

INTRODUCCIÓN

“Hombre, conócete a ti mismo y conocerás al Universo y a sus dioses.”
(*Anónimo*. Escritura en la entrada del templo de Delfos, Grecia.). De muchas maneras los seres humanos nos desgastamos en la vida buscando fuera lo que está dentro, queremos dominar el mundo exterior en el que vivimos y aún no hemos podido conocer lo más cercano a nosotros mismos, aquello que está en nuestro interior. Esta contradicción que hace parte de nuestra vida cotidiana, pero con la que pocas veces queremos enfrentarnos es la razón por la que tantos hombres a lo largo de la historia han querido buscar las respuestas al sinnúmero de interrogantes que van surgiendo en nuestro corazón. Es el hombre un misterio insondable y la tarea de conocerse es ardua y requiere al mismo tiempo de una decisión radical para encontrar respuestas que puedan satisfacer esa hambre que dentro de nosotros nos acosa y a veces oprime.

En la sociedad en la que vivimos hay cierta tendencia al olvido o descuido por la dimensión integral del ser humano, de entender que somos una unidad de cuerpo-alma-espíritu; la cultura actual y sus tendencias nos llevan a una desmedida preocupación por la apariencia, por lo exterior de la persona y nos vamos olvidando de las realidades íntimas que son las que en el fondo animan la vida de la persona en su dimensión humana, son las que constituyen ese “mundo de la vida” en donde el hombre nace, crece, goza, ríe, se relaciona con sus semejantes, pero al mismo tiempo sufre, llora, muere, lucha, etc. Comprender al ser humano en todas sus dimensiones es una tarea quizá utópica, sin embargo se presenta como un deber irrenunciable.

Scheler en su filosofía nos propone un camino para conocer al hombre y procurar una visión lo más completa posible; en nuestro primer capítulo nos

aproximaremos a su antropología. Este camino lo iniciaremos mirando el precedente histórico de esta disciplina filosófica hasta llegar a la propuesta que nuestro autor hace, que viene a ser uno de los peldaños en el inicio de la antropología filosófica como tal. El hombre que es un microcosmos en quien se ven reunidas todas las dimensiones del ser, representa el ápice al que confluyen los seres que existen en el cosmos. Las dimensiones que Scheler nos va mostrando desde sus estudios nos dan la posibilidad de entender más la realidad del hombre, iniciando de su realidad más simple hasta llevarnos a comprender la grandeza del ser persona como elemento que lo distingue esencialmente de los demás seres del cosmos.

El hombre como ser único, manifiesta en su vida una realidad axiológica en la que los valores orientan y guían su vida, construyendo de esta manera un *ethos* que viene a ser la estructura de valores que marcan su vida. Entendemos así que los valores de la persona son el fondo, la base sobre la que se debe construir todo el edificio de la axiología; el sustento para poder hablar de *valores* está en la persona misma que es quien le puede dar el sentido y el valor a todo cuanto hace parte del cosmos. Para Scheler el “valor de la persona” es lo que va a demostrar que el estudio de los valores, que es la axiología, debe estar cimentado y al mismo tiempo orientado a la búsqueda de los valores de la persona, en lo que se sustenta ese personalismo del que habla en la referencia citada y que para él mismo viene a ser como el eje central de su axiología. En el mundo de los valores se presenta un valor que será el que va a darle a los demás valores su lugar propio. Es el amor el valor por antonomasia que ayudará al hombre a descubrir los demás valores, ya que este le brinda al ser humano ese *ordo amoris*, orden del corazón que lo lleva a descubrir la escala de valores que ha de ordenar su vida de acuerdo a lo que es el hombre desde su realidad más auténtica.

En el tercer capítulo profundizaremos en la realidad del amor desde Scheler, encontrando las dimensiones que desde su antropología y axiología se muestran como elementos que definen con mayor claridad al ser humano.

Volviendo nuestra mirada a las realidades esenciales en la vida del hombre, descubrimos como el amor, constituye el motor que mueve la realidad interior del ser humano y lo conduce a alcanzar los grandes ideales y metas ¿Qué sería de nuestras vidas sin amor? ¿Qué sentido tendrían nuestros afanes y esfuerzos diarios? Es el amor una realidad que atraviesa nuestra existencia y nos orienta por los caminos de nuestra realización, pero un amor que no podemos reducir a algo solamente sentimental, sino un amor que debe estar dispuesto a dar lo mejor, es más, a dar todo sin esperar nada a cambio. El amor vital o pasional es esa primera dimensión que nos plantea Scheler y en la que descubrimos una conexión directa con el cosmos, ya que como seres biológicos, guiados por nuestros instintos, buscamos la conservación y reproducción de nuestra especie. Sin embargo no se limita a esta dimensión el amor, ya que la consciencia que el hombre tiene de sí mismo manifiesta otra dimensión esencial y es la del amor anímico del yo individual en la que el ser humano ya empieza a hacer uso de esa consciencia interior, que le da la posibilidad de relacionarse con su mundo circundante desde sus emociones y afectos. Pero finalmente hay una dimensión en el hombre que lo distingue esencialmente de todos los demás seres y es su ser personal que centrado en la realidad del espíritu impulsa al ser humano a una trascendencia que ningún otro ser de la naturaleza puede alcanzar. El amor personal es esa tercera dimensión del amor en nuestro filósofo que lo distingue y que lo hace un ser particular, capaz de un amor que va más allá de los simples afectos y emociones. La experiencia paterna y materna es un claro reflejo del amor verdadero, de ese amor personal que está dispuesto a darlo todo sin esperar una recompensa, porque descubre esa dimensión de relación con la otra persona que los relaciona y motiva para la construcción de un mundo más humano.

Finalmente nos aproximamos al amor como aquella realidad que viene a ser el valor prioritario en la persona humana, el valor que le descubre al hombre su realidad más profunda y en la que encuentra lo que en realidad lo mueve para una vida auténtica, centrada en su realidad interior que es donde está lo

verdaderamente valioso en el ser humano. El amor es aquello que nos puede llevar a un conocimiento de la realidad profundo, desde lo que es verdaderamente valioso para la persona. Es el amor la realidad que nos permite generar relaciones que conduzcan a crear espacios, entornos que hagan de este mundo un lugar más humano, desde lo que el ser humano es y no desde realidades superficiales que finalmente alejan al hombre de sí mismo y lo conducen a crear estructuras de opresión y violencia, traicionando de alguna manera todo el sentido para el cual el hombre ha sido hecho.

Es el amor la realidad que puede ayudar a la civilización humana a darle un verdadero norte hacia el cual se puedan orientar todas las fuerzas y desde una vida auténtica, siendo coherente con su realidad más profunda se vaya abriendo paso la civilización del amor que es el verdadero ideal hacia el cual debe tender todo el esfuerzo humano, en sintonía con toda la creación, con todo el cosmos que espera ver el renacer de un nuevo día en el que sea el amor la fuerza que prime sobre todas las demás fuerzas y se aúnen todos los esfuerzos para una vida en armonía.

CAPÍTULO I

LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA DE SCHELER Concepción antropológica en su pensamiento

Profundizar en la antropología de Max Scheler no es una tarea fácil, ya que este es considerado como el iniciador de esta línea en la filosofía contemporánea y a partir de él se han generado diversidad de corrientes que abordan el problema; además es importante tener en cuenta que el trabajo antropológico de Scheler quedó solamente iniciado, pues su muerte repentina en 1928 dejó trunco este proyecto al que nuestro filósofo había dedicado tiempo y por el cual había una verdadera pasión.

El problema antropológico en la filosofía de Scheler es central, ya que para él la reflexión acerca del hombre y del lugar que éste ocupa en el cosmos es elemento esencial para poder comprender los interrogantes que se hace el ser humano desde su experiencia existencial. Ya lo decía él mismo en su obra "*El puesto del hombre en el cosmos*":

«Este trabajo representa un breve y comprimido resumen de mis ideas sobre algunos puntos capitales de la *Antropología filosófica*, que tengo entre las manos hace años y que aparecerá a principios del año 1929. Las cuestiones: "¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?", me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica».¹

La inquietud planteada por Scheler es la explicitación de una idea que ha estado latente a lo largo de la historia, pues en el fondo el desarrollo del pensamiento en todos los niveles ha requerido siempre de una idea acerca del ser

¹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed Losada, Buenos Aires, 1938, p.19.

humano y es claro que cada pensador ha tenido en cuenta la concepción del hombre que está presente en su época histórica. Bien lo hace explícito él mismo cuando dice: “Cada teoría de la historia encuentra su base en una determinada especie de antropología, tenga o no conciencia y conocimiento de ella el historiador, el sociólogo o el filósofo de la historia”².

A pesar de haber hecho el intento de hacer “*tabula rasa*” para iniciar una antropología filosófica, Scheler descubre que la tradición filosófica y las ideas que se han desarrollado en el pasado, han contribuido a las concepciones que se puedan seguir formando acerca de lo que es el hombre; no podemos iniciar un camino de la nada, pues ya hay un precedente que requiere ser tenido en cuenta para seguir en la tarea de la comprensión de quien es el ser humano. Por ello la tarea que emprende de proponer una antropología filosófica lo lleva a dar un recorrido por la historia de la filosofía y mirar las concepciones que a lo largo de esta historia se han dado sobre el hombre y desde esta comprensión procurar una visión lo más integral posible de esta realidad del hombre que siempre ha despertado el mayor interés en su conciencia filosófica.

