. Dichas doctrinas, que constituyen auténticas técnicas acerca de cómo comportarse frente al dolor y el sufrimiento, poseen según Scheler su raíz en una determinada ética del sufrimiento y en una interpretación metafísica o religiosa del mismo. Hay que destacar que el filósofo alemán realizó dicha exposición para descartarlas finalmente, pues según él solo la doctrina cristiana del sufrimiento habría captado correctamente la esencia y sentido del sufrimiento:

«Ante todo, indicaré algunos *tipos principales* de tales *doctrinas del sufrimiento*. Si miramos a nuestro alrededor en la historia, avistamos muchos modos de *enfrentarse* al sufrimiento: divisamos el modo de la objetivación del sufrimiento y la resignación; el modo de la huida hedonista del sufrimiento; el modo del embotamiento ante el sufrimiento hasta la apatía; el modo de la lucha heroica y superación del sufrimiento; el modo de la represión del sufrimiento y de su negación ilusionista; el

⁸⁰⁶ SCHELER, M. (2010): "La traición a la alegría", en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, p.120 [1ª ed., *Vom Verrat der Freude* (1922)].

modo de la justificación concibiendo todo sufrimiento como sufrimiento de castigo; y, finalmente, el más maravilloso y sinuoso de los modos, el de la doctrina cristiana del sufrimiento: el modo del sufrimiento bienaventurado y de la redención del sufrimiento, que se realiza en el sufrimiento mismo, mediante el amor misericordioso de Dios: la “vía majestuosa de la Cruz”»⁸⁰⁷.

El primero de los tipos examinados por Scheler se muestra en la doctrina de Buda. El budismo quiere poner un punto y final al sufrimiento incesante de los upanisades brahmánicos tardíos, quienes enseñaban una migración sin fin de las almas a través de cuerpos distintos como castigo por los errores cometidos en una vida anterior. La manera de poner fin a dicha migración sin término consiste, según Buda, en despojarse de todo deseo individualizante, que pone su acento sobre los contenidos del mundo y lleva así al sufrimiento. El sufrimiento es esencial al mundo, de modo que el deseo que lleva a la realidad del mundo y que nace de la individualidad es el que ocasiona a su vez el sufrimiento humano. Por lo tanto, frente al cristianismo, el budismo no persigue la salvación de la persona individual sino todo lo contrario: despojarse de toda individualidad y de todo deseo para evitar así el sufrimiento. Así mismo, y también a diferencia del cristianismo, Buda enseña a no oponerse internamente al mal, a no ofrecer resistencia, evitando así desde dentro el sufrimiento de todos los males posibles. Y digo a diferencia del cristianismo porque, como Scheler⁸⁰⁸ señala citando como ejemplos la «santa ira» de Jesús frente a los cambistas del templo, la solicitud al Padre para que «pase de mí este cáliz» o el último grito de dolor en la Cruz, en Cristo sí se hallan muestras de resistencia activa al sufrimiento y al mal moral. Ahora bien, no debe confundirse la actitud del budismo frente al sufrimiento con una pura tolerancia pasiva al mismo. Siendo la esencia del mundo sufrimiento, lo que se pretende verdaderamente con la supresión del sufrimiento es la supresión del mundo. Eso no quiere decir poner la nada, entendida como no-ser, en lugar

⁸⁰⁷ SCHELER, M., *SS*, pp. 81-82.

⁸⁰⁸ Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 85.

del mundo. Más bien de lo que se trata es de poner el vacío de la nada, entendida como un no-existir y un no oponerse más de las cosas, allí donde antes se hallaban en el mundo:

«Por eso, para el “saber” *perfecto*, el completo tener-el-mundo-en-el-dominio-espiritual y la nada (o sea, el *Nirvana*) son, como resultado, correlatos estrictamente paralelos. Lo que Buda llama “saber” no es ni participación ni “imagen” ni “denominación” ni “ordenación y formación”. Es únicamente supresión del carácter existencial del mundo cortando el vínculo del deseo que nos ata al mundo [y que solo él hace *posible* la existencia de este]; es parar el juego y la disputa del existir y no existir de ese contenido mundano, justo presente o vinculable causalmente todavía con el lazo del “presente”, y con ello también es secundariamente supresión fundamental del *juicio* de existencia (como afirmación o negación de la existencia)»⁸⁰⁹.

En Spinoza⁸¹⁰ y en Goethe encuentra Scheler una parte de la técnica budista de supresión del sufrimiento mediante la objetivación de los afectos, entendidos como «pensamientos confusos» producto de una falta de actividad racional. El afecto debe ser disuelto por la actividad racional de clarificación y objetivación. Sin embargo, desde la perspectiva scheleriana, dicha técnica es

⁸⁰⁹ SCHELER, M., *SS*, pp. 97-98.

⁸¹⁰ Spinoza concebía la alegría y la tristeza como afectos, esto es, como pasiones del ánimo. Los afectos, en general, son vistos por él como ideas confusas que contribuyen a la potencia de actuar del alma, como sucede con la alegría, o bien la reducen conduciendo a la impotencia, como ocurre con la tristeza. De hecho, existirían tantas especies de alegría y tristeza como especies de objetos por los que el hombre es afectado. Por eso habría que explicar adecuadamente la naturaleza de cada pasión, clarificando el objeto por el que el hombre es afectado, con el fin de apartar aquellas ideas inadecuadas que impiden el correcto desenvolvimiento de la potencia de actuar: “La alegría y la tristeza y, en consecuencia, los afectos que de éstas se componen o de éstas se derivan, son pasiones. Ahora bien, nosotros padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas; y sólo padecemos en cuanto que las tenemos; esto es, sólo padecemos necesariamente en la medida en que imaginamos, o sea, en cuanto que somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza del cuerpo exterior. De ahí que la naturaleza de cada pasión debe ser necesariamente explicada de manera que en ella se exprese la naturaleza del objeto por el que somos afectado” (SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, 56).

desdeñada por partir del presupuesto teórico falso de concebir los sentimientos como pensamientos confusos. Más aún, en coherencia con su doctrina de los estratos de los sentimientos, Scheler⁸¹¹ observa muy acertadamente que no es la superación del sufrimiento la causa de la felicidad sino todo lo contrario: la superación del sufrimiento es consecuencia fáctica de una felicidad más profunda.

En la exposición de los principales tipos de doctrinas acerca del sufrimiento, Scheler también se ocupó de las respuestas dadas por la filosofía griega. En primer lugar se refirió a la huida del sufrimiento propia del hedonismo. Como representante de dicha doctrina, criticó especialmente a Aristipo⁸¹² -para quien lo relevante no era poseer riquezas, amigos o mujeres, sino sólo el placer que de ellas dimanaba-, pues la felicidad no se puede hacer depender nunca de un concepto egoísta de placer, ya que en realidad nace del amor como entrega libre, amorosa y activa al mundo y al ser amado. Es precisamente el olvido del propio yo y el perderse en el sujeto del amor recíproco la fuente más genuina de felicidad. Es el amor la fuente de la felicidad y de la alegría. Más aún, la doctrina de los estratos de los sentimientos sirve para afirmar, según Scheler, que la indiscriminada búsqueda de placeres superficiales lo que denota es una fractura y una infelicidad profunda, asentada en los niveles más íntimos de la persona. Y es que el sentimiento puede ser fuente, como fenómeno concomitante del querer, pero nunca su meta, puesto que la producibilidad de sentimientos solo puede lograrse en los niveles más periféricos y superficiales del placer sensible y dicha producibilidad disminuye a medida que se profundiza en los niveles más hondos del sentimiento.

También la actitud heroica del luchador frente al sufrimiento, la actitud antigua por antonomasia, que persigue acabar con las causas objetivas que lo producían saliendo al encuentro del sufrimiento y midiendo las fuerzas con él, constituye una doctrina del sufrimiento errada según Scheler: su eficacia es

⁸¹¹ Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 99.

⁸¹² Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 101.

limitada pues no puede aplicarse al sufrimiento más profundo del alma. Es a propósito de la crítica de dicha doctrina cuando el filósofo alemán cita expresamente a San Agustín para ilustrar su tesis⁸¹³. Por tratarse de una cita de carácter incidental y a título de ejemplo para corroborar su propio discurso, no puede afirmarse merced a ella una influencia directa de San Agustín en esta cuestión del sufrimiento. Pero en la medida en que el sufrimiento no se entiende sin el amor y el concepto de este en Scheler sí se halla íntimamente influido por el obispo de Hipona -como se ha tenido ocasión de estudiar a lo largo y ancho del presente trabajo-; así también por el reflejo de la doctrina del *ordo amoris* agustiniano en la doctrina scheleriana de los estratos sentimentales de la persona y en el concepto de sacrificio; así como por las referencias expresas que Scheler hace a la gracia y a la *cáritas* -amar todas las cosas en Dios-, como se verá un poco más adelante; amén de la asunción expresa de la doctrina cristiana del sufrimiento como mejor explicación de la esencia del mismo: por todas estas razones cabe apreciar también en el tratamiento de la cuestión del sufrimiento en Scheler una profunda huella agustiniana.

Cuando la actitud heroica ante el sufrimiento fracasa, aparece la ascesis del embotamiento, bien representada por Epícteto y su búsqueda de la ataraxia como estado anímico de ausencia de dolor y de tranquilidad espiritual. Sin embargo, esta doctrina también logra arrancar del espíritu humano las raíces de la alegría inferior y superior. La escuela estoica proporciona un método distinto del embotamiento -pero igual de desacertado- basado en la negación del sufrimiento lograda, bien mediante una suerte de justificación, bien mediante una especie de autosugestión que elimine la representación del sufrimiento y, con ella, el sufrimiento mismo.

En el *Antiguo Testamento*, interpreta Scheler, el sufrimiento adquiere un sentido de justificación. Ahora bien, aunque el sufrimiento es concebido de inicio como castigo de los pecados, sin embargo, en el *Libro de Job*, se alza una inquietante interpretación del justo sufriente: la de que Dios regala el sufrimiento

⁸¹³ Cfr. SCHELER, M., *SS*, p. 103-104.

a los que ama para purificarlos y prepararlos así para la entrada en la gloria celestial.

Pues bien, frente a todas estas doctrinas del sufrimiento, Scheler considera que la doctrina cristiana pone fin a todas las tergiversaciones antiguas acerca del sentido del sufrimiento:

«Visto desde las interpretaciones, medicinas, técnicas y anestésicas mediante las cuales el genio antiguo quería beberse completamente el mar del sufrimiento, la *doctrina cristiana del sufrimiento* provoca como un *cambio radical* y completo de la actitud hacia el sufrimiento»⁸¹⁴.

El sufrimiento es para la doctrina cristiana una realidad que actúa como medicina del espíritu. El sentido del sufrimiento enviado por Dios es el de servir de purificación por su amor misericordioso. Así que el concepto clave aquí es el de «purificación», que Scheler explica en un sentido muy preciso. El sufrimiento purifica porque coadyuva a la elevación de la mirada espiritual del hombre hacia los bienes espirituales de la vida, es decir, hacia los bienes de salvación que se le ofrecen por la gracia y redención de Cristo. Así pues, la doctrina cristiana del sufrimiento vincula esencialmente sufrimiento y amor. Y es que la unión a la Cruz se produce precisamente por amor -y no a la inversa-, de modo que es el amor el núcleo central de la doctrina cristiana del sufrimiento y la primera virtud de la que dependen el resto de virtudes pasivas de resignación, paciencia y humilde aceptación del sufrimiento:

«"Purificación"; pero ¿qué significa esta palabra? No significa, como lo ha entendido con frecuencia un falso y patológico deseo de sufrir, que por el mero sufrir se crezca moral o religiosamente; o incluso que la adición voluntaria de dolor y sufrimiento en la ascesis libere del cuerpo y acerque a Dios. Significa que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra mirada espiritual, cada vez más, a los bienes *centrales*

⁸¹⁴ SCHELER, M., *SS*, p. 107.

[espirituales] de la vida y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo»⁸¹⁵.