El recorrido histórico que vamos a emprender para hacernos una idea superficial del camino de la antropología filosófica está enmarcado en el contexto de la cultura occidental, es decir, vamos a quedarnos en una parcela del pensamiento humano, pues podemos percibir claramente, desde lo que se mencionaba en el párrafo precedente, que cada cultura tiene una concepción propia de lo que es el hombre y aquí vamos a emprender nuestro análisis desde la historia de la filosofía occidental.

Es importante dejar claro que a pesar de que recién en el siglo XX se hable de *antropología filosófica* como una rama de la filosofía, la pregunta por el hombre

² Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972, p 18.

ha acompañado el desarrollo de toda la historia de la filosofía. Sabemos que el inicio de la filosofía está centrado en la pregunta por la *Physis*, por la naturaleza y la esencia que la constituye. Los griegos como iniciadores de los discursos filosóficos nos ponen al descubierto la pregunta por el principio que está por detrás de las cosas existentes, por el *arjé*. En cierta medida toda la filosofía pre-socrática gira en torno a la pregunta por el principio primero que conforma la *Physis*.

Con Sócrates hay un giro antropológico en el pensamiento griego con la mención al conocido Oráculo de Delfos, que bien lo señala el mismo Platón en una de sus obras: “De aquí este precepto célebre, que resume en cierta manera toda la enseñanza filosófica de Sócrates: Conócete a ti mismo.”³; la preocupación de Sócrates por ir al interior del ser humano, por lo que se conoce como *Epimeleia* – el cuidado de sí- lo conduce a iniciar la reflexión sobre lo que es el hombre y plantea que en éste hay un alma que anima su vida corporal. Quedarse sólo en la *Phisys* es dejar de lado la realidad que anima y de alguna manera descubre el sentido de la realidad que es el ser humano, por lo tanto es necesaria la referencia al hombre para ir descubriendo las verdaderas dimensiones de la misma *Phisys* y el lugar que el mismo hombre ocupa dentro de ella.

Para Sócrates la vida del ser humano está direccionada hacia la felicidad y es eso lo que en el fondo busca en su comportamiento que está orientado por la razón y es a partir del conocimiento que puede descubrir lo que es bueno y lo que es malo y por tanto se genera un comportamiento moral en el hombre. El método que Sócrates utiliza en su conocimiento y enseñanza de la filosofía es la *mayéutica* que viene a ser la comadrona que ayuda a dar a luz; de igual modo Sócrates descubriría su misión de ayudar a dar a luz la verdad a sus discípulos. A diferencia de los sofistas, sus contemporáneos en la Atenas de aquel tiempo, que estaban más preocupados en la *doxa*, es decir, en la opinión que cada uno puede

³ Platón, *Obras completas, El primer Alcibíades*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 1, Madrid 1871, p.141.

tener sobre la realidad y los acontecimientos que suceden, Sócrates estaba interesado en conocer la verdad, la esencia de las cosas.

Platón continúa en la profundización acerca del hombre y como buen discípulo de Sócrates, afirma que el hombre posee alma y cuerpo, pero este propone un dualismo en el que el cuerpo viene a ser la cárcel del alma, ya que el alma pertenece al mundo de las ideas y mientras esté encarnada en el cuerpo vivirá exiliada de su verdadera morada que es el mundo de las ideas. Bien lo vemos expresado en su diálogo el Fedón:

“Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo.”⁴

Este dualismo que encontramos manifestado en Platón presenta a las pasiones bajas como pertenecientes al cuerpo, es decir, a la realidad más terrenal del ser humano, mientras que lo noble y elevado para el hombre pertenece a su alma ya que es esta la que le abre la posibilidad de poder acceder al mundo al que verdaderamente pertenece, que es el mundo de las ideas. Este dualismo platónico tiene una gran influencia en la historia de la filosofía y de manera particular en el desarrollo del pensamiento cristiano.

Continuando con este esbozo de la pregunta por el hombre en la filosofía antigua, nos encontramos con un representante significativo de este período: Aristóteles. Para el Estagirita el hombre está también compuesto por alma y

⁴ Platón, *Obras completas, El primer Alcibíades*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 5, Madrid 1871, p.56.

cuerpo, pero en él comprendido como “*hilemorfismo*”, a diferencia del dualismo que planteó Platón. Aristóteles habla de una unidad substancial entre cuerpo y alma, pues son dos dimensiones de la misma realidad que es el hombre. El alma posee tres funciones: 1ª La nutritiva que comparte con todos los seres vivos. 2ª La sensitiva que manifiesta dos funciones distintas pero relacionadas entre sí: la apetitiva: que es sentir dolor, placer, alegría, etc; desear, apetecer entre otras y la motriz que es la capacidad de trasladarse y moverse en el espacio. Y finalmente está la 3ª función pensante que es una capacidad sólo humana, de entender y pensar. Esta es la función superior y más elevada que puede poseer un ser vivo y que sólo posee el hombre.

En la tradición occidental, con la aparición del cristianismo la pregunta por el hombre se traslada al plano de la teología. Mencionamos dos de los grandes representantes del pensamiento cristiano: San Agustín y Santo Tomás. San Agustín sigue la tradición Platónica en la que el hombre está conformado por el cuerpo y el alma, determinando como elemento esencial en el hombre el libre albedrío. En esta misma línea platónica o mejor sería decir neo-platónica, encontramos también a San Buenaventura y a San Anselmo. El otro gran pensador cristiano que propone una visión del hombre es Santo Tomás de Aquino, pero este desde la perspectiva aristotélica. Como lo habíamos mencionado, hablando del pensamiento aristotélico, Tomás propone al hombre como una unidad consubstancial entre cuerpo y alma, es decir, no son dos realidades separadas sino que hacen parte de la misma realidad substancial que es el hombre. En cuanto al ámbito filosófico no hay mucho que decir de las ideas de estos pensadores, más allá de que siguen la línea de estos dos grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles.

En la baja Edad Media se inicia un movimiento humanista sumamente fuerte. La reflexión sobre Dios que se vive en la cultura marcada por el cristianismo, llevó a un teocentrismo en el que se hablaba más de las realidades sobrenaturales, de lo que le espera al hombre en el más allá, lo que generó una

mayor preocupación por las realidades últimas o trascendentales de la existencia humana, relegando las realidades temporales a una dimensión secundaria y por lo tanto entrando a un teocentrismo que limitaba la expresión de las realidades humanas. Este teocentrismo marcado por la Iglesia y la religión durante este tiempo, centró más la reflexión en la teología y en las dimensiones que tienen que ver más con la vida después de la muerte y de alguna manera relegó la preocupación por las realidades terrenales y del mismo hombre. Pero el retorno al hombre que significó el Renacimiento, que es este movimiento humanista que se origina en Italia y luego se va expandiendo por toda Europa, vuelve a colocar al hombre en el centro de la reflexión y de las mismas expresiones culturales, artísticas y literarias. Bástenos con decir aquí, para el contexto de la antropología que estamos estudiando, que este retorno al hombre marca un momento importante en donde se pasa del teocentrismo de la Edad Media, al antropocentrismo del Renacimiento que viene a ser como un retorno a una época clásica en la que las expresiones humanas estaban en el centro de la vida cultural de dicha época.

Hemos hablado a grandes rasgos del desarrollo de la antropología en la historia de la filosofía y ahora entraremos a un pensador que a pesar de no hablar propiamente de antropología, su pensamiento marca una aproximación particular al ser humano y es tal la resonancia de su pensamiento que alcanza a influir fuertemente en la antropología filosófica de la época que su mismo pensamiento inicia: la Modernidad.

Hablamos del filósofo francés René Descartes⁵, quien con su dualismo planteado entre la *res cogitans* y la *res extensa*, propone una visión del hombre que si bien tiene una gran cercanía con el dualismo platónico, empieza de alguna manera a plantear una aproximación a la realidad que afecta directamente al

⁵ Descartes, René, *Obras escogidas*, Editorial Suramericana, Buenos Aires 1967, pp. 199-270. En su Meditación VI de manera particular, Descartes ahondará en las distinciones entre el cuerpo y el alma, entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

hombre, marcada por toda la visión matemático-científica que se va imponiendo con la Modernidad. “Con su división de todas las sustancias en “pensantes” y “extensas”, Descartes ha introducido en la conciencia occidental todo un ejército de graves errores sobre la naturaleza humana”⁶. Son varios los elementos que nuestro autor descubre como errores de Descartes, en parte porque es una aproximación sesgada a la realidad del ser humano tan vasta y profunda y en parte porque los mismos elementos para la época del francés quedan cortos para comprender lo que ya en tiempos de Scheler se ha avanzado en la comprensión de la realidad del hombre, incluso todos los desarrollos que la misma psicología y la medicina fueron descubriendo en el lapso de tres siglos que separa a estos dos filósofos.

Para Scheler, la visión de la realidad que inicia Descartes con su dualismo ha dejado a un lado rasgos fundamentales de lo que es el hombre y por lo tanto con esta concepción se ha caído en serios errores que alejan de una visión integral que es la propuesta de Scheler al hablar del hombre. El alemán rescata de esta división cartesiana “la nueva autonomía y *soberanía del espíritu* y el conocimiento de su superioridad sobre todo lo orgánico y meramente vivo”⁷, y lo hace porque entiende que el ser humano además de las dimensiones que lo vinculan directamente con la naturaleza que habita y de la que hace parte, posee una dimensión que va más allá de ello y que lo coloca en un lugar preponderante en el conjunto de la naturaleza.