Pero quizás el núcleo más profundo de la doctrina cristiana y que lo pone en relación con la doctrina de los estratos sentimentales de Scheler es el «carácter de gracia» que poseen los sentimientos profundos de felicidad, inmunes al dolor en los estratos más superficiales de los sentimientos. Así que de la doctrina cristiana se desprende que el verdadero sentido del sufrimiento consiste en un «padecer dichoso», un padecer bienaventurado en la medida en que la felicidad al cristiano no le viene dada por el placer, sino por la enorme gracia de amar y sentirse amado por Dios. Más aun, Scheler sostiene que cuanto más profundos son los sentimientos de felicidad -esto es, cuando alcanzan el carácter de gracia-, más independientes son del querer y la intención, formando un poso permanente en el espíritu humano. De hecho, la desordenada búsqueda de honores, placeres o riquezas no son sino un síntoma de desdicha, de infelicidad e insatisfacción en el núcleo espiritual del hombre, que le lleva a producir por su voluntad un placer como sucedáneo de la felicidad verdadera. Esto es algo que el eudemonismo no acertó a vislumbrar, dada la unidimensionalidad en su concepción de los sentimientos del alma:

«No ve que únicamente la insatisfacción en un nivel más central del sentimiento (en último término, entonces, la *desdicha del núcleo más íntimo del hombre*) trae como consecuencia la tendencia de la *voluntad* a producir, en un nivel cada vez más próximo a la zona sensible y más externa, un sentimiento de placer como *sucedáneo* para la ausencia de felicidad interior; pero que, al revés, el hombre puede padecer dolor y sufrimiento en el nivel situado más en la periferia con tanta mayor facilidad y dicha, cuanto más satisfecho está en el nivel situado hacia el centro, es decir, cuanto más “bienaventurado” es [y más protegido en

⁸¹⁵ SCHELER, M., *SS*, p. 109.

Dios está]. No se da cuenta el eudemonismo que el hedonismo es ya una señal de desesperación»⁸¹⁶.

Así pues, el verdadero sentido del sufrimiento cristiano no consiste en cierto tipo de algofilia ni en una búsqueda sin más término del mismo. El sufrimiento purifica porque permite al hombre refugiarse en los estratos más profundos de sus sentimientos, hasta llegar al núcleo espiritual y más profundo donde habitan los auténticos sentimientos de felicidad regalados por Dios como gracia suya. Es decir, el sufrimiento permite al hombre hacerse más persona al entrar en contacto con el núcleo más íntimo y espiritual de su ser y, de esta manera, poder elevar su mirada hacia los bienes de salvación que Cristo le ha regalado. He aquí el profundo sentido agustiniano no declarado por Scheler en su interpretación de la doctrina del sufrimiento cristiano: el hombre mira hacia la intimidad de su espíritu y allí encuentra a Dios. El sufrimiento permite esa mirada hacia dentro y, por este motivo, sirve para acercar al hombre a Dios. Pero no por la presencia del sufrimiento mismo, sino más bien por la esencia del hombre y por su constitución en estratos de diversa profundidad. Por eso Scheler se muestra de acuerdo con la doctrina cristiana y la expone para corroborar su doctrina acerca de los estratos de los sentimientos. Sin embargo, la influencia agustiniana no afirmada expresamente late de nuevo de un modo tácito al colocar al amor cristiano en el centro del sentido del sufrimiento:

«El mismo amor que el cristiano vive según Dios y Cristo (en el sentido de “*omnia amare in Deo*”, “amar todas las cosas en Dios”), y que le conduce al sufrimiento y al sacrificio, es también la fuente de la bienaventuranza que le permite soportarlo alegremente. Y esa bienaventuranza del amar es cada vez más profunda y grande que lo que es el sufrimiento [del sacrificio] al que conduce el amor»⁸¹⁷.

⁸¹⁶ SCHELER, M., *SS*, pp. 112-113.

⁸¹⁷ SCHELER, M., *SS*, p. 114.

En efecto, este amor en sentido cristiano es el que permite sentirse bienaventurado y soportar alegremente el sufrimiento. Y para ilustrar esta tesis, se refiere Scheler al *omnia amare in Deo* sin citar expresamente a San Agustín, pese a tratarse de un principio netamente agustiniano. Sin embargo, curiosamente, la influencia agustiniana en la concepción de dicho amor sí es reconocida expresamente en otro lugar de su obra, al estudiar las relaciones entre amor y conocimiento:

«Es evidente que, cuando el amor pertenece a la *esencia* de Dios, y todo proceso religioso de salvación tiene su origen, no en la actividad espontánea del hombre, sino en el amor divino, el amor a Dios implicará siempre que con Dios se ama *simultáneamente a todos los hombres, y hasta todas las criaturas, un amare mundum in Deo*. “*Amor Dei et invicem in Deo*”, esta es la fórmula constante de San Agustín para la *indivisible unidad* de este acto»⁸¹⁸.

Recapitulando, para el cristianismo, el sufrimiento sirve para lograr una purificación espiritual y se relaciona con el amor a Dios en la medida en que se le invoca para soportarlo. El amor a Dios lleva a aceptar con paciencia el sufrimiento como medio de purificación, esto es, como medio para elevar la mirada espiritual a los bienes de salvación que Cristo ofrece. Así que, como observa Scheler, la fuerza para soportar el sufrimiento le viene al cristiano del amor a Dios. En este contexto, Scheler citó expresamente a San Agustín para explicar la diferencia entre la resistencia activa frente al dolor propia del héroe, de la resistencia pasiva propia del santo -esto es, de Jesús-, donde representa su papel el amor al sufrimiento como médico del alma enviado por Dios, criticando tanto el embotamiento de la sensibilidad como huida del sufrimiento que preconizaba el hedonismo, como la negación del mismo propia del estoicismo:

«San Agustín, en *La ciudad de Dios*, juzga correcta y profundamente

⁸¹⁸ SCHELER, M., AC, p. 31.

sobre el suicidio heroico de la deshonrada Lucrecia: “ruborízase de la torpeza ajena que en ella se ejecutó, aunque no con ella. Y, siendo mujer romana, ávida de gloria en demasía, receló que no se pensase que lo que había padecido con violencia en vida, lo padeciese con agrado si siguiera viviendo. En fe de lo cual pensó que, a los ojos de los hombres, a quienes no pudo demostrar su conciencia, debía aducir como testigo de su voluntad aquella pena”⁸¹⁹.

La referencia a la «gracia» también incide en el sentido agustiniano del análisis de Scheler. La gracia, según el filósofo alemán, permite soportar con felicidad todo sufrimiento como símbolo de la cruz, como bienaventuranza que se recibe por amor de Dios. De ahí que el sentido del sufrimiento cristiano consista en mover a un acercamiento de la persona a Dios. Y es que la fuerza para soportar el sufrimiento le brota al cristiano de la profunda felicidad que tiene como base el amor a Dios, y que le lleva a reconocerse como bienaventurado: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados»⁸²⁰. Así pues, es la bienaventuranza y la virtud de la esperanza la que hace al cristiano soportar el sufrimiento alegremente, algo muy distinto a la algofilia como gusto por el sufrimiento sin sentido:

«De hecho, al recibir el sufrimiento como un amigo, en la conciencia de que es un medio de purificación venido de las manos del amor misericordioso, está cada vez más firme y claramente seguro justo de

⁸¹⁹SCHELER, M., *SS*, pp. 103-104. En el pasaje citado por Scheler, San Agustín escribía, además, para distinguir el erróneo proceder de Lucrecia –se suicida tras ser violada por Sexto Tarquino, que se introduce en su habitación de noche, aprovechando la ausencia de Colatino, su marido- del recto proceder de las mujeres cristianas: “El hecho de darse muerte por ser víctima de un adúltero, sin ser adúltera, no es amor a la castidad, sino debilidad de la vergüenza (...). No fue este el proceder de las mujeres cristianas, que, a pesar de haber padecido situaciones semejantes, continúan viviendo (...). Tienen, ciertamente, en lo íntimo de su ser, la gloria de la castidad y el testimonio de su conciencia. Lo tienen a los ojos de Dios, y no buscan nada más. Les basta esto para un recto proceder, no sea que, al querer evitar sin justificación la herida de la sospecha humana, se desvíen de la autoridad de la ley divina” (SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, I, 19, 3)

⁸²⁰ *Mt*, 5, 5.

aquella bienaventuranza que le permite soportar el sufrimiento»⁸²¹.

L. Polo⁸²², a propósito de la exposición de su sentido cristiano, ha estudiado la dimensión teológica y práctico-cristiana del dolor. El dolor es un sentimiento, una afección que cumple una función: sirve de alerta ante el incorrecto funcionamiento a nivel bien físico, bien psíquico, bien espiritual. El dolor es un mecanismo de alarma que avisa de que algo en el hombre no funciona correctamente. Supone, por lo tanto, un sentimiento o una sensación, dependiendo del nivel en que se produzca la pérdida: bien de la salud física, bien de la salud psíquica, bien de la salud espiritual. Desde un punto de vista agustiniano, el dolor se identifica con el mal físico: implica, por tanto, un no-ser y, en este sentido, puede considerarse, como hace Polo, «ininteligible» el dolor. Desde una perspectiva fenomenológica, el dolor sí posee un sentido que Scheler patentizó perspicuamente en su análisis: un sentido trascendente consistente en abrir las puertas de la intimidad espiritual para acceder a Dios.

El dolor es, como patentizó Scheler, desde un punto de vista espiritual camino de acercamiento a Dios por amor, vía de acceso a la divinidad a través de la comprensión de la pasión y muerte de Cristo. El hombre se realiza en la medida en que completa actos con sentido, es decir, actos que suponen la realización de su ser como *imago Dei*. Y Cristo es precisamente el modelo cuyo seguimiento se hace indispensable para que el hombre desarrolle toda su esencia y realice todo su ser. Más aún, en el cristianismo se da la inseparabilidad entre la Cruz y la Resurrección. Esta es la dimensión teológica del dolor cristiano que le otorga todo su sentido, según L. Polo, en la medida en que muestra al hombre en su radical condición, como ser que vive para Dios y no para el mundo⁸²³. Por lo tanto, en una dimensión práctica, la actitud cristiana ante el dolor debe estar

⁸²¹SCHELER, M., *SS*, p. 114.

⁸²² Cfr. POLO, L., *Op. cit.*, pp. 207-264.

⁸²³ Cfr. POLO, L., *Op. cit.*, p. 257.

guiada por la fe y, en general, por las virtudes sobrenaturales y naturales, es especial por la esperanza y la fortaleza:

«Así pues, el primer deber ante el dolor es la lucidez. Hay distintas clases de dolores, o si se prefiere, hay que saber en qué casos y de qué modo puede uno entregarse al dolor para vivirlo y en cuales otros es menester conservar la calma y la independencia. El hombre que sucumbiera indiscriminadamente al primer embate del sufrimiento, quedando sumido en la agitación o en el pesimismo, no sabría aprovecharlo en cristiano. El complejo de víctima, el “ahogarse en un vaso de agua”, el dar una importancia primaria al dolor sentido, de tal modo que, en lugar de mirarlo desde la fe, el dolor tiña por completo nuestros estados de ánimo y determine una visión del mundo; todo esto es una ilegítima abdicación de nuestro armazón sobrenatural. Nuestra fe tiene que vencer al mundo y a sus dolores. La alegría no puede perderse porque está fundada en la irrupción de Dios en nuestra vida»⁸²⁴.

El sentido cristiano del sufrimiento, que Scheler asume explícitamente, así como el «rigorismo»⁸²⁵ imputado de modo recurrente a la ética kantiana -aceradamente criticada por el filósofo muniqués en lo referente también al tratamiento de la felicidad y la alegría, como se vio con anterioridad-, me permiten concluir con el establecimiento de una comparación entre Scheler y Kant, por un lado, con respecto al *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*, por otro. En efecto, a mi juicio Scheler representaría respecto a Kant una evolución semejante a la que supuso el *Nuevo* respecto al *Antiguo Testamento*. Así, Kant, con su ética basada en la centralidad del concepto del deber, no haría sino recoger, con el tamiz de la influencia luterana, la tradición bíblica expresada en la Ley de Moisés. Scheler, por su parte, con su ética material de los valores y la centralidad del concepto de amor -directamente influido por San Agustín-, reflejaría la

⁸²⁴ POLO, L., *Op. cit.*, pp. 261-262.

⁸²⁵ SCHELER, M., *ET*, p. 322.

tradición inaugurada por Cristo como superación de la ley mosaica y expresada por San Juan evangelista:

«Porque la Ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo»⁸²⁶.