Antes de pasar propiamente a la antropología que nos propone Max Scheler, daremos una mirada a otro eslabón importante en el camino de ascenso a la comprensión del ser humano y que es considerado por algunos como quien promueve propiamente la *antropología filosófica* como disciplina. Hablamos de Emmanuel Kant, importante filósofo alemán que propone preguntas

⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed Losada, Buenos Aires, 1938, p.89.

⁷ Allí mismo, p. 90.

trascendentales para la reflexión filosófica, preguntas que tienen su culmen en la pregunta por el hombre.

Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: “1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me cabe esperar? 4. ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología.” Y añade Kant: “En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.”⁸

Encontramos en Kant una referencia obligada para poder profundizar en la antropología de Scheler, inclusive porque el primero tiene una influencia considerable en el pensamiento del segundo. Tendríamos que pasar por algunos de estos elementos comunes entre estos filósofos, porque al mismo tiempo que Scheler toma elementos de Kant, en algunos de sus propios estudios toma también distancia de varios elementos⁹ en especial con respecto a la ética kantiana que es una ética formal que tiene su fundamento en la racionalidad del ser humano, mientras que Scheler busca fundamentar la ética en un objeto de conocimiento independiente de la subjetividad el hombre y esto lo hace con su estudio sobre los valores, que vendrán a ser los elementos que le dan a la ética un objeto de estudio particular y que no van a depender de la subjetividad racional del hombre, la intención de este es evitar caer en el idealismo que Kant plantea con su ética formal. “El espíritu que anima la ética que aquí se expone es el de un objetivismo y absolutismo éticos rigurosos. En otra dirección puede llamarse el

⁸ Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1949, pp. 12-13.

⁹ En su obra *Ética* se hace evidente con singular claridad esa distancia que toma con respecto a Kant; también más adelante en nuestro capítulo sobre la Axiología, nos detendremos en algunas discrepancias claras con Kant, especialmente con su ética formalista.

punto de vista del autor “intuitivismo emocional” y “apriorismo emocional”.¹⁰ Con este planteamiento busca superar el relativismo y subjetivismo que plantea de alguna manera la ética kantiana.

La filosofía kantiana nos presenta un rasgo importante en la comprensión antropológica y es su afirmación de que el hombre ha llegado a la mayoría de edad y que por lo tanto debe emanciparse de aquello que no le deja vivir una vida independiente y autónoma. En Kant la importancia de la ley moral es trascendental pues el hombre es el único ser capaz de vivir de acuerdo a una ley moral, de dirigir su libertad de acuerdo a unos parámetros que debe vivir por la condición de su vida en sociedad. Aquí también es interesante notar que el mismo Kant plantea la insociable sociabilidad del ser humano, ya que si bien hay un deseo de estar solo en una vida de libertad salvaje, el hombre también siente la necesidad de compartir su vida con otros hombres. Son paradojas de la vida humana que se hacen evidentes y ayudan a entender una vez más que el ser humano es un misterio inabarcable.

Para Kant la racionalidad del ser humano es la característica fundamental que le da la posibilidad de una vida en sociedad y desde su racionalidad es que el hombre puede orientar correctamente su ser moral, su opción por el bien. Al afirmar la mayoría de edad¹¹, como mencionábamos más arriba, Kant está colocando la racionalidad humana como esa característica que hace del hombre un ser capaz de orientarse de acuerdo a sus principios de conciencia, pero claro está que es una conciencia guiada por la razón, por lo que desde su racionalidad va descubriendo como correcto.

¹⁰ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 16.

¹¹ Ver Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid 2009, pp. 81-93. En este escrito Kant plantea la mayoría de edad como el momento en el que el hombre debe emanciparse de todo aquello que no le deja usar con libertad su razón, es la invitación a que el hombre debe asumir desde su racionalidad el control de su vida y debe ser dueño y señor de todos y cada uno de sus actos.

La visión kantiana del hombre lo lleva a plantear una ética que se distancia de las dos éticas tradicionales, pues de modo distinto a las aproximaciones eudaimonistas y utilitaristas que postulaban la moral porque proporciona al hombre la felicidad –según los eudaimonistas– o el provecho –según los utilitaristas–, Kant afirma que el hombre debe ser moral en la vida porque así lo exige nuestra razón¹². Encontramos pues en Kant una clara afirmación de la razón en el hombre como la herramienta que le permite a este ser lo que debe ser. El sentido del deber en la moral kantiana nos manifiesta también una clara característica del hombre, pues el ser humano está llamado a actuar de acuerdo a su conciencia, una conciencia siempre guiada por la razón.

En definitiva vemos cómo la visión sobre el hombre ha sido analizada por cada época histórica y es de acuerdo a la idea que se tiene del hombre que se han ido desarrollando pensamientos filosóficos, estados, religiones y todo lo que concierne a la vida humana. La pregunta por el hombre sigue siendo central y lo es así tanto que a comienzos del siglo XX se plantea la cuestión como una rama específica de la filosofía. ¿Podría ser una redundancia? Al fin y al cabo es el ser humano, quien por su capacidad de preguntarse y de hacer explícita la pregunta, el único capaz de lanzarse a esta tarea.

Pero al mismo tiempo es interesante notar que esa capacidad de mirar hacia dentro (αντρο= lugar y οπισσ=mirar) el hombre la ha ejercido en muchos momentos más para quedarse en lo exterior, en el mundo en que habita y ha dejado de lado esa introspección que le permite tomar el lugar que le corresponde en el cosmos. Es claro que son muchos los elementos que jalen hacia afuera, que por tendencia natural el hombre busca en lo que aparece a sus sentidos y la misma inquietud que genera el querer conocer las cosas lo llevan a quedarse en lo

¹² Ver Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid 2012. En esta obra Kant expresa de una manera clara que la ética debe estar fundada en la razón, porque es a partir de ella que se pueden encontrar las normas y leyes que deben regir la vida del ser humano, desde el imperativo categórico que es la norma que dicta la razón a cada hombre para poder conducir su vida adecuadamente.

que le aparece. Bien decía el mismo Kant cuando habla del fenómeno y del noúmeno, que se nos es permitido conocer el *fenómeno*, es decir, aquello que aparece a nuestros sentidos, pero no podemos llegar a conocer el *noúmeno* que viene a ser “el ser de la cosa en sí”.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DEL SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA COMO RAMA DE LA FILOSOFÍA

La pregunta por el hombre no es algo totalmente novedoso en la época en que Scheler se plantea la cuestión, ya que el mismo filósofo de Königsberg (Kant) había planteado de alguna manera esa intención de darle al estudio acerca del hombre un lugar propio en la filosofía. Su metafísica ¿Qué puedo saber? Su ética ¿Qué debo hacer? Su moral ¿Qué me está permitido esperar? Y su antropología ¿Qué es el hombre?¹³ (Dios-hombre-mundo), son los elementos que Kant viene a desarrollar en su filosofía, pero él mismo dice que la pregunta por el hombre es la que en el fondo le da sentido a todas las demás preguntas porque están referidas a esta.

Pero la filosofía de Kant está marcada por un profundo racionalismo, elemento contra el que reacciona Scheler, pues este pretende plantear una antropología que vaya más de acuerdo con lo que el ser humano es en su integralidad, no solamente mirándolo desde su capacidad racional y de conocimiento. Hay una influencia clara en Scheler del filósofo francés Blaise Pascal, quien con la “logique du coeur”, plantea que más allá de las certezas claras y distintas que nos da el conocimiento matemático-científico, hay unas realidades invisibles que también hacen parte constitutiva de la vida del ser humano y que la ciencia no tiene en cuenta porque no se pueden medir ni distinguir claramente.

El mundo de las emociones, de los afectos, en el fondo el mundo interior en el que rige el corazón, ha sido poco explorado por los filósofos y por lo tanto este mundo requiere de una atención que ha sido obviada por el conocimiento. Muchos se plantean la pregunta ¿acaso se puede conocer (desde los parámetros matemático-científicos) estas realidades que no podemos medir? Ciertamente ha habido una desconfianza frente al mundo del corazón y es una herencia que

¹³ Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1949, pp. 12-13.

nos llega desde la filosofía antigua, pero que gana todo su peso en la Modernidad con el “*cogito ergo sum*” de Descartes que viene a colocar en el centro la racionalidad del ser humano como elemento distintivo de este frente a los demás seres que vienen a ser solamente *res extensa*.

Retomando el punto de reflexión, la pregunta por el hombre ya estaba latente en el momento que Scheler la plantea como una disciplina en la filosofía. Además de Kant, encontramos algunos contemporáneos a Scheler interesados en la pregunta, como lo son Plessner¹⁴ (1892-1985) que propone una antropología desde la bio-filosofía; también encontramos a Ernst Cassirer¹⁵ (1874-1945) que plantea un acercamiento desde la filosofía de la cultura. Por estos mismos caminos encontramos a otro alemán, Arnold Gehlen¹⁶, quien desde la biología quiere mostrar al ser humano como un ser carente, con una gran cantidad de desventajas con respecto a los demás animales.