La centralidad del concepto de amor en Scheler permite catalogar su pensamiento como una auténtica Filosofía del amor. Un amor que no se agota en su función espiritual de descubrimiento de los valores, sino que, como muestra la investigación realizada en el presente epígrafe, fue también caracterizado esencialmente por Scheler como amor sacrificial. El amor no es solo un movimiento espiritual que hace a la persona lúcida respecto a los valores, es decir, no solo es una herramienta gnoseológica *sui generis* para alcanzar la verdad ética. Es también sacrificio, y, desde esta perspectiva, el filósofo muniqués supo interpretar y asimilar la enseñanza y el mensaje de Jesucristo incorporándola a su propio pensamiento y superando así el rigorismo kantiano: no hay amor sin sacrificio, no hay bienaventuranza sin cruz, no hay auténtica felicidad sin sufrimiento. Y es que el sufrimiento permite al hombre concentrarse en los estratos más profundos y espirituales de su ser, allí donde habita Dios. De modo que la referencia implícita a la intimidad del espíritu humano como camino de acceso a Dios, vuelve a poner en la pista de la huella agustiniana que hay impresa en el tratamiento del fenómeno del sufrimiento en Scheler.

⁸²⁶ *Jn*, 1, 17.

4. El fenómeno de la muerte

La dificultad a la hora de afrontar filosóficamente la cuestión de la muerte aparece desde sus inicios como un problema de teoría del conocimiento. En primer término, como patentiza U. Ferrer⁸²⁷ interpretando a L. Polo, se debe descartar la consideración de la muerte como objeto. La pregunta por el «qué hay más allá de la muerte» es en realidad un pseudoproblema: no «hay» la muerte como algo mundanalmente circunscrito ni, por lo tanto, como un algo que pueda ser objeto pensado. En segundo lugar, si la muerte no es un objeto, habrá que investigar entonces si constituye un hecho y de qué tipo. Parece evidente que la muerte es un «hecho», pero dada la polisemia del concepto, debe afinarse su significación en un sentido muy preciso: el de que el cuerpo propio no aparece al pensar, que está por debajo del límite de los objetos, pero sin embargo sin el cuerpo el pensar no es posible en tanto que objetivo. Desde esta perspectiva, el cuerpo ejerce de límite mental, poniendo coto al pensamiento como «no-pensamiento» que subyace al mismo. Es tremendamente ilustrativo a tal efecto el ejemplo tomado de E. Stein: yo me sé fatigado cuando el cuerpo ya lo está, sin asistir al fatigarse del cuerpo, sino advirtiéndolo una vez la fatiga ya se ha producido. Esta circunstancia permite establecer un símil. Y es que el enigma de la muerte corre paralelo al enigma del propio cuerpo como límite mental. Resulta indudable que con la muerte tiene lugar la completa desaparición del hombre de carne y hueso y, con su dimensión corporal, también la del mundo, la historia y la cultura como ámbitos corpóreos de actuación. De esta forma, la muerte se incardina en el propio ser del hombre, más allá de la consideración como un mero hecho: ser persona es saberse finito y ser mortal.

La pregunta que asalta entonces es la siguiente: ¿quiere eso decir que con la muerte desaparece también todo ámbito de actuación personal y toda persona? Para contestar a esta cuestión, U. Ferrer recurre a los conceptos polianos de

⁸²⁷ FERRER, U. (2010): “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana*, nº 30, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, pp. 2-10.

«libertad nativa» y «libertad de destinación». Si la libertad nativa hace referencia al *novum* absolutamente original que la libertad conlleva -en tanto que posee un origen *ex nihilo*- y a la aceptación de la situación encontrada, la libertad de destinación se concibe como su prolongación en la donación que busca aceptación por parte de quien la recibe. De manera que, una vez producida la desaparición de la configuración cultural y práctica de la vida humana, desaparece así mismo el margen para una libertad nativa. Sin embargo, no sucede lo mismo con la libertad de destinación; no tiene por qué suprimirse la conciencia de haber tenido un comienzo y la de saberse destinado:

«Entregarse al Origen que es mi destinación es un acto de libertad ya cumplido antes de morir y en vista del morir, pero no se ve que tenga que desaparecer post mortem -lo cual frustraría sus actos previos de libertad-, sino que más bien halla su coronación en la aceptación por el Ser originario del propio don, y esta aceptación es lo que permite a la criatura humana la renovación continuada de su donación libre»⁸²⁸.

La libertad de destinación, en suma, muestra la característica trascendencia de la persona humana allende su corporeidad, y sugiere la referencia a un Ser que la posibilita. Hay que recordar que Scheler, en este sentido, sitúa como una de las notas esenciales de la persona precisamente la trascendencia y la tendencia a Dios: el hombre no es sino la «X» que busca a Dios⁸²⁹. Quedaría, entonces, por plantear como última y definitiva cuestión ¿qué tratamiento concreto recibe el problema de la muerte de la persona en el pensamiento scheleriano?

En una primera aproximación, hay que destacar que Scheler es coherente con su concepción de la persona. Si la persona se caracteriza esencialmente por la trascendencia y por la referencia a Dios, no debe extrañar que Scheler admita la

⁸²⁸ FERRER, U., *Op. cit.*, p. 10.

⁸²⁹ Cfr. SCHELER, M., *AIH*, p. 56. Ver también el epígrafe 1 del presente capítulo: “La relación de la persona humana con Dios”.

posibilidad de supervivencia del espíritu humano. Con un indudable eco agustiniano, el filósofo muniqués admite que, dada la inmersión del hombre en un mundo caído y tendencialmente abocado a la nada, es precisa la ayuda divina para vencer dicho movimiento de caída incontenible:

«La victoria de 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 (...) Únicamente si el espíritu del hombre recibiera de Dios raudales de energía siempre nueva, podría invertirse ese movimiento»⁸³⁰.

Así pues, solo es posible vencer en la lucha entre lo viviente y lo muerto si se abre una vía distinta a la lucha con lo muerto. Según Scheler esta vía existe: la vía de la espiritualización de la vida por elevación sobre las fuerzas y elementos inferiores. Lo que sucede es que esta vía no es posible desde las fuerzas del espíritu humano por sí mismo. Se requiere que el espíritu del hombre reciba de Dios su gracia, «raudales de energía siempre nueva», para invertir el movimiento tendencial del mundo hacia la nada.

El tratamiento exhaustivo de la cuestión de la muerte de la persona fue llevado a cabo por Scheler, no tanto en *De lo eterno en el hombre*, como primordialmente en *Muerte y supervivencia*⁸³¹. Para J. F. Sellés⁸³², la clave de esta última obra es la inmortalidad, y la originalidad del enfoque scheleriano radica en el planteamiento de la cuestión: no se trataría tanto de pensar en la muerte en general, como de pensar cada uno en su propia muerte⁸³³. Hay que destacar que también desde el planteamiento scheleriano el pensamiento de la

⁸³⁰ SCHELER, M., *EH*, p. 190 (la cursiva es mía).

⁸³¹ SCHELER, M. (2001): *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Tod und Fortleben* (1933)] (en adelante *MS*).

⁸³² Cfr. SELLÉS, J.F. (2009): *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico (216), Universidad de Navarra, p. 187.

⁸³³ L. Polo habla del “sentido subjetivo de la muerte” para referirse a la muerte, no en general, sino que en tanto que pertenece a “mi vida” como acontecimiento biográfico futuro (Cfr. POLO, L. (1991): *Quien es el hombre*, Rialp, Madrid, pp. 203-207).

propia muerte es inobjetivable, no puede abstraerse, pues inobjetivables son la persona y sus fenómenos. Así pues, el fenómeno de la propia muerte debe ser analizado de modo intuitivo y personal. Y es que, lejos de expulsar a la muerte de los límites de la vida, como excusa para no pensar en ella, Scheler⁸³⁴ hizo notar que ésta se puede considerar un fenómeno de la propia vida. La persona vive su propia muerte, de ahí que, más que pensada, deba ser experimentada por ella con el fin de obtener el correspondiente conocimiento intuitivo.

El filósofo alemán arranca analizando las razones del naufragio de la creencia en la supervivencia de la persona, característica de su época –y, por qué no decirlo, también de la actual-, criticando dos ideas fundamentales. En un primer orden, Scheler no está de acuerdo con la idea de que la ciencia o la ilustración intelectual puedan destruir, por refutación, las creencias religiosas. Antes bien, las religiones se ubican en un concreto modo de vida, de forma que nacen, se desarrollan, decaen y mueren en la totalidad de un determinado marco histórico. Es más, del análisis filosófico scheleriano se desprende que los mismos fines y métodos científicos estarían influidos de manera directa por la religión imperante en una época histórica determinada:

«En los últimos siglos vemos dentro de la civilización occidental vacilar cada vez más *la creencia en la inmortalidad*. ¿A qué se debe esto? Para muchos, a lo que llaman el "progreso de la ciencia". Pero la ciencia puede ser el sepulturero, no el morbo moral de la fe religiosa. Las religiones nacen, crecen y mueren; *no se demuestran ni refutan*»⁸³⁵.

J. F. Sellés no cree, sin embargo, que la escisión entre el conocimiento natural y la fe que Scheler propugna sea del todo correcta. Frente a Scheler, y aun concediéndole que es verdad que la fe se pierde por una falta de ejercicio, apunta un argumento incuestionable. Y es que el pensamiento en las cuestiones clave de

⁸³⁴ Cfr. SCHELER, M., *MS*, p. 49.

⁸³⁵ SCHELER, M., *MS*, p. 11.

la humanidad, una de las cuales es la de la inmortalidad del alma, contribuye al desarrollo y nacimiento de la fe:

«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, la 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.)»⁸³⁶.

En un segundo orden, el filósofo alemán tampoco compartió la idea de que la mente, psique o espíritu humano se redujera al cerebro. Es decir, según Scheler, la totalidad de la vida anímica no depende de un modo tal de los procesos orgánicos y del sistema nervioso, que la destrucción del cerebro acarree la desaparición de todo proceso psíquico⁸³⁷. En efecto, la creencia en la supervivencia se basa en la distinción e independencia entre los actos espirituales y los procesos fisiológicos; es decir, en que los hechos psíquicos observables son esencialmente diferentes de los actos espirituales propios de la persona:

«La persona se comporta respecto de la totalidad de sus fenómenos corporales y de los procesos psíquicos concomitantes (dados en forma objetiva a la percepción interna), como el pianista respecto al piano y como el sentido de sus actos (en tanto que composición ejecutada) respecto del piano»⁸³⁸.

⁸³⁶ SELLÉS, J.F., *Op. cit.*, p. 188.

⁸³⁷ También la libertad, como propiedad de la voluntad humana y que permite una independencia respecto a los requerimientos biológicos y psicológicos del hombre, pone en la pista de la separación entre el plano espiritual y biológico del hombre, y conduce al plano de la espiritualidad de la persona.

⁸³⁸ SCHELER, M., *MS*, p. 58.

Pero las últimas razones del naufragio de la creencia en la inmortalidad hay que buscarlas en el modo en que el hombre moderno intuye y experimenta su propia vida o muerte. Según el perspicuo análisis de Scheler, la razón es ciertamente paradójica: el hombre moderno no hace mucho caso de la cuestión de la supervivencia porque, en realidad, niega el núcleo esencial de la muerte. Y es que, coherentemente con el método fenomenológico, la investigación del fenómeno no se reduce a los datos sensoriales, sino que hay un sentido más allá. Scheler busca un sentido y una esencia del fenómeno que trasciende el puro dato sensorial dado en las vivencias:

«El hombre moderno no cree en la supervivencia y en una superación de la muerte por ella, tan sólo y en la medida en que no vive “en vista de la muerte”; o, dicho más apuradamente, en la medida en que por su modo de vida y por la clase de sus ocupaciones expelle de la zona clara de su conciencia, hasta dejarlo reducido a un puro juicio de que “sabemos que hemos de morir”, el hecho actual e intuitivamente presente a aquella de la certeza de la muerte»⁸³⁹.

Scheler distinguió dos modos de represión de la idea intuitiva, no inductiva -aunque no viese a ningún semejante morir, el hombre sabría de ella- de la muerte. En primer término, su tratamiento como fenómeno general y normal de la naturaleza humana, posee una indudable utilidad vital. Sólo alejando la idea de la muerte de la zona de conciencia clara, surge en cada una de las acciones útiles del hombre la «seriedad» en su ejecución, su importancia y significado. En definitiva, la represión general de la idea de la muerte por ese impulso vital hace posible la «frivolidad metafísica», aquel falso sosiego y jovialidad ante la gravedad e importancia del pensamiento de la muerte:

«Si tuviésemos siempre presente la muerte y el corto tiempo que vamos a

⁸³⁹SCHELER, M., *MS*, p. 16.

morar aquí, no tomaríamos de seguro tan acalorada e importantemente - cosa desde luego grotescamente eficaz para un espectador objetivo, por ejemplo, divino- los asuntos del día, nuestro trabajo, nuestras ocupaciones terrenas y con ello todo lo que sirve para la conservación y desenvolvimiento de nuestra vida individual»⁸⁴⁰.

En segundo lugar, Scheler subrayó, como característica del moderno hombre occidental de Europa, que la muerte sobreviene para él como una catástrofe y no como el necesario cumplimiento de un sentido de la vida. De ahí que la muerte reprimida se convierta, no sólo en un presente hecho invisible, sino como algo no existente. Nadie quiere saber y sentir que tiene que morir su propia muerte de modo honrado y consciente. La muerte como fenómeno se expulsa del reino de la vida. En este sentido, resulta altamente representativo el aforismo wittgensteiniano recogido en el *Tractatus*:

«La muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna»⁸⁴¹.

Esta nueva actitud interna ante la muerte se fundamenta en ciertos impulsos motores característicos del hombre moderno, que ha enterrado la intuición de la muerte y ya no vive con vistas a ella. Estos motores son, según Scheler, fundamentalmente tres. El primero de ellos consiste en convertir el «pensar» en «calcular». El hombre moderno calcula su muerte y pierde así su visión esencial. Puesto que no se puede calcular con valores, se destierra del reino de lo real todo aquello que no proporciona la seguridad y garantía de lo calculable, considerándolo irreal, subjetivo o arbitrario. El segundo de los motores mencionados consiste, según Scheler, en hacer del trabajo y de la ganancia los impulsos propios del hombre moderno de modo infinito. Puesto que ya no se consideran faenas propias de las necesidades vitales, las conexiones

⁸⁴⁰ SCHELER, M., *MS*, pp. 34-35.

⁸⁴¹ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.4311.

esenciales dejan de importarle en la medida en que no suponen ganancia alguna en la esfera de la dominación del mundo. El interés de dominio se hace así esencial al hombre moderno y la mercancía se convierte en un medio de canje para el dinero, no el dinero en un medio de canje para la cualidad de la mercancía⁸⁴². El impulso del trabajo y la ganancia sin fin tiene como correlato y valor moral el del «progreso». Esto lleva, según Scheler, al progreso sin sentido, un progreso en el que el progresar mismo se ha convertido en su propio sinsentido. Finalmente, el tercero de los motores característicos de la actitud del hombre moderno frente a la muerte consiste en la imposición de una interpretación mecanicista del mundo, del alma y del Estado.

Partiendo de la experiencia fundamental de que la persona espiritual, en cada uno de sus actos –tales como percibir, recordar, querer, sentir, o esperar-, trasciende los límites de su cuerpo, Scheler constata que el conjunto de los contenidos de dichos actos es siempre mayor que el conjunto de sus respectivos estados corporales –por ejemplo, la riqueza del acto visual va más allá del conjunto de sensaciones concomitantes, refiriéndose al elemento del sentido-. Se trata del fenómeno de «remanencia» que hay en todo acto espiritual propio de la persona respecto a toda referencia biológica, física o psicológica. Así resulta que hay todo un exceso del espíritu sobre la vida sobre el cual se extiende la idea de supervivencia de la persona humana:

«En la experiencia inmediata del “remanente” de todos los actos espirituales de la persona y de la esencia de todo “acto espiritual” - respecto de sus estados corporales y de la esencia “estado corporal”, y, en el acto de morir, en la experiencia de este remanente de la persona respecto de su unidad corpórea, en todo esto es en lo que se encuentra el dato intuitivo esencial que llena la idea de la supervivencia»⁸⁴³.

Scheler distinguió claramente el problema de la «inmortalidad del alma»,

⁸⁴²Cfr. SCHELER, M., *MS*, p. 38.

⁸⁴³ SCHELER, M., *MS*, p. 67.

indemostrable según él por tratarse de un hecho negativo, de la perduración y «supervivencia de la personalidad espíritu-corporal». Aunque según el filósofo alemán ésta se convierte, al final, en una cuestión de pura creencia, se trata de una creencia coherente con la investigación de la propia esencia de la persona espiritual como unidad más allá de los procesos orgánicos asociados al cuerpo humano. Por eso, la creencia en la supervivencia de la persona se desprende de la propia esencia de la persona espiritual.

En este sentido, Scheler desmontó alguno de los típicos argumentos en contra de la idea de una supervivencia de la persona a la muerte. Así, por ejemplo, la invisibilidad de la persona tras la muerte no es un argumento en contra de la supervivencia de la misma, pues también es invisible la persona espiritual cuando se expresa. En realidad, en ningún momento la persona es vista por los sentidos corporales. Así pues, la falta de experiencia ulterior no es una razón suficiente para negar la supervivencia de la persona:

«El que fenómenos de expresión desaparezcan después de la muerte es una razón tan sólo para que yo no pueda entender ya a la persona; pero no una razón para suponer que no exista»⁸⁴⁴.

No se debe olvidar que para Scheler la persona es espíritu. Tiene un cuerpo y un alma, pero no es su cuerpo y su alma. La persona no se puede ver porque no es de naturaleza sensible sino espiritual: acto de ser personal. Lo que se puede recibir sensoperceptivamente son las manifestaciones corporales de la persona, pero no su intimidad que las vivifica. Así que, del hecho de que desaparezcan las manifestaciones corporales de la persona no se puede concluir que desaparece también la persona misma, ya que lo inferior no da razón de lo superior, sino a la inversa.

Scheler se preguntó qué es lo esencial de la persona cuando el cuerpo deja de existir en el acto de morir. La respuesta que ofreció el filósofo alemán es bien

⁸⁴⁴SCHELER, M., *MS*, p. 51.

sencilla y está en íntima conexión con su concepción antropológica. Si una de las características de los actos de la persona era su trascendencia respecto a los estados corporales del hombre, la muerte como fenómeno físico no tiene por qué suponer un cambio esencial en ello. Así que tan trascendentes son los actos de la persona respecto a su cuerpo durante su vida que una vez acaecida la muerte:

«A la esencia de la persona pertenece exactamente lo mismo que lo que le pertenecía cuando el hombre vivía -por tanto, nada nuevo-, a saber: así como durante la vida "trascendían" sus actos de sus estados corporales, así también ahora trascienden de la destrucción de su cuerpo»⁸⁴⁵.

Es decir, en el acto de morir la persona tiene la misma vivencia que tenía durante la vida para sus actos y sus contenidos: la independencia de su ser respecto de su cuerpo. La persona se vive a sí misma como sobreviviendo todavía y es en ese remanente o exceso del espíritu sobre la vida donde alcanza la supervivencia de la persona.

En cuanto al modo concreto en que sea ésta, es algo que Scheler confiesa desconocer. Sabe que, siendo una evidencia esencial el que a una persona pertenezca un cuerpo, en la perduración de la persona espiritual debe corresponderle también un cuerpo, aunque inmediata y provisionalmente se separe de él. Esto supone la admisión como válida de la doctrina cristiana de la resurrección de la carne, y que al final reconozca que el problema de la supervivencia de la persona se resuelve en una cuestión de creencia. Una creencia, eso sí, apoyada filosófica y antropológicamente:

«El que la persona exista después de la muerte es pura creencia, y toda pregunta referente al cómo una injustificada e irreverente curiosidad. Es cuestión de creencia y no de visión»⁸⁴⁶.

⁸⁴⁵SCHELER, M., *MS*, p. 66.

⁸⁴⁶SCHELER, M., *MS*, p. 70.

Scheler concluyó afirmando que la inmortalidad de la persona solo se puede defender en términos de probabilidad, pues no resulta demostrable. Por eso prefiere hablar de «supervivencia», antes que de «inmortalidad». Puesto que el conocimiento del fenómeno de la muerte es puramente experiencial, vivencial, intuitivo, éste debe considerarse no sólo indemostrable, sino, más aún, como supuesto de toda ulterior demostración:

«No se pregunta cómo puede demostrarse la “inmortalidad”, o cómo puede justificarse la creencia en ella. “Demostrarla” -a estilo del siglo XVIII- *no* es posible. Pero, como en muchas cuestiones filosóficas, es también muy problemático si tiene *sentido* hablar aquí de una demostración, si es algo que tiene que ser probado. *Todo* lo que se admite fundado en la experiencia inmediata es *eo ipso* indemostrable y un *supuesto* necesario de toda posible demostración. Además, “ser inmortal” es algo negativo, y, por tanto, algo que no es susceptible de demostración. Por eso hablamos explícitamente de *perduración* y *supervivencia* de la persona, y no de su llamada inmortalidad»⁸⁴⁷.

Sin embargo, para J.F. Sellés⁸⁴⁸ la tesis scheleriana no es correcta puesto que la inmortalidad sí que se puede demostrar racionalmente. De hecho, como el mismo advierte y reconstruye, Scheler sí recurrió a uno de las pruebas clásicas para demostrar la inmortalidad del alma: la que parte de la inmaterialidad de sus facultades -aunque Scheler no habla propiamente de tales- a través de la inmaterialidad de sus actos y operaciones inmanentes. A su vez, la inmaterialidad de dichos actos se prueba por la de los objetos a que se refieren, como sucede con las ideas o los objetos pensados, respecto a los actos de pensar. Puesto que las ideas son universales y nada de lo físico es de esa índole, se sigue que los actos de la inteligencia por los que se conocen dichos objetos tendrán que ser también

⁸⁴⁷ SCHELER, M., *MS*, pp. 49-50.

⁸⁴⁸ Cfr. SELLÉS, J.F., *Op. cit.*, p. 187, nota 2.

inmateriales. Así pues, la inteligencia -y la voluntad, podría añadirse, como potencia superior junto a la anterior- debe ser también inmaterial, como inmaterial debe ser también el alma humana en el que inhiere dicha potencia. Y de la inmaterialidad de las potencias se sigue la espiritualidad de la persona a quien pertenecen. Como lo inmaterial es intemporal y eterno, de ahí se concluye que también el alma, como espíritu humano debe ser inmortal:

«Las leyes que rigen el sentido y la conexión objetiva de mis afirmaciones, su diferencia en verdaderas y falsas, no es algo que se sigue de ninguna posible ley esencial de la vida, ni de las reglas de la biología científica. Es verdad que en estos actos yo trasciendo de todo lo que es aún relativo a la vida, y puedo decir que en tales actos mi espíritu toca a un dominio, a una esfera de unidades de sentido intemporales y eternas»⁸⁴⁹.

Precisamente en la afirmación de la nota esencial de «eternidad» en la verdad -al no depender de las leyes físicas, biológicas o psicológicas-, J. F. Sellés⁸⁵⁰ observa una clara herencia agustiniana materializada en el argumento de las verdades eternas, una de las pruebas que el santo de Hipona adujo para demostrar la inmortalidad del alma:

«porque tras notar que la verdad no depende de lo sensible espacio-temporal, Scheler supone que ésta es *eterna*, y esto recuerda al

⁸⁴⁹ SCHELER, M., *MS*, pp. 54-55.

⁸⁵⁰ La idea de que la verdad no depende de lo físico, de lo psíquico o de lo biológico, de que los actos espirituales son de una naturaleza completamente distinta de los hechos psíquicos observables, traduce además, según J.F. Sellés, una influencia husserliana. Así puede observarse en pasajes en los que Scheler defiende esta idea: “Esta doctrina de la "eternidad del espíritu", que dice, por tanto, que con nuestros actos espirituales tocamos con la *región del sentido*, una región que muchos piensan que existe también ante la mirada divina, sólo puede ser negada por un positivismo y un biologismo que desconoce las cosas más elementales” (SCHELER, M., *MS*, p. 57).

argumento del obispo de Hipona para demostrar la inmortalidad del alma: el de *las verdades eternas*»⁸⁵¹.

No es significativo el hecho de que Scheler no recurriese a la cita expresa de San Agustín en el transcurso de su razonamiento acerca de la doctrina de la supervivencia personal. Ya que, sin embargo, la huella agustiniana se deja sentir –como en tantas otras ocasiones– de un modo patente en el desarrollo de su exposición. Hasta tal punto cabe establecer la influencia de San Agustín en esta cuestión, que resulta cuando menos curioso constatar que, entre la bibliografía recomendada para la obra de San Agustín, *La inmortalidad del alma*, figure como uno de los estudios la obra de Scheler, *Muerte y supervivencia*⁸⁵².