“Teniendo en cuenta todos los factores, A. Gehlen ha caracterizado al hombre desde el punto de vista biológico como un animal deficitario, o sea, como un animal cuya subsistencia sobre el planeta resulta absolutamente milagrosa si se aplican los principios de la lucha por la vida.”¹⁷ Esta concepción de Gehlen nos da una clara muestra de cómo hay realidades en el hombre que van más allá de lo meramente biológico y que apuntan a una capacidad interior que lo lleva a trascender. El deseo de más que hay en el ser humano es algo insaciable y manifiesta esa condición humana de inquietud, de ver que no alcanza su plenitud en lo que hace, en lo que realiza, siempre quiere algo más.

Esa condición de ser deficitario, es decir, de un ser carente que siempre está en búsqueda de algo más es condición *sine qua non* del ser humano y por

¹⁴ Tommaso Menegazzi, *Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX*, Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010.

¹⁵ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de cultura económica, México 1967.

¹⁶ Álvarez Munarriz, Luis, *La antropobiología de Gehlen*, Revista de filosofía Thémata, No 9, 1992, p. 33-45.

¹⁷ Choza, Jacinto. *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Ediciones RIALP, 1988, p. 136.

ello la experiencia constante de ser deficitario y carente de aquello que lo complementa. Es claro que no lo podemos percibir en todo ser humano de una manera evidente, pero es interesante afirmar que la podemos percibir en aquellos seres humanos que se toman en serio su existencia, que saben que su condición racional y de búsqueda interior los lanza a ir más lejos, a no quedarse conforme con lo que se les presenta sin esfuerzo.

Las distintas aproximaciones que van surgiendo sobre el hombre, son eco de alguna manera de la iniciativa que toma Scheler al plantear un estudio acerca del hombre como rama de la filosofía, además de la preocupación explícita que tiene de que “en ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo”¹⁸. Y aquí cabe decir que el contexto en el que surge este estudio específico sobre el hombre está cargado de varias disciplinas que van a exigir de alguna manera una visión integral del ser humano, para no caer en los vicios reduccionistas que el mismo Scheler menciona en *La idea del hombre y la historia*, en donde evidencia que han habido corrientes que marcan la aproximación al ser humano en cada momento histórico.

Entraremos ahora a lo que Scheler propondrá propiamente como su *Antropología filosófica* y aquí haremos énfasis en la preocupación de nuestro autor por hacer una reflexión integral de la realidad humana, teniendo en cuenta los datos que la misma experiencia va arrojando para comprender al ser humano. Y emprende esta reflexión cotejando tres círculos de ideas que entre sí no son compatibles: en primer lugar la idea del hombre judeo-cristiana que viene a ser una antropología teológica; luego la idea de la antigüedad clásica que sería una antropología filosófica y finalmente

“las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética (...) Esos tres círculos de ideas

¹⁸ Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972, p 10.

carecen entre sí de *toda* unidad. Poseemos pues una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de la otra. *Pero no poseemos una idea unitaria del hombre*¹⁹.

Vale la pena anotar además que Scheler es uno de los grandes impulsores de la fenomenología y con base en este método filosófico emprende una tarea titánica para llegar a una visión que se aproxima con mucha claridad a la realidad que tanto le apasionó: el hombre. Desde la fenomenología, método filosófico iniciado por Husserl, Scheler pretende ir a las esencias, algo que siempre le apasionó pues quería ir a la realidad desde lo que ella es, procurando superar el racionalismo kantiano tan en boga en su época que con el formalismo que lleva en sí se queda más en el fenómeno.

¹⁹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 23-24.

1.2 LA ANTROPOLOGÍA DE SCHELER PLANTEA UNA VISIÓN INTEGRAL DEL SER HUMANO

Se observa en Scheler una necesidad de plantear una visión unitaria del hombre, sus propios estudios acerca del ser humano como *El puesto del hombre en el cosmos* y *La idea del hombre y la historia* manifiestan un esfuerzo por comprender las distintas aproximaciones que se han dado sobre la realidad humana a lo largo de la historia y de las culturas y en esos estudios tan agudos ha podido comprender que en su mayoría parten de posturas sesgadas y parciales y que se requiere de un esfuerzo serio por buscar una manera más integral de mirar al ser humano en aras de dar elementos para que el hombre pueda conocerse y así encaminar su existencia por las sendas de su realización personal. Y todo ello porque el ser humano en su vida cotidiana actúa como un todo, no podemos separar una de sus dimensiones porque ya se haría algo arbitrario y no habría claridad en la comprensión; mientras nos quedemos en aspectos parciales no vamos a poder comprender quién es el hombre y cuál es su rol en medio del mundo en el que desarrolla su existencia.

Max Scheler a la hora de querer darle respuesta a su inquietud por el hombre, pretende buscar una respuesta integral; de allí que en su obra *La idea del hombre y la historia* se detiene en las cinco visiones del hombre que han predominado en occidente y éstas son: *idea judeo-cristiana*, que viene a ser una idea de la fe religiosa; encontramos luego el *homo sapiens* o *idea griega* o *racional del hombre*, visión “a la que Anaxágoras, Platón y Aristóteles imprimieron cuño filosófico y conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad”²⁰. Esta idea coloca al hombre en una esfera superior a la del animal, pues la nota característica es la razón, el *logos*, la *ratio*, que le da la capacidad al hombre de transformar su realidad y entorno.

²⁰ Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972, p. 25.

Continúa Scheler exponiendo una idea que de alguna manera va en contra de la anterior; la idea del *homo faber* o *idea naturalista del hombre*, plantea que “no hay entre el hombre y el animal diferencia de esencia; sólo hay diferencia de grado”²¹. Y esto porque en el hombre como en el animal, están presentes y “actúan los mismos elementos, las mismas fuerzas y leyes que en todos los demás seres vivos; sólo que con consecuencias más *complejas*”²². Según Scheler en esta aproximación al hombre, influye toda la visión dualista cartesiana *res cogitans–res extensa*, que introduce la ciencia de manera errónea. Continúa nuestro autor con la *Idea misantrópica o pesimista*, y nos dice que “esta idea del hombre afirma que la decadencia está en la esencia misma y origen del “hombre””²³; afirma que el hombre es un ser que simplemente se ha valido de sucedáneos para subsistir y en el fondo ha huido de las actividades vitales inherentes a su ser, dejando a un lado la vida que le corresponde vivir de acuerdo a su especie. En esta teoría están presentes los filósofos que han exaltado la realidad física y material del ser humano y su conexión con la naturaleza.

Finalmente plantea como última teoría de análisis la *Idea de superhombre* que nos muestra el alemán Nietzsche en su obra *Así habla Zaratustra*. “Nuestra quinta idea encumbra la consciencia que el hombre tiene de sí mismo, a una altura tan escarpada, soberana y vertiginosa que tampoco se encuentra en *ninguna* doctrina conocida”²⁴. En este postulado nos quiere mostrar que el hombre ha llegado a un grado tal de su consciencia que puede llegar a ser dueño de su mundo, a rescatar lo que había abandonado por andar detrás de realidades que están más allá; el hombre ya posee la capacidad de ser dueño de su mundo y de tomar de algún modo el lugar que en algún momento le había dado a Dios, pero que en realidad era suyo; el hombre estaría, desde esta perspectiva, “presto a asumir gozoso toda responsabilidad, del creador, del que da sentido a la tierra, del

²¹ Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972, p. 37-38.

²² Allí mismo, p. 38.

²³ Allí mismo, p. 55-56.

²⁴ Allí mismo, p. 75.

único que *legítima* cuanto llamamos humanidad y pueblo, historia y acontecer cósmico; más aún *del ápice* mismo y suprema cumbre en que remata el ser”²⁵.

Hemos leído que para Scheler la inquietud por el hombre está presente desde los inicios de su búsqueda filosófica y los estudios que ha realizado para dilucidar lo que es el hombre y el lugar que ocupa en el cosmos lo han motivado a buscar una mirada sobre el ser humano desde su integralidad, tarea que implica ir a cada una de las realidades que el ser humano manifiesta en su vida concreta. El recurso a la observación es un elemento que destaca en el proyecto que emprende Scheler para conocer la realidad del hombre. En la obra ya citada, *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler hace un estudio profundo empezando por la realidad más evidente del ser humano, que lo conecta y relaciona con lo que lo rodea: esta realidad es su cuerpo; luego va adentrándose en las diferentes esferas de la realidad en las que evidencia la conexión que hay entre todos los seres y el hombre, para finalmente evidenciar aquella característica que coloca al ser humano en un lugar al que ningún otro ser del cosmos podría llegar.

El hombre es un ser que ocupa un lugar en la naturaleza y al mismo tiempo que se hace presente en el mundo y que se relaciona con los demás seres que lo habitan. No es el hombre un ser único y solitario, ni siquiera un ser con rasgos tan particulares en cuanto a lo biológico que lo separan o lo ponen en otro grado con respecto al resto de los animales. Por el contrario, el ser humano comparte con los seres vivos una serie de características bastante comunes que le permiten, a pesar de su capacidad interior, compartir con el resto de los seres vivos un lugar, un planeta que les da la posibilidad de ser y desarrollarse. Esto desde un plano físico es claro y comprensible, pero al mismo tiempo es evidente que la acción del hombre en el cosmos es creativa, podríamos decir transformadora, pues en el fondo este posee unas características particulares que lo ubica en una posición diferente y de dominio frente al resto de los seres

²⁵ Allí mismo, p. 76.