Y es que el lenguaje empleado por Scheler recuerda inevitablemente el argumento agustiniano de las verdades eternas: el alma humana es inmortal en la medida en que es sujeto de un atributo inmortal como es la verdad. Porque, como afirma San Agustín, la verdad es eterna, no puede morir⁸⁵³. Aunque pereciese el mundo, sería verdad afirmar que ha perecido. Incluso si la propia verdad pereciera, sería verdad decir que ha perecido. Por esas razones, la verdad subsiste en cualquier caso; no puede morir; es eterna:

«- Si dura siempre este mundo, ¿será verdad que siempre durará? -
¿Quién puede dudar de eso? - Y si no durare, ¿será igualmente verdad
que no durará? –No tengo que oponer nada. –Y si el mundo ha de
perecer, después de su ruina, ¿no será verdad que ha perecido? (...). –
Todo te lo concedo. –Y de esto, ¿qué te parece? ¿Puede existir algo
verdadero sin que exista la verdad? – De ningún modo. –Luego la verdad

⁸⁵¹ SELLÉS, J.F., *Op. cit.*, p. 190.

⁸⁵² En la versión, introducción y notas de L. Cilleruelo recogida en SAN AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, O.C., vol. XXXIX, BAC, Madrid, 1988, p. 11.

⁸⁵³ Según E. Forment, las especulaciones de Agustín acerca de la muerte se basan, tanto en su doctrina de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma, como en su doctrina antropológica eudemonista, de modo que la ordenación del hombre al bien se dirige en último término al Bien Supremo, Dios, Aquél que no puede morir ni se puede perder (Cfr. FORMENT, E. (1994): “Filosofía de la muerte, según san Agustín”, en *AUGUSTINUS*, 39, Madrid, pp. 229-230).

subsistirá, aunque se aniquile el mundo. – No puedo negarlo. – Y si pereciera la verdad, ¿no sería verdad que ella ha perecido? –Me parece legítima la consecuencia. (...) – Luego de ningún modo puede morir la verdad»⁸⁵⁴.

El conocido argumento agustiniano a favor de la eternidad de la verdad fue considerado por A. Millán-Puelles un argumento deficiente: no tiene sentido afirmar que perecida la verdad, sería verdad decir que la verdad ha perecido, porque en ese caso no podría haber nada que fuera efectivamente verdadero, como tampoco cabría decir que nada es falso –al desaparecer la verdad como su término contrario-, sino que no habría ninguna verdad, ni siquiera la de que la verdad ha perecido⁸⁵⁵. Incurriría San Agustín, en este argumento, en una petición de principio. Quizás por ese motivo Scheler no reproduce exactamente el mismo, pero recoge la idea de eternidad de las leyes que rigen el sentido y las conexiones objetivas de las afirmaciones, fundamentalmente la diferencia entre verdaderas y falsas.

Una vez ha quedado sentado que la verdad es eterna, la segunda parte del argumento es similar en Scheler y en San Agustín: siendo la razón el órgano de la verdad, y estando aquella unida inseparablemente al alma, ésta no puede ser esencialmente distinta del objeto al que la razón se dirige, de modo que el alma tiene que ser también inmortal. En el decurso de sus razonamientos, el propio San Agustín formula una objeción a la tesis de que el alma posee esencialmente la verdad: mientras la verdad es eterna e inmutable, el alma humana no lo es. Sin embargo, el santo de Hipona resuelve el problema señalando que las mutaciones que sufre el alma humana no poseen un carácter esencial:

«Pues bien: ninguna de las alteraciones que aquejan al alma, ya mediante el cuerpo, ya en ella misma, obligan al alma a dejar de ser alma. Aparte de que no es pequeño problema averiguar si alguna de tales alteraciones

⁸⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, II, 2, 2.

⁸⁵⁵ MILLÁN-PUELLES, A. (2008): *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, p. 180.

se produce real y directamente en ella, es decir, siendo ella misma la causa. Por ende, tales modificaciones ni son de temer en sí mismas ni se oponen a nuestro razonamiento»⁸⁵⁶.

T. Alesanco⁸⁵⁷ ha objetado a la tesis agustiniana de la inmortalidad del alma basada en la posesión esencial de la verdad el hecho de que, en realidad, el argumento prueba demasiado, puesto que la eternidad no se refiere solamente a la idea de no tener un término o fin, sino también a la de no tener un principio o comienzo. Pero, a mi juicio, es posible salvar el argumento si se interpreta de otro modo el concepto de «eternidad». Desde una perspectiva scheleriana, la eternidad no significa tanto temporalidad ilimitada –sin comienzo, ni final- como «supratemporalidad», esto es, independencia respecto a la constitución psico-física del hombre sujeto a la dimensión cósmica espacio-temporal. Este sentido de eternidad se desprende de la esencia del auténtico acto espiritual de amor según Scheler, descrito por él como *sub specie quadam æterni*:

«Si, pues, hallamos que en la experiencia fáctica no se cumple aquella conexión del amor personal con la duración, y que llega un tiempo en que “ya no amamos” a esa persona, cuidamos entonces de decir a este respecto: “me he engañado, no amaba a esa persona; era, por ejemplo, tan sólo una comunidad de intereses lo que tomé por amor”; o bien; “me engañé, soñé la persona real (y su valor)”. Pues pertenece a la esencia del auténtico acto de amor el ser *sub specie quadam æterni*»⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, V, 9.

⁸⁵⁷ ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, p. 188.

⁸⁵⁸ SCHELER, M., *ET*, p. 157. En concreto, mi interpretación de la eternidad en Scheler como supratemporalidad o independencia respecto a la constitución psico-física del hombre, la extraigo un poco más adelante a propósito de la caracterización de los valores superiores como valores eternos, independientes de la constitución empírica de sus depositarios: “Los valores superiores son, al mismo tiempo, valores “eternos”. Y esto es independiente por completo del “embotamiento” empírico para su percepción o cosas parecidas, que pertenecen tan sólo a los depositarios concretos de ese percibir” (SCHELER, M., *ET*, p. 158).

Ya no sólo la eternidad de la verdad, sino la eternidad del acto de amor, nos indican la auténtica naturaleza espiritual de la persona, llamada a la eternidad. Incluso se podría completar la prueba a la supervivencia de la persona con la mención al carácter *sub specie quadam æterni* del acto de amor, que posibilita a su vez la percepción de los valores superiores, considerados por el filósofo muniqués como «eternos». Análogamente al argumento de la eternidad de la verdad cabría añadir el de la eternidad del amor, concluyendo que, si el espíritu personal no participara de esa misma condición eterna –interpretando la eternidad como supratemporalidad o intemporalidad–, no sería posible la realización por él de dicho acto de amor ni la consiguiente percepción de los valores superiores como valores eternos. Por consiguiente, la muerte, como suceso natural inscrito en el decurso espacio-temporal, quedaría fuera del ámbito espiritual como ámbito de eternidad. Ahora bien, podría objetarse también que mi interpretación no casa bien con el carácter finito de la persona humana, atribuido por Scheler frente a la infinitud de la Persona divina. Es aquí donde nuevamente se pone de relieve la debilidad de la argumentación racional a favor de la inmortalidad del alma o de la supervivencia de la persona⁸⁵⁹. Por ese motivo, para arrojar luz sobre la cuestión de la supervivencia de la persona, debo acudir a las fuentes teológicas para dar adecuada respuesta a esta dificultad que se presenta por la aparente diferencia abismal existente entre la naturaleza infinita de Dios y la naturaleza finita del hombre.

⁸⁵⁹ A. Nygren y K. Barth llegaron a afirmar desde la Teología la nulidad radical del hombre en el acto de amar verdadero, entendido como *Ágape*. Frente al *eros*, el *Ágape* es un tipo de amor desinteresado, sin razón ni causa, que nada recibe y está dispuesto a darlo todo, de carácter creador y espontáneo. Dada la indigencia constitutiva del hombre, que le hace capaz de desarrollar por sí únicamente el *eros* –el amor interesado, causal, determinado por la necesidad de posesión de un objeto–, la conclusión de A. Nygren es tajante: el auténtico sujeto del amor cristiano interpretado de ese modo no puede ser el hombre, sino el mismo Dios. El hombre no sería más que el conducto a través del cual se transmitiría el amor de Dios. Sin embargo, como destaca J. Pieper, la tesis radical de A. Nygren, secundada por K. Barth, desconoce la auténtica experiencia del acto de amor: si el hombre es en algún momento verdaderamente sujeto y persona es en el acto de la inclinación amorosa. El carácter sobrenatural del amor no es obstáculo para que sea el propio hombre quien ame. Ése es precisamente el sentido cristiano de la creación del hombre *imago Dei*, un ser verdaderamente capaz de amar (Cfr. PIEPER, J. (1980): *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, pp. 481-492).

J. Ratzinger ha destacado, frente a toda fundamentación de la inmortalidad del hombre de modo substancialístico -a partir de la indivisibilidad de la sustancia espiritual-, el «carácter dialógico de la inmortalidad» desde un punto de vista cristiano. La inmortalidad, no ya del alma, sino del hombre en su integridad -frente a todo dualismo-, no descansa de por sí en las propiedades esenciales de una sustancia espiritual, sino en el diálogo y la mano tendida entre la persona humana y su Salvador. El problema de la inmortalidad del hombre no corresponde, desde un punto de vista cristiano, al ámbito especulativo, sino que se resuelve en el ámbito práctico. La inmortalidad no depende de la razón sino del corazón del hombre creado *imago Dei* -como ser capaz de amar-, que con afecto sincero y amoroso transita por el puente tendido, por la gracia del Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, entre el abismo de su naturaleza personal finita y la eternidad de la naturaleza personal de Dios, Quien lo acoge con el amor de un Padre:

«la contemplación de Dios, en la que consiste la vida, la alcanza no la especulación del pensamiento, sino la pureza del corazón sencillo, la fe y el amor, que se confían a la mano del Señor»⁸⁶⁰.

La inmortalidad del hombre resulta del encuentro personal y amoroso con Dios. Ésta es la gran aportación del cristianismo a la historia universal. La Filosofía ha sido así ampliamente superada. La razón ha sucumbido al amor. No es el entendimiento lo más sublime en el hombre, sino su capacidad de amar. En eso se muestra que es hijo adoptivo de Dios, así cobra sentido su creación *imago Dei*. Porque sólo amando de verdad el hombre es persona, y sólo siendo persona atraviesa, con la ayuda de Dios, la puerta de la eternidad.

No sería demasiado aventurado suponer que el propio San Agustín era consciente de las limitaciones de la argumentación racional para obtener una

⁸⁶⁰ RATZINGER, J. (1992): *Escatología*, Herder, Barcelona, p. 146.

prueba de la inmortalidad del alma. En *Las Retracciones*⁸⁶¹, cuando escribe acerca de su opúsculo *La inmortalidad del alma*, el santo de Hipona se muestra ciertamente contrariado de que el mismo pudiera llegar a publicarse por la complicación y oscuridad de sus raciocinios, amén de que, por estar escrito poco tiempo después del retiro de Casiciaco, la influencia neoplatónica está todavía muy marcada y no se ha sintetizado aún con el mensaje evangélico, resultando muchas de sus afirmaciones temerarias. Así que San Agustín sostuvo, en otro lugar, la misma idea que Scheler va a recoger siglos más tarde en *Muerte y supervivencia*: que la seguridad en la inmortalidad del alma humana –o en la supervivencia de la persona, utilizando terminología scheleriana-, sólo puede alcanzarse por medio de la fe, no del razonamiento:

«Pero, si existe la fe que alienta en aquellos a quienes Jesús dio poder de ser hijos de Dios, entonces no hay problema.

Entre los que se afanaron por resolver estas cuestiones apoyados en argumentos de humana razón, sólo muy pocos (...) llegaron a descubrir las pruebas de la inmortalidad del alma sola. Mas al no poder encontrar para ella una felicidad perenne, es decir, verdadera, afirmaron que aun después de su ventura gustada tornaba el alma de nuevo a las miserias de esta vida.

Pero incluso entre los que sintieron sonrojo de esta sentencia y creyeron que el alma, purificada y separada del cuerpo, había de ser colocada en la bienandanza eternal, se encuentran acerca de la eternidad del mundo tales errores, que vienen a contradecir su sentir acerca del alma»⁸⁶².

Y es que, para el creyente, los argumentos racionales acerca de la inmortalidad del alma resultan superfluos, del mismo modo que para el no creyente dichos argumentos serían a todas luces insuficientes, de cara a garantizar la vida ultramundana y la felicidad eterna. La Filosofía ofrece indicios

⁸⁶¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Las Retracciones*, I, 5.

⁸⁶² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, XIII, 9, 12.

que ponen en la pista al hombre acerca de cuál es el camino que le espera tras la muerte. Pero ella, por sí misma y por pura imposibilidad metodológica, no puede ofrecer una respuesta plenamente satisfactoria al problema de la inmortalidad del alma o de la supervivencia de la persona humana. La Filosofía pone a las puertas del camino, pero entonces hay que penetrar en el campo de la Teología revelada para investigar sobre lo que puede haber más allá de la muerte. Aunque incluso llamando a las puertas de la Religión, el fenómeno de la muerte continúa siendo un misterio para la persona humana en la medida en que, en última instancia, el auténtico misterio continúa siendo también la vida.

CONCLUSIÓN

1. Una profunda huella agustiniana en Scheler

En su proyecto de recuperar el auténtico sentido de la filosofía cristiana, Scheler citó a San Agustín y su doctrina del amor para poner la piedra angular: el principio de la primacía del amor sobre el conocimiento. Así, la primacía del amor no sólo se erigió en el carácter distintivo de la ética agustiniana, según la interpretación expresa del propio Scheler, sino que fue elevada por el filósofo muniqués a principio fundamental de su propio sistema. Porque la tesis agustiniana del primado del amor, en su interpretación scheleriana, posee no sólo consecuencias teológicas sino también ecos relativos a la psicología y a la teoría del conocimiento. Scheler descubrió en San Agustín el genial iniciador de la tesis de la importancia de los actos de amor en el origen de todos los actos intelectuales, es decir: el amor como condición previa al conocimiento.

Así mismo, en la descripción esencial del sentido del movimiento cristiano del amor, Scheler citó explícitamente a San Agustín para explicar el cambio que el cristianismo supuso respecto a la concepción antigua del amor como «apetito».

Frente al emotivismo del *eros*, el amor cristiano supone el carácter disposicional del *ágape*, de modo que lo que define el amor no es lo que recibe el amado, sino la libertad y la plenitud que experimenta el amante en el acto de desprenderse, produciéndose así un acrecentamiento del valor espiritual en el que ama. Más aún, es la concepción cristiana del amor, tematizada por San Agustín, la que respeta según el filósofo alemán la auténtica esencia del amor. Porque no se debe fomentar el bienestar como fin, al contrario de lo que sostienen ciertas formas de socialismo y de utilitarismo, sino únicamente como medio para el amor, considerado la raíz de todas las virtudes por Scheler con base en Agustín: «

(el amor como raíz de todas las virtudes debe entenderse) En el sentido del dicho agustiniano: *Ama et fac, quod vis*»⁸⁶³.

La coincidencia de Scheler con Agustín no es completa en aquellas ocasiones en las que el fenomenólogo muniqués cita al santo de Hipona. En algunas ocasiones asume de modo expreso solo parcialmente la verdad esencial contenida en las doctrinas del Doctor de la gracia. En otras ocasiones, Scheler se separa explícitamente del pensamiento agustiniano como en lo relativo a la doctrina de la predestinación de los santos. Sin embargo, aquí la crítica scheleriana del pensamiento agustiniano partió, como se tuvo ocasión de ver, de una interpretación defectuosa. Un caso semejante se expuso con el reconocimiento expreso -pero parcial- de Scheler a San Agustín como uno de los pocos pensadores que fueron capaces de no caer en la trampa de la dicotomía razón-sensibilidad: el filósofo alemán imputó al de Hipona una presunta falta de desarrollo de una teoría propia basada en la superación de dicha dicotomía, lo cual he tenido ocasión de mostrar que no es del todo correcto. Evidentemente, en Scheler también se observan desarrollos absolutamente originales donde el paralelismo con Agustín es ciertamente difícil. Tal es lo que ocurre con la doctrina scheleriana de la conciencia moral.

Por el contrario, es posible seguir la huella de Agustín en Scheler en la idea subyacente a la percepción axiológica como integración de amor, conocimiento y valores, esto es, que la vida moral es originariamente cuestión de sentimiento y no de razón. Scheler recoge la idea agustiniana de que el punto de partida de la vida moral del hombre arranca de un acto espiritual de amor. Porque, y he aquí la originalidad scheleriana, los valores solo se perciben si se viven, y solo se viven si hay amor. Es en la centralidad del papel del amor en la percepción axiológica, donde se aprecia otra profunda huella agustiniana en el pensamiento de Scheler.

La influencia agustiniana en Scheler no siempre es reconocida conscientemente por el filósofo muniqués. Así sucedió con la estructura tripartita

⁸⁶³ SCHELER, M., *ICA*, p. 168, nota 5. La aclaración entre paréntesis es mía.

del hombre como compuesto de espíritu –persona-, alma –yo psíquico-, y cuerpo, que no constituye un descubrimiento original de Scheler, sino se encuentra apuntada ya en el obispo de Hipona, como tuve ocasión de mostrar. San Agustín fue pionero en el desarrollo de la noción de persona en el pensamiento cristiano, infundiéndole su propio sentido y adquiriendo un sentido de interioridad, de vuelta hacia sí. No obstante, no puede equipararse sin más el concepto antropológico agustiniano con el scheleriano. El uso por San Agustín del concepto de persona se llevó a cabo en un sentido similar al de «sustancia», e incluso al de «cosa», de modo que la unidad de cuerpo y alma no se explicaba de un modo meramente instrumental, sino que cuerpo y alma eran constitutivos esenciales del hombre. Por el contrario, la opinión de Scheler en este aspecto es diametralmente opuesta: la relación entre el yo psíquico o alma, por un lado, y el cuerpo, por otro, con el espíritu o persona, no puede ser nunca de unidad esencial sino de pertenencia. Ahora bien, salvada esta particularidad de la teoría de la persona de Scheler, se percibe un eco agustiniano implícito en la concepción scheleriana de la persona como espíritu: el hombre interior de San Agustín, impulsado por el amor, no sería sino la persona en la concepción scheleriana.

Además del descubrimiento de referencias explícitas al Doctor de la gracia, bien para asumir, bien para separarse de una determinada tesis, así como de influencias tácitas del santo de Hipona en Scheler, la presente investigación permite también intentar corregir una determinada problemática suscitada por Scheler acudiendo a Agustín. En efecto, el intento scheleriano de fundar una ética en el concepto material de valor trajo serios problemas a la hora de dar cuenta de ciertos fenómenos morales de importancia capital, tales como el deber o la libertad. El resultado de sobredimensionar el concepto de valor fue el debilitamiento de la voluntad y del concepto normativo de obligación. San Agustín, a diferencia de Scheler, fue capaz de aglutinar los elementos de la voluntad, la inteligencia y el amor, integrándolos en el concepto de ley eterna, y confiriendo así un soporte normativo a toda manifestación moral del hombre: por

la buena voluntad, por el amor y por su inteligencia, los hombres viven sumisos a la ley eterna y, por su cumplimiento, pueden conquistar la felicidad.

Lo anterior no debe llevar a pensar que la influencia agustiniana en Scheler es residual, o que la interpretación scheleriana del pensamiento de San Agustín es predominantemente defectuosa. Muy al contrario, el filósofo alemán tomó explícitamente de San Agustín, interpretándolos correctamente, no solo el principio de la primacía del amor o el concepto de amor cristiano –amén de otras expresiones típicamente agustinianas, como la de *ordo amoris*–, constituidos en puntos de partida de una filosofía cristiana libre de presupuestos intelectualistas, sino también la doctrina de la iluminación agustiniana, excluyendo todo vestigio de ontologismo, como vía interior de acceso a través del contacto inmediato del espíritu humano con Dios. Scheler se encuentra muy próximo a San Agustín, para quien la naturaleza íntima de Dios continuaba siendo un enigma para la razón o inteligencia humana. La «teología negativa» defendida por el obispo de Hipona para el conocimiento de Dios fue considerada por Scheler el «fundamento de toda teología positiva»⁸⁶⁴, por la imposibilidad racional de aprehender toda su esencia. Expresamente, el filósofo alemán confió en el método fenomenológico, como la mirada limpia de condicionamientos culturales que capta el fundamento esencial de toda existencia, para mostrar la verdad de la tesis agustiniana de la vía interior como contacto inmediato del espíritu humano con Dios⁸⁶⁵.

La idea agustiniana de que no se descubre a Dios a partir del mundo sino, al revés, se descubre la esencia del mundo e incluso de uno mismo a partir de Dios, *in lumine Dei*, es recurrente en Scheler. Así, se repite la cita expresa a Agustín cuando el fenomenólogo alemán estudia el fenómeno del arrepentimiento, cuando no se asumen expresamente nociones típicamente agustinianas, como las de naturaleza «caída» o «gracia». En el caso del estudio

⁸⁶⁴ Cfr. SCHELER, M., *EH*, p. 111.

⁸⁶⁵ Cfr. SCHELER, M., *EH*, p. 12.

scheleriano del fenómeno del sufrimiento, la referencia a San Agustín es tácita, al citar de nuevo la idea agustiniana de *amare mundum in Deo* sin mencionar al obispo de Hipona. Nuevamente aquí hay una referencia expresa al elemento agustiniano de la «gracia» como mecanismo que permite soportar el sufrimiento humano, con el acercamiento interior del hombre a Dios.

En el fondo, Scheler recogió como herencia agustiniana la gran aportación del cristianismo a la historia universal: que la Filosofía ha sido ampliamente superada porque la razón ha sucumbido al amor. No es el entendimiento lo más sublime en el ser humano, sino que su capacidad de amar es lo que le hace persona. El propio San Agustín era consciente de las limitaciones de la argumentación racional para obtener, por ejemplo, una prueba de la inmortalidad del alma. Así que San Agustín sostuvo la misma idea que Scheler desarrolló siglos más tarde: que la seguridad en la inmortalidad del alma humana –o en la supervivencia de la persona, utilizando terminología scheleriana-, sólo puede alcanzarse por medio de la fe y del amor a Dios.

2. Hacia una «ética del amor»

Una de las grandes aportaciones de la axiología consiste en subrayar que los valores no son contenidos abstractos únicamente susceptibles de una aproximación teórica. Más bien los valores son vividos desde la intimidad espiritual de la persona, de manera que son puestos en práctica no tanto como obediencia consciente a unas normas abstractas, sino como vivencias emocionales que llevan a obrar con un sentido. Quizás el ser humano no pueda alcanzar una verdad absoluta. Quizás la persona humana no pueda saber a ciencia cierta si algo es verdad. Pero sí puede saber que algo es mentira. Y a base de ir descubriendo mentiras, el ser humano avanza hacia la verdad. Toda ética que no esté basada o, cuando menos, no incluya un tratamiento adecuado de las emociones, no es una ética que de razón suficiente del fenómeno moral. Toda ética que se apoye estrictamente en la razón desconoce la esencia característica de la persona: su ser-amor.

El amor es el constituyente esencial del espíritu personal. Esto abre a una consideración metafísica más profunda. La pregunta por el ser ha recibido la contestación más honda: el ser es amor. Por eso, cuando la persona ama, «es» y, a la inversa, el odio aleja a la persona del ser. Por otro lado, presentando el amor un aspecto de eternidad⁸⁶⁶, y siendo la muerte un fenómeno propio de la caducidad, no es de extrañar que el espíritu personal, constituido de amor, sea así mismo inmortal en cuanto eterno, esto es, intemporal en cuanto supratemporal - no sujeto al tiempo, no sujeto a caducidad.

Ahora bien, eso no quiere decir que la ética deba de ser subjetivista. El otro gran descubrimiento de la ética fenomenológica consiste en la constatación de los diversos estratos o niveles de profundidad en los sentimientos del ser humano. El amor no pertenece al nivel biológico, ni tampoco al nivel psíquico. El amor es un fenómeno radicalmente diferente a otras emociones al estar localizado en el nivel espiritual del ser humano. Por eso no es un fenómeno

⁸⁶⁶ Cfr. SCHELER, M., *ET*, p. 157.

simplemente subjetivo: va mucho más allá de la psicología y, por supuesto, mucho más allá de la biología.