Iniciaremos un breve análisis de lo que Scheler propone en *El puesto del hombre en el cosmos* para poder así irnos haciendo una idea clara del lugar que ocupa el ser humano en su filosofía y así irnos adentrando en el tema que nos ocupa en este trabajo: “Las dimensiones del amor en Max Scheler.” Son muchos los elementos que iremos encontrando para poder llegar al meollo del asunto, sin embargo la pregunta por el hombre es capital en la comprensión a la que queremos llegar.

1.3 IMPULSO AFECTIVO - (PLANTA)

El análisis que hace Scheler se remonta a la dimensión más inicial en la que relaciona al ser humano con el cosmos, el mundo en el que se desarrolla su vida; procurando un acercamiento desde el mundo biopsíquico de la realidad que vincula al hombre con los seres que poseen un nivel de vida más primario y lo hace porque su afán de tener una visión integral del hombre le evidencia que por esa misma realidad biopsíquica, comprenderlo implica iniciar desde lo más primario, desde la realidad más evidente en el hombre y es que posee un cuerpo que ocupa un lugar en el cosmos y que definitiva su acción en este cosmos depende de esa corporalidad que le da existencia espacial y local.

De este modo inicia Scheler su acercamiento al hombre analizando el mundo psicofísico²⁶ y evidenciando que hay una comunión ontológica entre todos los seres vivos, desde las plantas, hasta los animales superiores como es el caso del hombre. Desde aquí hace un análisis de las formas de vida más primarias como lo son las plantas y evidencia un dato que es sumamente importante para la comprensión de la realidad humana y es que las mismas plantas, a pesar de no poseer sistema nervioso y tantos otros órganos, son seres vivos que tienen una vida –bio– que les permite generar una relación afectiva con su entorno. “Como la misma palabra ‘impulso’ indica, en él no se distingue todavía el ‘sentimiento’ y el ‘instinto’ que, como tal, tiene siempre una orientación y finalidad específica ‘hacia’ algo, por ejemplo, hacia el alimento, hacia la satisfacción sexual, etc.”²⁷

El dato claro del no movimiento de las plantas puede llevar a la conclusión de que su falta de movimiento local (de un lugar a otro de manera autónoma) es evidencia de su falta de vida, pero este dato queda superado a la hora de observar que la planta sí posee un movimiento interior y exterior, pues crece, hasta se reproduce, tiene capacidad de reacción ante los estímulos y muere; la diferencia

²⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 28-34.

²⁷ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 28.

es que carece de un movimiento locativo como muchos de los seres vivos. “El impulso afectivo de las plantas está ya, sin duda, adaptado a su medio, a un desarrollo en su medio, con arreglo a las direcciones finales del ‘arriba’ y el ‘abajo’, o sea hacia la luz y hacia la tierra.”²⁸

Claro que hay una serie de diferencias más profundas entre el reino vegetal y los animales que la del simple movimiento locativo. Podemos observar también que carecen de un sistema nervioso central, que no poseen un cerebro como el de los animales y tantas otras observaciones que desde la biología podemos encontrar. Pero basta con decir que las plantas, desde las observaciones hechas por Scheler, sí poseen un mundo afectivo que las conecta con la vida de los demás seres vivos que habitan la tierra.

El grado ínfimo de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como “ser vivo” y subjetivamente (o por dentro) como “alma”, y a la vez el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad es el impulso afectivo sin conciencia, ni sensación, ni representación.²⁹

Así en este primer grado se puede evidenciar que el ser humano comparte con estos seres este primer aspecto interior de la vida, ese impulso afectivo y de este modo vamos a poder ir observando que “el hombre contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida; y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada *unidad* del ser”³⁰. Esta es, en parte, la intención de Scheler en su antropología, encontrar en el hombre

²⁸ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 29.

²⁹ Allí mismo, p. 28.

³⁰ Allí mismo, p. 33.

ese lugar preponderante que ocupa en el cosmos y la misión ontológica que posee como ser hacia el cual confluyen todas las expresiones del ser.

1.4 INSTINTO (ANIMAL)

Dando un paso más en este acercamiento a la realidad del hombre desde el puesto que ocupa en el Cosmos, observamos otro elemento que comparte con otros seres que ya poseen algo que las anima y en la que las formas de actuar nos hablan de una vida en la que hay ya una conducta propia de cada especie animada, para su conservación y permanencia en la vida. “La conducta de un ser vivo es, *en primer término*, objeto de una observación externa y posible descripción”.³¹ Esta es otra de las notas características de la realidad humana y que viene a constituirse en elemento importante de la antropología que Scheler está proponiendo para tener una visión integral.

Después de observar el mundo vegetal, Scheler se detiene a mirar la vida de los animales³², los seres que están animados por un alma que les permite elaborar una serie de procesos para desarrollar su vida. En esta vida animal se manifiesta el *instinto*, elemento que es innato y hereditario y que se pone al servicio de la especie para su supervivencia y reproducción. Este *instinto* se desarrolla de una manera mecánica, es decir, se desarrolla a través de una serie de actos automáticos que están inscritos en la misma naturaleza animal. En este estadio de la vida que analiza Scheler, está también el hombre, pues su manera de permanecer en la existencia se desarrolla de acuerdo a estos parámetros del mundo animal.

“El instinto está siempre al servicio de la *especie*, ya sea la propia, ya una especie extraña u otra con la cual la especie propia se encuentra en importante relación vital (como las hormigas y sus huéspedes, las agallas de los vegetales, los insectos y las aves que fecundan las plantas, etc.). Este carácter distingue netamente la conducta instintiva: primero, del “autoadiestramiento” por

³¹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 34.

³² Allí mismo, p. 34-40.

la prueba y el error, así como de todo “aprendizaje” y segundo, del uso del intelecto, que están ambos primordialmente al servicio del individuo y *no* al de la especie.”³³.

En esta reflexión podemos entender algo que manifiesta nuestro filósofo en su antropología y es la unidad que hay entre las especies de vida que se presentan, es decir, que el instinto vital que cada ser vivo puede manifestar está en conexión con toda la naturaleza y por lo tanto es en esa unidad que cada ser se desarrolla. De igual forma el ser humano debe buscar dentro de la naturaleza ese lugar que le da las posibilidades de realizarse de acuerdo a sus características particulares. La unidad del cosmos se manifiesta de esta manera, entendiendo que el conjunto de seres que hacen parte de este aportan sus rasgos peculiares para que el orden y la armonía que podemos percibir mantengan ese rumbo teleológico que cada especie y ser posee en su naturaleza. Pero vale la pena anotar que el ser humano va haciendo uso de su racionalidad y de alguna manera va disponiendo las realidades de acuerdo a su interés y empieza a ser lo que han llamado, un ser que va en contra de la vida y como el mismo Scheler lo plantea, el *espíritu*, que sería esa nota diferencial es el que orienta el ser del hombre por un camino distinto al que le propone su naturaleza.

³³ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 36.

1.5. MEMORIA ASOCIATIVA

Cabe notar que las reflexiones a las que va llegando Scheler, parten de una observación concreta del ser humano en su realidad diaria, es decir, que está atento a los fenómenos que observa para poder ir adentrándose cada vez más en lo que para él viene a ser el hombre. Después de observar el impulso afectivo que se manifiesta en las mismas plantas y por supuesto en los animales y el hombre, además descubre una vida instintiva que hace parte de una configuración genética a la que responde cada especie para poder sobrevivir como tal; de esta manera nuestro pensador observa un elemento más en ese camino evolutivo y es que hay también una “memoria asociativa” característica de los animales que ya poseen un sistema nervioso que manifiesta un tipo de vida más avanzado. “De las dos formas de conducta que brotan primariamente de la instintiva, la conducta ‘habitual’ y la conducta ‘inteligente’, representa la habitual –que es la *tercera* forma psíquica que distinguimos– la facultad que llamamos *memoria asociativa (mneme)*”³⁴. Así pues, en este tercer elemento de la vida encontramos la “memoria asociativa” que viene a surgir “como consecuencia de la separación del sistema sensorial y del sistema motor, razón por la cual no puede darse en la vida vegetal; gracias a la memoria asociativa aparecen la adaptación y el aprendizaje, lo que supone una liberación frente a la rigidez instintiva y una mayor plasticidad en el comportamiento”³⁵. Se evidencia con esto que la vida de los animales que poseen una capacidad de asociación de ideas y de acontecimientos ya viene a mostrarse como una vida más avanzada, pues hay un ejercicio repetitivo que se fundamenta en la memoria de hechos realizados que han sido exitosos y que le prometen al animal un avance en su vida.

En este proceso ya hay una luz nueva para entender que el individuo no pretende quedarse en un mero proceso guiado por sus instintos, sino que va

³⁴ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 40.

³⁵ de la Cruz Valles, Antonio, *El concepto de espíritu en la antropología de Max Scheler: Un estudio sobre “El puesto del hombre en el cosmos”*, En Revista *A Parte Rei* 31 Enero 2004 p. 4.

buscando experiencias nuevas que se van escapando de lo meramente típico que le ofrece la especie a la que pertenece; hay una búsqueda de novedad que en el hombre concretamente lo va llevando a una búsqueda que lo coloca como un ser diferente y en el que vamos descubriendo que la nota característica frente a los demás animales no es una diferencia de grado, sino que hay un elemento esencial que lo coloca en un nivel diferente dentro de todas las especies.