Al principio de la tesis declaraba mi voluntad de investigar en busca de una verdad eterna. Al final del trabajo descarto que esa verdad pueda venir configurada enteramente por parámetros únicamente intelectualistas, al menos en cuanto a la Filosofía moral se refiere. Eso sí, aunque el hombre no pueda alcanzar racionalmente una verdad permanente, dadas las limitaciones y la finitud del entendimiento humano, sí se puede conocer con certeza la mentira. Así es como avanza la verdad moral, descubriendo mentiras⁸⁶⁷ y errores morales⁸⁶⁸, dejándolos en evidencia y a la vista de todo aquel que no esté incapacitado para verlos. Porque hay otro tipo de verdad humana aun más auténtica y más radical que la verdad racional. Es la verdad de su corazón, la verdad que habita en el interior más profundo de su espíritu. Esa verdad moral no se descubre tan fácilmente como la mentira, pero una vez alcanzada permanece siempre en el amor. Así es como puedo concluir el trabajo defendiendo una verdad permanente: la verdad moral de la persona, que es su amor. Porque el amor es la verdad eterna.

«Todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente»⁸⁶⁹, escribía San Agustín. Éste debe ser el principio de toda educación en valores: la detección del *ordo amoris* y la *Gesinnung* del discente, para enmarcar en ella eficazmente toda acción educativa dirigida a la transmisión de contenidos. Y qué mejor estrategia

⁸⁶⁷ La mentira, a diferencia del error, posee un matiz moral: dice mentira quien, teniendo una cosa en la mente, expresa otra distinta con entera voluntad (SAN AGUSTÍN, *Sobre la mentira*, III, 3; IV, 4).

⁸⁶⁸ En *Contra la mentira*, Agustín parte del *lex tua, veritas!* (la ley del Señor es la verdad), para condenar la mentira por ir contra la ley de Dios. Como reza el título del capítulo VI de la citada obra, “El fin no justifica los medios”, sino que se debe buscar la verdad con veracidad o espíritu sincero: “Pero lo que no me convence es que hayamos de recurrir a la mentira para sacar a éstos de sus escondrijos: Nuestro único cuidado y empaño al buscarlos ha de ser ponerlos al descubierto y poder enseñarles la verdad, o al menos convencerlos de su *error* e impedir que sigan dañando a otros” (*Contra la mentira*, I, 1).

⁸⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2.

que fomentar el conocimiento de la teoría de los valores y de la «ética del amor» para que el propio discente adquiriera consciencia de sus preferencias para orientarse decididamente a ellas.

La «ética del amor» no es solo una ética de los valores. La ética de los valores pretende fundamentar la ética en la noción de valor, pero se ha visto que esto es problemático. Todo acto moral está sometido a normas, no a valores, que, como ha quedado dicho, no pueden fundamentar una Ética. De lo contrario, desaparecería el carácter fundamental de la obligación moral y la norma y, en definitiva, desaparecería la auténtica libertad. Porque la libertad (moral) de la voluntad descansa sobre la verdad del conocimiento, en la búsqueda del bien, no solo en el valor. Es ahí donde surge la obligación, porque se debe perseguir el bien, aunque pueda no hacerse. Y es ahí donde aparece la libertad, manifestada en el cumplimiento voluntario de una norma que, a su vez, debe ser presentada como verdad para ser captada por el conocimiento moral.

La ética de los valores de Scheler es, desde el punto de vista de la huella agustiniana, una «ética del amor». El concepto de amor scheleriano, notablemente influido por San Agustín, se convierte así en el primer criterio de moralidad: una acción es moral si respeta el orden del amor u *ordo amoris*. No solo eso, sino que las dificultades con que se encuentra la pretendida fundamentación axiológica de la Ética, desaparecen o, cuando menos, se atenúan, si se sustituye el concepto de valor por el concepto de amor. Y es que el concepto de amor, como se desprende de la propia doctrina scheleriana, está relacionado no solamente con la percepción emocional de los valores, sino también con el concepto de sacrificio. El amor sacrificial, tematizado por Scheler, supone la referencia del amor no tanto al valor, como directamente al bien. Dada la enorme influencia ejercida por San Agustín en la concepción del amor, asumida expresamente por Scheler en su exposición del amor cristiano -como atestiguan las frecuentes referencias explícitas del filósofo muniqués en este sentido-, no resulta exagerado denominar el periodo central del pensamiento scheleriano, el más fructífero, objeto de esta investigación, como «periodo agustiniano».

Así que el estudio de la influencia agustiniana en Scheler ha permitido llegar al concepto primordialmente fundante de la Ética, más allá del valor: el concepto de amor. Por eso, una posterior labor investigadora debe partir del estudio del amor como criterio de moralidad y fundamento de la Ética. Scheler destacó la independencia de la Ética respecto a criterios racionalistas; la inoperancia de la razón práctica para percibir emocionalmente la materia de la Ética. Recogiendo un eco pascaliano, influido a su vez por Agustín, Scheler subrayó que la Ética posee una «lógica» propia que no depende originariamente de la razón, sino del «corazón». Todo ello sin perjuicio de que una ulterior actividad intelectual coadyuve a la acción moral y a la reflexión ética. Porque hay una verdad última, una verdad eterna en Ética que todavía no ha sido suficientemente tematizada. Y esa verdad eterna es el amor.

BIBLIOGRAFÍA

(citada)

A. Obras de Scheler

SCHELER, M. (1960): “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, pp. 37-71 [1ª ed., *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914)].

SCHELER, M. (1960): “Fenomenología y metafísica de la libertad”, en *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, pp. 7-36 [1ª ed., *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-1914)].

SCHELER, M. (1960): *Amor y conocimiento*, Editorial Sur, Buenos Aires [1ª ed., "Liebe und Erkenntnis", en *Krieg und Aufbau* (1916)] (existe una edición del año 2010 en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 11-48).

SCHELER, M. (1961): *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires [1ª ed., *Vorbilder und Führer* (1933)].

SCHELER, M. (1993): *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid [1ª ed., “Über Ressentiment und moralisches Werturteil”, en *Zeitschrift für Pathopsychologie*, I/ 2, 3 (1912)].

SCHELER, M. (1996): *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid [1ª ed., en *Schriften aus dem nachlass, band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre* (1933)].

SCHELER, M. (2001): *Ética*, Caparrós, Madrid [1ª ed., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913)].

SCHELER, M. (2001): *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Tod und Fortleben* (1933)].

SCHELER, M. (2003): “Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico”, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica,

- Barcelona, pp. 153-201 [1ª ed. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917)].
- SCHELER, M. (2003): *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires [1ª ed., *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, (1928)].
- SCHELER, M. (2003): *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca [1ª ed., *Die idole der selbsterkenntnis* (1912)].
- SCHELER, M. (2004): *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca [1ª ed., *Über Scham und Schamgefühl* (1933)].
- SCHELER, M. (2005): *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca [1ª ed., *Wesen und formen der sympathie* (1923)].
- SCHELER, M. (2007): *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Reue und Wiedergeburt* (1916), en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*].
- SCHELER, M. (2007): *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Vom Ewigen im Menschen* (1921)].
- SCHELER, M. (2010): “El sentido del sufrimiento”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 49-114 [1ª ed., *Vom Sinn des leides* (1916), 2ª ed. en *Moralia* (1923)].
- SCHELER, M. (2010): “La idea cristiana del amor y el mundo actual”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 151-232 [1ª ed., *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917)].
- SCHELER, M. (2010): “La traición a la alegría”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 115-120 [1ª ed., *Vom Verrat der Freude* (1922)].
- SCHELER, M. (2010): “Modelos y líderes”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 233-269 [*Vorbilder und Führer* (1933)].
- SCHELER, M. (2010): “Rehabilitación de la virtud”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, pp. 121-150 [1ª ed., *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913)]

B. Obras de otros fenomenólogos

HARTMANN, N. (1965): *Ontología I. Fundamentos*, FCE, México [1ª ed., *Zur Grundlegung der Ontologie* (1934)].

HILDEBRAND, D. (1983): *Ética*, Encuentro, Madrid [1ª ed., *Ethik* (1953)].

HILDEBRAND, D. (1998): *La esencia del amor*, EUNSA, Navarra [1ª ed., *Das Wesen der Liebe* (1971)].

HILDEBRAND, D. (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid [1ª ed., *Sittlichkeit und ethische werterkenntnis* (1922)].

HUSSERL, E. (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México [1ª ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913)].

HUSSERL, E. (1976): *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., *Logische Untersuchungen* (1900-1901)].

HUSSERL, E. (2002): *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona [1ª ed., *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937)].

HUSSERL, E., (1969): *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires [1ª ed., "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos* (1911/1)].

HUSSERL, E., (1979): *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid [1ª ed., *Cartesianische meditationen* (1931)].

STEIN, E. (1994): *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de cultura económica, México [1ª ed., *Endliches und Ewiges Sein* (1936)]

STEIN, E. (2003): *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid [1ª ed., *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/1933)].

STEIN, E. (2004): *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid [1ª ed., *Zum Problem der Einfühlung* (1917)].

C. Obras de San Agustín de Hipona

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1969): *Comentario literal al Génesis*, en *O. C.*, vol. XV, BAC, Madrid [*De Genesi ad litteram libri duodecim* (401-415)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA: *Comentarios a los Salmos*, en *O. C.*, vol. XIX (1964), XX (1965), XXI (1966), XXII (1967), BAC, Madrid [*Enarrationes in Psalmos* (392-418)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2005): *Confesiones*, en *O. C.*, vol. II, BAC, Madrid [*Confessionum libri tredecim* (398-400)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2009): *Contra académicos*, en *O. C.*, vol. III, BAC, Madrid [*De Academicis libri tres* (386)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2007): *Contra la mentira*, en *O. C.*, vol. XII, BAC, Madrid [*Adversus mendacium liber unus* (420)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1971): *El don de la perseverancia*, en *O. C.*, vol. VI, BAC, Madrid [*De dono perseverantiae* (428-429)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1971): *El espíritu y de la letra*, en *O. C.*, vol. VI, BAC, Madrid [*De spiritu et littera liber unus* (412)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2009): *El libre albedrío*, en *O. C.*, vol. III, BAC, Madrid [*De libero arbitrio* (387-395)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2009): *El Maestro*, en *O. C.*, vol. III, BAC, Madrid [*De magistro liber unus* (390)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1994): *El orden*, en *O. C.*, vol. I, BAC, Madrid [*De ordine libri duo* (386)].

- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2003): *Exposición de algunos textos de la Carta a los romanos*, en *O. C.*, vol. XVIII, BAC, Madrid [*Quaedam exposita de epistula ad Romanos libri duo* (394)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2003): *Exposición de la Epístola de San Juan a los partos*, en *O. C.*, vol. XVIII, BAC, Madrid [*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* (416)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2004): *La ciudad de Dios*, en *O. C.*, vol. XVI-XVII, BAC, Madrid [*De civitate Dei libri viginti duo* (413-426)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1969): *La doctrina cristiana*, en *O. C.*, vol. XV, BAC, Madrid [*De doctrina christiana libri quattuor* (397-426)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1988): *La inmortalidad del alma*, vol. XXXIX, BAC, Madrid [*De animae immortalitate liber unus* (387)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2009): *La naturaleza del bien*, en *O. C.*, vol. III, BAC, Madrid [*De natura boni liber unus* (405)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2008): *La Trinidad*, en *O. C.*, vol. V, BAC, Madrid [*De Trinitate* (400-416)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2011): *La verdadera religión*, en *O. C.*, vol. IV, BAC, Madrid [*De vera religione liber unus* (390)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1995): *Las retractaciones*, en *O. C.*, vol. XL, BAC, Madrid, 1995 [*Retractationem libri duo* (426-428)]
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1995): *Ochenta y tres cuestiones diversas*, en *O. C.*, vol. XL, BAC, Madrid [*De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus* (394-396)].
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1984): *Réplica contra Julián*, en *O. C.*, vol. XXXV, BAC, Madrid [*Contra Iulianum* (428-430)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, en *O. C.*, vol. VII (1981), X (1983), XXIII (1983), XXIV (2004), XXV (1984), XXVI (1985), BAC, Madrid.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2007): *Sobre la mentira*, en *O. C.*, vol. XII, BAC, Madrid [*De mendacio* (395)].

SAN AGUSTÍN DE HIPONA (1994): *Soliloquios*, en *O. C.*, vol. I, BAC, Madrid [*Soliloquiorum libri duo* (386)].

D. Estudios sobre Scheler y otros fenomenólogos

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1977): “Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, X/1, Eunsa, Pamplona, pp. 9-26.

BOSIO, F. (1976): *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma.

CRESPO, M. (2007): “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, en *Diálogo Filosófico*, 68, pp. 229-249.

CUSINATO, G. (1999): *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli (Italia).