“El *individuo* orgánico se va *destacando* y separando cada vez más de los vínculos de la especie y de la *inadaptable rigidez del instinto*. Pues sólo mediante el progreso de este principio puede el individuo adaptarse a situaciones *nuevas*, esto es, no típicas para la especie. Con esta adaptación, empero, cesa el individuo de ser un mero punto donde se cruzan los procesos de reproducción.”³⁶

Si bien se considera al hombre como el ápice de la naturaleza, de la creación desde un punto de vista religioso, es interesante notar que ya en este momento del análisis, el ser humano da un salto cualitativo que lo encumbra a una posición que ningún animal podría alcanzar, dato que la misma ciencia puede evidenciar al demostrar que existen una inmensa cantidad de especies en la naturaleza que a pesar de los miles de años que ocupan la tierra no han vivido algún proceso que siquiera los acerque al lugar que el ser humano ha alcanzado. Pero al mismo tiempo vale la pena aclarar que el hombre con el dominio que ha alcanzado en su historia, es tal vez el ser que no se ha adaptado a lo que el mundo le ofrece y más bien siempre ha buscado como adaptar la realidad a sí mismo. Las demás especies se adaptan a lo que el entorno en el que viven les ofrece, a pesar de que también algunas especies generan una cierta adaptación del medio para sí, pero es claro que el ser humano desde su particularidad ha

³⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 45.

llegado a una transformación tal que incluso está atentando contra su entorno natural para disponer todo a su antojo.

1.6 INTELIGENCIA PRÁCTICA (ANIMALES SUPERIORES)

En este estadio del camino evolutivo, encontramos que hay una “inteligencia práctica”, característica que aún no es específica en el hombre, pues las investigaciones científicas han permitido encontrarla también en los antropoides. “Enlazadas estrechamente con ella aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de la reproducción (comienzos del eros).”³⁷ Cada especie se desarrolla dentro de su mundo circundante que le ofrece las posibilidades para subsistir y desarrollarse, pero ese mundo no le entrega automáticamente a la especie el desarrollo que debe alcanzar. En ello entra en juego esa inteligencia práctica de la que habla Scheler aquí y que ciertamente se evidencia en la forma como se van organizando para su reproducción y supervivencia. Una vez más se busca encontrar en este elemento otro factor común con otras especies ya más avanzadas (los animales superiores), que comparten con el hombre. Según nuestro autor es otra de las características del ser humano, otro dato antropológico que se debe tomar en cuenta para ir comprendiendo de forma más integral al hombre.

La misma vida de los animales, en este caso los animales superiores, no puede explicarse llanamente desde los instintos y los procesos asociativos que ya se han mencionado, pues dice el mismo Scheler “que las acciones de los animales *no* pueden explicarse todas por instintos y procesos asociativos, sino que en algunos casos hay *auténticas acciones inteligentes*”³⁸. Definitivamente existen muchas especies que desarrollan estilos de vida y evolución que son sorprendentes por su organización y porque muestran una inteligencia particularmente superior a muchas otras especies, pero que definitivamente tampoco pueden llegar a las alturas de desarrollo a las que llega el ser humano con su ingenio y capacidad propia de su condición.

³⁷ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 47.

³⁸ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 50

Un elemento sumamente interesante en las observaciones planteadas, es que lo que más acerca al hombre con los animales no es la inteligencia, la capacidad de asociación; el elemento de lo *afectivo* dice Scheler es quizá el más cercano entre los animales y el hombre: “En todo lo afectivo, el animal está mucho *más cerca* del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia. Ofrendas, reconciliaciones, amistades y otras cosas parecidas pueden encontrarse entre los animales.”³⁹. Esto lo podemos observar en la relación que entabla un hombre con su mascota, en la que se manifiesta una sintonía entre el amo y el animal que habla de esa cercanía de afectos que los conecta de manera tal que llegado el momento de la separación hay un sufrimiento afectivo en ambas partes.

Pero definitivamente existe un elemento diferenciador entre el hombre y los animales que abre una brecha enorme y con la que podemos llegar a comprender lo particular de este. Scheler ha profundizado hasta aquí desde un punto de vista biológico, desde lo que la vida muestra y manifiesta en el hombre y en los animales. Pero el mismo Scheler da un paso adelante en su análisis y avanza hacia un elemento esencial para comprender al hombre en su integralidad y es su interioridad.

³⁹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 52.

1.7 DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

Hasta aquí, de la mano de Scheler, hemos visto unos rasgos característicos de la vida, elemento esencial en el que se enmarca la historia y en particular la historia del hombre. Bien conocemos que a pesar de los dualismos que ya hemos mencionado (platónico y cartesiano), la vida del ser humano no se desarrolla en compartimentos estancos, no es la vida del hombre materia o cuerpo de un lado y del otro alma, inteligencia, razón o espíritu. Bien apunta nuestro filósofo que la vida del ser humano está marcada por una integralidad total. Pero vale la pena advertir, antes de profundizar en esa integralidad, que hay un elemento esencial en el hombre que le permite vivir esa unidad entre su bios, y lo que expresa en su ser y va más allá de lo material.

Inicia Scheler su segundo apartado de “El puesto del hombre en el cosmos” planteando un cuestionamiento clave para entender la realidad del hombre y con el que vamos encontrando ese elemento esencial que diferencia al ser humano de las demás especies:

*¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga específicamente a él sólo, algo que la inteligencia y la elección no agotan y ni siquiera tocan?*⁴⁰

Y descubrimos que definitivamente en el hombre hay una realidad que supera estos grados que hasta aquí hemos venido estudiando. La capacidad de adaptación que tiene el ser humano ante los diferentes medios en los que vive nos deja percibir que tiene una capacidad mayor. El animal nace en un medio que es propicio para su realización y en caso contrario el animal simplemente no puede

⁴⁰ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 53.

subsistir. El ser humano ha sido capaz de adaptarse a las más difíciles situaciones, medios, espacios y ha logrado hacer de su entorno algo según su querer.

El animal no, éste se adapta al medio en cuanto el medio le pueda dar lo que necesite para su vida, en caso contrario debe buscar otro espacio o simplemente perecer. La capacidad de transformación del entorno que posee el ser humano, lo ha llevado a la construcción de espacios propios, hechos a su medida, a su gusto; pero vale la pena anotar que no es algo que simplemente parte del instinto del que hablábamos antes. Hay algo más profundo y misterioso en el ser del hombre que lo lleva a construir, a elaborar, a adaptar las cosas de acuerdo a lo que necesita.

Esa realidad del ser humano que evidencia una cierta falta de capacidad desde su realidad física de adaptabilidad al medio en el que vive, nos permite observar que “comparado con el animal, está plenamente justificada la tesis de que el hombre es un *ser deficitario*”⁴¹. El mismo Álvarez Munarriz, en el artículo citado, nos evidencia la aproximación de este pensador que habla de cómo el hombre pareciera que vive en un lugar que no es el suyo, es un ser deficitario que no está hecho para el entorno en el que vive y en donde debe desarrollar medios y formas para subsistir, en parte por la necesidad que tiene de transformar su entorno para vivir y más aún porque la vida que desarrolla en la tierra no llega a satisfacer todas sus inquietudes. Ya lo han expresado entre otros, pensadores como Marcel, quien nos dice que es el hombre un ser peregrino, un *homo viator*, un ser que está siempre en camino, ¿pero en camino hacia dónde? «Quizá un orden terrestre estable sólo puede ser instaurado si el hombre no guarda una conciencia aguda de su condición itinerante»⁴².

⁴¹ Munárriz Álvarez, Luis, *La antropología de Gehlen*, en Themata, Revista de filosofía, Número 9, 1992, pp. 36.

⁴² Marcel, Gabriel, *Homo viator*, Salamanca: Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, p. 17.

Claramente la inquietud del ser humano por algo más lo lanza a una búsqueda constante, a un indagar en su vida por el sentido que ella posee. Pero vemos también que dentro de la raza humana son proporcionalmente pocos los que indagan acerca de esa realidad o mejor sería decir de esa inquietud que hace parte de nuestra condición encarnada. Un orden terrestre estable, parafraseando al mismo Marcel, es algo realmente absurdo, el movimiento hace parte de la dinámica de nuestra vida y el sentido teleológico nos hace tomar conciencia de que somos caminantes, peregrinos, "*Homo viator*".

Esta forma de abordar el problema, le permite al filósofo escapar del solipsismo antropológico en el que incurre Descartes con la duda metódica: método que termina por dividir la naturaleza humana en dos polos contrapuestos. Para Scheler el dualismo cartesiano pierde de vista la unidad ontológica en la cual se compenetran ambos procesos⁴³.

La conciencia que el ser humano puede lograr sobre su propia realidad lo lanza a una búsqueda diferente a la de las demás especies que ocupan la tierra. ¿Es esta la gran diferencia entre los animales y el hombre? En el ser humano hay una intencionalidad a la hora de actuar, no es solamente el instinto el que dirige su acción, no es nada más el instinto de conservación lo que lo mueve a vivir; se percibe un *algo más* en sus motivaciones y esfuerzos, hay un deseo consciente de permanecer, a pesar de que toda la realidad y su entorno, la naturaleza misma le grita que todo pasa, que todo termina, que no parece existir algo que permanezca para siempre, pero ese permanecer del que hablamos es un permanecer en algo que va más allá de lo que la propia vida nos ofrece, un permanecer que implica una trascendencia.

⁴³ Ballén Rodríguez, Juan Sebastián. *Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler*, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año VI, 36 (enero 2011), p. 11.

De este modo Scheler nos dirá que esa capacidad específicamente humana tiene un nombre propio:

Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo: la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esta palabra es *espíritu*⁴⁴.

Incluso el mismo Scheler señala que este principio va en contravía de lo que podemos llamar vida, desde ese principio que comparte el ser humano con los demás seres y especies y es que el espíritu lo eleva por encima de su misma realidad psicofísica porque “lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que como tal no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”⁴⁵. Y es que en la experiencia existencial del hombre ocurren un sinnúmero de acontecimientos que se escapan a la explicación que puedan dar las ciencias naturales y que hacen parte de ese mundo interior que está lleno de emociones, sentimientos, pensamientos y de todo aquello que envuelve esa realidad espiritual.

⁴⁴ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 54-55.

⁴⁵ Allí mismo, p. 54.

1.8 ESENCIA DEL ESPÍRITU: LIBERTAD, OBJETIVIDAD Y CONCIENCIA DE SÍ MISMO

Llegamos a un punto esencial en nuestro estudio de la antropología de Scheler, un punto en el que podemos decir que se va más allá de esa realidad que el ser humano comparte con los demás seres animados con los que vive el mundo que habita. Aparece entonces un elemento que lo distingue esencialmente, que lo eleva a un grado superior y es él mismo quien nos ayuda a introducir este tema:

Pero, ¿qué es este “espíritu”, este nuevo principio tan decisivo? (...) Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su independencia, libertad o autonomía existencial⁴⁶.

El espíritu es esa realidad en el ser humano que lo distingue por esos mismos elementos que menciona: ser espiritual en su independencia ya que el ser humano tiene la capacidad de auto-determinarse, va más allá de lo que el medio le propone para vivir, no se limita a las circunstancias en las que le toca vivir y más aún desde su libertad está capacitado para construir su mundo desde lo que él cree es correcto, en lo que va involucrado su *ethos*, la concepción que se ha ido formando del mundo desde los valores que va aprehendiendo y al mismo tiempo descubriendo para su libre y pleno desarrollo. De allí que Scheler habla sobre la autonomía existencial, porque efectivamente pueden existir muchas realidades que lo condicionan, pero nada puede determinar al hombre más que su propia decisión de construir su mundo desde su propio ser y su realidad interior, de acuerdo a aquello que él descubre que es valioso para su vida concreta. El ser humano está abierto al mundo, no está limitado al mundo circundante por sus impulsos sino que tiene la autonomía para hacer de su

⁴⁶ Allí mismo, p. 55.

mundo algo propio, un entorno que él mismo construye desde esa realidad espiritual que lo diferencia del resto de las especies.

Dentro de esa conciencia que el hombre tiene de sí mismo se da esa capacidad de objetividad, es decir la posibilidad que posee de mirar la realidad externa a él desde fuera, haciéndose distinto de las otras realidades y es que “espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es “sujeto” o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal”⁴⁷. En el animal las reacciones corresponden a la organización de su sistema nervioso guiado por su dimensión psíquica, los impulsos y la percepción sensible que posee, mientras que en el hombre el contacto que este tiene con su realidad interior le da esa posibilidad de mirar las cosas objetivándolas, tomando distancia de ellas y descubriendo que es distinto a ellas, mientras que en los animales esa percepción no puede ser posible porque todo hace parte de su mundo circundante.

Se hace necesario que el hombre tome conciencia de su realidad propia, de aquello que lo distingue del entorno en el que vive para que esa capacidad de autodeterminación la pueda aprovechar en pro de sí mismo y de la comunidad con la que comparte su vida, porque debemos siempre recordar esa dimensión de intersubjetiva que posee la vida del ser humano, un mundo en el que está conectado con otras personas como él, en la que debe realizar una tarea necesaria para su crecimiento y en consecución de su propio destino y felicidad, porque es bien claro que su vida debe estar encaminada hacia ello, hacia una realización cada vez más plena y sin esta identidad intersubjetiva, el hombre no sería plenamente persona ya que le es esencial al valor de su identidad, esencialmente intercomunicativa.

⁴⁷ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 56.

Todas estas características de su ser personal le dan al hombre la posibilidad de dar sentido y perfeccionar el mundo. “Y denominaremos *persona* al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que, (...) se llaman también centros “anímicos”⁴⁸. El hombre es un ser de valores y estos están orientados hacia el ser personal y esta comprensión del ser personal viene a ser una clave fundamental para la interpretación del alcance meta-antropológico de los valores. Sólo el hombre es el ser de los valores y es sobre ellos que va a ir construyendo cultura y sociedad y lo va haciendo de acuerdo a una jerarquía de valores que son los que van definiendo la grandeza y autenticidad de los valores en los que va construyendo su mundo.

Este camino de profundización en la antropología de Scheler es el primer escalón para poder ir enlazando su pensamiento y así comprender la estrecha relación que tienen en él la antropología y la axiología. El objetivo de su axiología fenomenológica está dirigido a responder ¿qué es el hombre? Se hace presente en ese tratamiento que él dispensa al valor de la identidad del hombre y es por ello que en su obra *Ordo amoris* nos evidencia una nota esencial de su antropología y es entender al hombre como un ser de amor: “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*.”⁴⁹ Scheler busca superar esa visión del hombre centrada en la razón y en la voluntad, para darnos a entender que la nota característica del ser humano es que existe para amar y será su amor lo que le va a distinguir y es esto lo que nuestro autor nos va a mostrar cuando nos propone el amor como el camino que todo ser humano debe seguir para alcanzar el cenit de su existencia.

Entraremos ahora a profundizar en su axiología y a pesar de que cronológicamente fue primero este desarrollo en su pensamiento, el mismo

⁴⁸ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 55.

⁴⁹ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Caparrós Editorres, Madrid 2008, p. 45

Scheler en el Prólogo a la obra que hemos citado en este capítulo *El puesto del hombre en el cosmos* nos ha dicho: “Las cuestiones: “¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?”, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica”⁵⁰. Esto nos deja claro que finalmente la preocupación por el hombre y su esencia es el motivo al que él mismo ha dedicado todo su esfuerzo como pensador y que en el fondo las demás cuestiones que en su pensamiento ha desarrollado siempre han apuntado a dar respuesta a esta cuestión que nos plantea ¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser? De aquí que su misma axiología en el fondo es una aproximación más al hombre y un medio por el cual él mismo ha intentado comprender la esencia del hombre.

⁵⁰ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, p. 19.

CAPITULO II

CONCEPCIÓN AXIOLÓGICA EN SU OBRA

En el orden cronológico del desarrollo de la filosofía de Scheler, vemos que el camino lo inicia con su ética y toda su producción va apuntando a dar respuesta a lo que tal vez tuvo siempre presente y era responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Sabemos que la etapa final de ese desarrollo filosófico se da en su antropología, tarea emprendida pero inacabada ya que la muerte lo sorprendió *ad portas*⁵¹ de presentar terminada su reflexión acerca del hombre.

El camino emprendido nos lleva a ahondar en otro de los elementos esenciales del pensamiento de Scheler que es su **axiología**. Al adentrarnos en su axiología es importante destacar que este estudio es un medio que Scheler encuentra para poder profundizar sobre el ser humano. Para el autor la pregunta por el hombre está de trasfondo en todo su recorrido filosófico. Además el interés que manifiesta es de una preocupación por el hombre desde su integralidad, pues él entendió que el ser humano es una realidad que está constituida no solo por su ser biológico, sino que además posee una realidad afectiva y otra espiritual que lo posiciona como el ser en el cual está reunido el cosmos o sería mejor decir, es un microcosmos en el que está reflejado el macrocosmos, pues en el hombre se “resumen todos los niveles del ser, desde lo inanimado, pasando por lo vital y lo psíquico, hasta el espíritu, es un "microcosmo"⁵².

Incluso va más allá en su aproximación al hombre pues lo entiende como **persona** y el carácter de persona implica que es el ser portador de los valores y por lo tanto hacia quien está orientado todo el que hacer y desarrollo del universo, del Cosmos. La profundización en la axiología apunta justamente a ello: darle el lugar al ser humano en el mundo y la historia. Esta importancia que le da a la

⁵¹ Max Scheler nace el 22 de agosto de 1874 en Múnich y muere el 19 de mayo de 1928 en Frankfurt am Main.

⁵² Vélez Sáenz Jaime, *Max Scheler*, en Revista Ideas y valores, Universidad Nacional de Colombia, Vol 39, No 82 (1990), p. 25.

identidad de la persona y en esa misma línea a lo que es la persona, lo plantea en el prólogo a su *Ética I* donde dice:

“Por fin, al autor le resulta de tal importancia el axioma aquí expuesto de que todos los valores están subordinados a los valores personales, incluso todos los valores posibles de las cosas y también los de las organizaciones y comunidades personales, que ha llegado a subtitular el presente trabajo *Nuevo ensayo de un personalismo*⁵³.

Podemos entender así que los valores de la persona son el fondo, la base sobre la que se debe construir todo el edificio de la axiología, es decir, el sustento para poder hablar de *valores* está en la persona misma que es quien le puede dar el sentido y el valor a todo cuanto hace parte del cosmos. No nos cansaríamos de insistir en que para Scheler el “valor de la persona” es lo que va a demostrar que el estudio de los valores, que es la axiología, debe estar cimentado y al mismo tiempo orientado a la búsqueda de los valores de la persona, en lo que se sustenta ese personalismo del que habla en la referencia citada y que para él mismo viene a ser como el eje central de su axiología.