DERISI, O. N. (1979): *Max Scheler: ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid.

DUPUY, M. (1959): *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 tomes, Presses Universitaires de France, Paris.

FERNÁNDEZ BEITES, P. (2003): “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de persona”, *Revista de Filosofía*, 107, Universidad Iberoamericana, México, pp. 55-83.

- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2007): “*Ordo amoris* y esencia de la persona”, en *Escritos de Filosofía*, nº 47, Buenos Aires, pp. 3-33.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2010): “Libertad y «*ordo amoris*»: una alternativa al existencialismo”, en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, pp. 241-277.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2010): *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid.
- FERRER SANTOS, U. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2011): *La ética de Edmund Husserl*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid.
- FERRER SANTOS, U. (1989): “Fin y valor en la acción: recorrido histórico-sistemático”, *Anuario Filosófico*, XXII/1, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 125-134.
- FERRER SANTOS, U. (1992): *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- FERRER SANTOS, U. (1995): “Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, en *Investigaciones fenomenológicas*, 1, SEFE-UNED, Madrid, pp. 85-97.
- FERRER SANTOS, U. (1997): *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia.
- FERRER SANTOS, U. (1999): “Contribuciones a una ética de la familia”, en ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L (ed.): *Biotecnología y familia. Factores socioculturales y éticos*, DM, Murcia, pp. 169-181.
- FERRER SANTOS, U. (2000): *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Universidad de Navarra.
- FERRER SANTOS, U. (2002): *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid.
- FERRER SANTOS, U. (2003): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete.
- FERRER SANTOS, U. (2007): “Edith Stein: de la fenomenología a una teoría de la persona”, en SEGURA NAYA, A. (ed.): *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. V, Liber, Bilbao, pp. 127-141.

- FERRER SANTOS, U. (2007): “El lugar de Scheler en la Fenomenología”, en SEGURA NAYA, A. (ed.): *Historia Universal del Pensamiento filosófico*, vol. V, Liber, Bilbao, pp. 104-111.
- FERRER SANTOS, U. (2008): *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona.
- FERRER SANTOS, U. (2010): “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana*, nº 30, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, pp. 2-10.
- FERRER SANTOS, U. (2010): “Temporalidad y esencia de la persona”, *Studia Poliana*, 12, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 105-116.
- FERRER SANTOS, U. (2010): “Valor”, en GONZÁLEZ, A.L., *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, pp. 1130-1133.
- FERRER SANTOS, U. (2010): *El principio antropológico de la ética*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid.
- FERRER SANTOS, U. (ed.) (2008): *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid.
- HENCKMANN, W. (1998): *Max Scheler*, C.H. Beck, Munich.
- LEONARDY, H. (1976): *Liebe und person. Max Schelers versuch eines "Phänomenologischen" personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands).
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J. (1966): *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Nova, Buenos Aires.
- MANDRIONI, H.D. (1965): *Max Scheler. El concepto de “espíritu” en la antropología scheleriana*, Itinerarium, Buenos Aires.
- MARÍAS, J. (1973): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., 1941].
- MÉNDEZ, J.M. (1978): *Valores éticos*, Estudios de Axiología, Madrid.
- MÉNDEZ, J.M. (1990): *Valores estéticos y ascéticos*, Estudios de Axiología, Madrid.

- MILLÁN-PUELLES, A. (1994): *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid.
- MUÑOZ PÉREZ, E. (2010): “El rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica”, *Veritas*, nº 23, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Casablanca (Chile), pp. 9-22.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1961): “¿Qué son los valores?”, *Obras completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid [1ª ed., Revista de Occidente, nº IV, octubre 1923].
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): “Max Scheler. Un embriagado de esencias”, *Obras completas*, vol. IV, Alianza, Madrid [1ª ed., Revista de Occidente, junio 1928].
- PALACIOS, J. M. (1980): “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, *Pensamiento*, 36/143, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp. 287-302.
- PALACIOS, J. M. (2002): “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, en *Revista de occidente* (250), Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- PALACIOS, J. M. (2008): *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid.
- PINTOR RAMOS, A. (1978): *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid.
- POLO, L. (2007): *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, pp. 257-270.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (1992): *Deber y valor*, Tecnos-Universidad Pontificia de Salamanca.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2004/2-3): “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, *Naturaleza y Gracia*, vol. LI, pp. 815-842.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2006): “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y esperanza: memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 891-909.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2010): “Gotteserkenntnis und natürliche Religion bei Max Scheler”, en *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, band 9, pp. 95-128.

- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2002): “Max Scheler: actualidad de un pensador intempestivo”, en *Revista de Occidente*, nº 250, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, pp. 5-12.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2003): “Cuestiones acerca de la objetividad y subjetividad de los valores”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXXVI/3, nº 77, Universidad de Navarra, pp. 693-713.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2003): *El personalismo ético de Dietrich Von Hildebrand*, Rialp, Madrid.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006): *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2007): “La conciencia moral y la «verdad personal» según Max Scheler”, *Pensamiento*, 237, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2007/2): “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler”, *Scripta theologica*, vol. 39, Universidad de Navarra, pp. 405-423.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2010): “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.): *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, pp. 357-376.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2010): “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas*, nº 23, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Casablanca (Chile), pp. 45-63.
- SANTAMARÍA GARAI, M.G. (2002): *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.
- SELLÉS, J. F. (2009): *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico (216), Universidad de Navarra.

- SELLÉS, J. F. (Ed.) (2003): *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico (166), Universidad de Navarra.
- SUANCES MARCOS, M. A. (1976): “El amor y sus fenómenos concomitantes en la filosofía de Max Scheler”, *Studium*, vol. XVI, Fasc. 1, Institutos Pontificios de Teología y de Filosofía, Madrid, pp. 127- 147.
- SUANCES MARCOS, M. A. (1976): *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona.
- VERGÉS RAMÍREZ, S. (1993): *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU, Barcelona.
- VERGÉS RAMÍREZ, S. (1999): “La persona es un «valor por sí misma», según Max Scheler”, *Pensamiento*, 55/212, Universidad de Comillas, Madrid, pp. 245-267.
- WOJTYLA, K. (1982): *Max Scheler y la ética cristiana*, Editorial Católica, Madrid [1ª ed., Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano (1980)].
- XIRAU, J. (1940): *Amor y mundo*, FCE, México.
- ZUBIRI, X. (1986): *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
- ZUBIRI, X. (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid.

E. Estudios sobre San Agustín de Hipona

- ALESANCO REINARES, T. (2004): *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid.
- ARENDT, H. (2001): *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid [1ª ed. Berlín (1929)].
- EVANS, G. R. (1982): *Augustine on evil*, CUP, Cambridge.

- FALGUERAS SALINAS, I. (1988): “La filosofía y la conversión de san Agustín”, *Jornadas Agustonianas*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, pp. 119-142 (separata).
- FALGUERAS SALINAS, I. (1997): *Crisis y renovación de la Metafísica*, Universidad de Málaga.
- FALGUERAS SALINAS, I. (1988): “Nota sobre la expresión «Filosofía cristiana» en S. Agustín”, *Anuario Jurídico Escorialense*, núms. XIX-XX, Real colegio universitario María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, pp. 463-469.
- FALGUERAS SALINAS, I. (2003): “Realismo trascendental”, en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., PADIAL, J.J. (Coords.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, pp. 35-92.
- FALGUERAS SALINAS, I. (2008): “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en FALGUERAS SALINAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (coords.): *Antropología y trascendencia*, Universidad de Málaga, pp. 51-82.
- FERRER SANTOS, U. - ROMÁN ORTIZ, A. D. (2010): “San Agustín de Hipona”, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., MERCADO, J.A. (eds.): *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/20102008/voces/agustin/Agustin.html>.
- FORMENT, E. (1989): “El problema del *cogito* en san Agustín”, en *AUGUSTINUS*, 133-134, Madrid, pp. 7-30.
- FORMENT, E. (1994): “Filosofía de la muerte, según san Agustín”, en *AUGUSTINUS*, 39, Madrid, pp. 219-240.
- GILSON, E. (1969): *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- GILSON, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp.
- MARTÍNEZ, A. (1946): *Ideario. San Agustín*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

- MILLÁN-PUELLES, A. (2008): *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid.
- ROMÁN ALCALÁ, R. (1994): *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Universidad de Córdoba.
- ROVIRA, R. (2010): “*Si quidem Deus est, unde mala?*”, en *Anuario Filosófico*, vol. XLIII/1, Universidad de Navarra, pp. 121-160.
- SCIACCA, M. F. (1955): *San Agustín*, Barcelona, Luis Miracle.
- ZUBIRI, X. (2010): “Sobre *Las Confesiones* de San Agustín (1932-1933)”, en *Cursos universitarios, vol. II*, Alianza, Madrid.

F. Otras fuentes

- ARANGUREN, J.L.L. (1994): “Ética”, en *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, pp. 159-502 [1ª ed. en *Revista de occidente*, Madrid (1958)].
- ARISTÓTELES (2004): *Ética nicomaquea*, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento-Losada, Buenos Aires.
- Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1985.
- BRENTANO, F. (1989): *El origen del conocimiento moral*, Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid [1ª ed., *Vom ursprung sittlicher erkenntnis* (1889)].
- CICERÓN, M. T. (1971): *Cuestiones académicas*, Espasa-Calpe, Madrid [Academicæ quæstiones (46-45 a. C.)].
- Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, 22ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 2001.
- EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (1981): *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*, Aguilar, Buenos Aires.
- FINANCE, J. (1966): *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid.
- FINANCE, J. (1992): *Personne et valeur*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.

- GOLEMAN, D. (1996): *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona [1ª ed., *Emotional intelligence* (1995)].
- HERNÁNDEZ, M. (1999): *El rayo que no cesa*, Espasa Calpe, Madrid [1ª ed. 1936].
- JUAN PABLO II (1979): *Carta encíclica Redemptor hominis*, PPC, Madrid.
- KANDEL, E.R., SCHWARTZ, J.H., JESSELL, T.M. (2001): *Principios de neurociencia*, 4ª ed., McGraw-Hill, Madrid.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1983): *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid [1ª ed., en *Revista de Occidente*, Madrid (1981)].
- LEWIS, C. S. (2010): *El problema del dolor*, Rialp, Madrid [1ª ed., *The problem of pain* (1947)].
- MARÍAS, J. (1995): *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza, Madrid.
- PALACIOS, J. M. (1990): “Brentano en las inmediaciones del valor”, *Revista de Filosofía*, vol. 3, nº 4, pp. 239-245.
- PALACIOS, J. M. (1994): “Zubiri ante el problema del valor”, *Diálogo Filosófico* (30), Diálogo Filosófico, Madrid, pp. 407-410.
- PASCAL, B. (1981): *Obras completas*, Alfaguara, Madrid [1ª ed. *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Port-Royal (1670)].
- PLATÓN (1986): *El banquete*, en *Diálogos*, III, Gredos, Madrid, pp. 143-287.
- POLO, L. (1984): *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, Pamplona.
- POLO, L. (1987): “Tener y dar”, en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F. E. (Coord.): *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, pp. 201-230.
- POLO, L. (1996): *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona.
- PORFIRIO (1981): *Isagogé*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris.
- RATZINGER, J. (1992): *Escatología*, Herder, Barcelona.
- REALE, G. (2003): *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (1996): *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona.

- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2010): “El *logos* del amor en *Caritas in veritate*: un acercamiento filosófico a su comprensión”, en *Scripta Theologica*, vol. 42, Universidad de Navarra, pp. 139-158.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1994): *Suma de Teología*, t. I-V, BAC, Madrid [*Summa Theologiae* (1265-1273)].
- SAYÉS, J.A. (2006): *Escatología*, Palabra, Madrid.
- SCIACCA, M.F. (1955): *Pascal*, Luis Miracle, Barcelona.
- SIMON, R. (1978): *Moral*, Herder, Barcelona.
- SPAEMANN, R. (1991): *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid.
- SPAEMANN, R. (2003): *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Ediciones internacionales universitarias, Madrid.
- SPINOZA, B. (2005): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid [1ª ed., en *Opera posthuma* (1677)].
- WADELL, P. J. (2007): *La primacía del amor*, Palabra, Madrid [1ª ed., Paulist Press (2002)].
- WITTGENSTEIN, L. (2002): *Tractatus Logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid [1ª ed., con prólogo de B. Russell (1922)].
- WOJTYLA, K. (2008): *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid [1ª ed., *Mitosc i odpowiedzialnosc* (1979)].