Pero hay un elemento esencial en este aspecto y es que al entender la identidad de la persona debemos al mismo tiempo ahondar en lo que es la autenticidad ya que esta es la que nos puede dar los elementos para llegar a esa identidad. Las identidades se van formando y como se puede observar en la misma constitución de las culturas, se van tomando elementos de aquí y de allí para constituirse; pero en esa constitución de identidades, que es algo muy natural en la existencia del ser humano, se debe apelar a aquellas características que hagan **ser** más al ser humano, no aquello que lo denigra o aleja de su identidad esencial. Por ello el elemento de la autenticidad nos resulta muy valioso para poder apelar a lo que es más esencial en la persona, es decir, lo que puede ayudar a revelar lo más esencial de su identidad.

⁵³ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 16.

Para poder comprender la axiología en Scheler es importante conocer el recorrido que condujo en la historia de la filosofía a la formación de esta nueva rama.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO DEL SURGIMIENTO DE LA AXIOLOGÍA COMO RAMA DE LA FILOSOFÍA

Para poder comprender la axiología de Scheler necesitamos tener en cuenta algunos presupuestos. Nos detendremos para iniciar este capítulo en los principales iniciadores de la teoría de los valores. Como diría Ferrater Mora en su Diccionario:

“Una historia de la idea del valor debería considerar, pues, la historia entera de la filosofía. Pero una historia de la teoría de los valores propiamente dicha debe atender más bien a las corrientes últimas si quiere evitar el riesgo de atribuir una teoría formal de los valores a tendencias que carecen evidentemente de ella.”⁵⁴

El “valor” es un tema que ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, pero es recién en el siglo XIX que se inicia una profundización particular en él y de esta manera a nacer como disciplina filosófica. El concepto “valor” tiene varias acepciones, entre ellas su relación con lo valeroso como una disposición de ánimo; con respecto a esta acepción encontramos el tratado de Platón llamado *Laques o del valor*, como una manera de aproximarse a la vida y sus diversas circunstancias para una vida virtuosa, *aretéica*, desde la concepción griega. También se utiliza “valor” en términos económicos pero este se estudia desde el valer, es decir, el costo que puede tener algo para nosotros. Sin embargo, se habla también del “valor” de algo, cuando se dice que esto es valioso o tiene gran valor; de aquí que este concepto se vea ligado a la preferencia o estima (también se le ha llamado a la *axiología “estimativa”*) que podamos sentir por algo y por lo tanto a la selección de esas cosas que consideramos valiosas. El desarrollo de este concepto hasta llegar a la concepción filosófica en la axiología tiene su punto de partida en la economía.

⁵⁴ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, p. 868 T II.

Hasta cierto momento de la reflexión filosófica el concepto “valor” tiene una relación directa con el **ser** y por lo tanto aquello que vale es porque tiene un **ser** que lo sustenta y de este estudio está encargada la metafísica; el **ser** es el punto de partida para la reflexión y será siempre el punto de referencia para llegar a conocer la realidad. La evolución del discurso filosófico va permitiendo la elaboración de ramas específicas en la propia filosofía y esto es lo que posibilita que se vaya gestando el estudio propiamente dicho sobre los valores.

Teniendo en cuenta el elemento antes citado de Ferrater-Mora, para poder tener una idea clara de la axiología como rama de la filosofía, se nos hace necesario recurrir a aquellos pensadores que han elaborado propiamente el discurso axiológico y desde este criterio es que haremos el recorrido histórico que nos hemos planteado en este punto de nuestro estudio.

Dentro de los precursores de la teoría de los valores o axiología encontramos a Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Lotze por ser biólogo y médico construye una aproximación al mundo desde la ciencia donde encuentra los elementos mecánicos que rigen la vida natural; sin embargo y a pesar de que en algún momento se le quiso señalar de materialista, Lotze encuentra en sus estudios que dentro de las causas mecánicas que rigen la naturaleza también se encuentran elementos que la llevan (a la naturaleza) a una configuración superior de sentido. Hay una conexión entre la mente y el cuerpo que a pesar de que la mente tenga un principio inmaterial, ejerce una acción sobre el cuerpo y de la misma manera, el cuerpo siendo material ejerce influencia sobre la mente que es de suyo inmaterial. Esta aproximación que claramente viene a ser objetivista y antikantiana lo aproxima a Platón, y con esto puede llegar a la conclusión de que a los valores de la conciencia moral les compete un valer objetivo, independiente de la experiencia, como imperativos éticos.

Continuando nuestro recorrido cronológico, nos encontramos con un pensador fundamental, Friedrich Nietzsche (1844-1900) quien en algunas de sus obras va reflexionando sobre los valores; para este filósofo alemán lo central debe ser la vida y de esta manera la reafirmación de lo humano como expresión máxima de la vida que se manifiesta en el mundo. Así encontramos que para él la vida se manifiesta como el valor máximo y sobre este se deben ordenar los demás valores.

Nietzsche tiene al valor como un concepto de gran importancia y de esta manera nos habla de la transmutación de los valores y en ellos nos descubrirá cómo encontrar las preferencias que tenemos en el mundo; de alguna manera se convierte en valioso aquello por lo que tenemos cierta inclinación o gusto. Pero Nietzsche viene a hacer una crítica a aquellas formas del pensamiento que se alejan de la vida misma, que quieren plantear una vida más allá de la que vivimos y por lo tanto no le permiten al ser humano aprovechar de la mejor manera la vida presente que tiene entre manos.

En la *Genealogía de la moral* nos plantea el camino que ha ido recorriendo la reflexión filosófica de la *fisis* a la búsqueda de esencias ideales que se alejan de las cosas, de la realidad misma. La transmutación de los valores se manifiesta en esa moral de esclavos que ha traído la tradición judía y que la ha continuado el cristianismo, exaltando la humildad, la misericordia, la caridad, por encima del orgullo, la supremacía y los valores de la clase noble. En el fondo este enfoque judeo-cristiano lo que ha hecho es invertir la moral del señor por la moral del esclavo.

La obra griega es fundamental para Nietzsche y el conocimiento que tiene de la tradición griega le da la posibilidad de hacer este análisis. El espíritu *Apolíneo* y *Dionisiaco* que nos presenta la cultura griega son los extremos de la vida del hombre: lo *Apolíneo* que busca lo noble, el orden, la luz, la armonía, la medida,

mientras que el espíritu *Dionisiaco* representa lo vital, la embriaguez, lo impulsivo, lo excesivo. Esta misma lucha entre estos dos extremos representa un punto de vista nietzscheano que una vez más pone el énfasis en la vida, en el impulso vital que es la fuerza que debe orientar la vida del hombre.

Para no alejarnos de la cuestión sobre los valores, encontramos en Nietzsche un punto de referencia para el inicio de la estructuración de la axiología. Su posición es particularmente controvertida en muchos aspectos, pero baste con decir que desde su reflexión se empiezan a poner bases al desarrollo de la axiología. Para Nietzsche por encima de la razón está el valor de los impulsos vitales, del mismo modo que hay un trastorno de los valores para llegar al superhombre que en Nietzsche es quien crea los valores, es este quien encarna lo noble y por lo tanto lo valioso, mientras que lo malo pertenece a quienes están subyugados, a los esclavos, a los débiles. Es el creador quien sabe lo que es bueno y malo, pues es él quien lo determina y esto se ve reflejado en los procesos históricos que manifiestan esa dinámica de creación y aniquilamiento de los valores.

Los valores, pues, surgen en la voluntad de poder y de esa tensión que existe entre amos y esclavos, imagen que utiliza Nietzsche para hacer la crítica a las estructuras morales y a la mentalidad que genera la religión en las personas. Él cree que la vida auténtica se vive desde la independencia que cada ser humano debe tener en su actuar, no desde la imposición de normas que vienen de afuera y que en el fondo crean esa tensión amo-esclavo; es esta tensión la que genera la creación de escalas de valores y que está sujeta a las tensiones históricas. Por lo tanto lo que quiere plantearnos es que los valores deben ser trasmutados para todo hombre y así construir una moral que se adecue a cada ser humano.

Si bien el aporte de Nietzsche es importante en el surgimiento de esta rama de la filosofía, esta disciplina como tal se estructura por el esfuerzo de algunas

escuelas que empezaron a construir propiamente una “filosofía de los valores como tal”.

“Ello ocurrió sobre todo en virtud de los esfuerzos de tres grupos filosóficos: por un lado, Brentano y su escuela; por otro lado, Dilthey y su escuela; finalmente una línea de pensamiento que arranca en Lotze y que se desarrolla en la Escuela de Badén (principalmente en Windelband) y dentro de la cual podemos incluir las investigaciones axiológicas de Max Scheler y Nicolai Hartmann.”⁵⁵

Franz Brentano (1838-1917) viene a ser uno de los filósofos más influyentes para la escuela fenomenológica de Husserl y por ello mismo tiene una gran influencia en la filosofía de Scheler y en su axiología. Brentano tiene una cercanía al pensamiento aristotélico y haciendo una lectura actualizada introduce en la filosofía una nueva aproximación al pensador estagirita. Para Brentano el conocimiento parte de la realidad concreta en lo que manifiesta su aristotelismo, influenciado por la escolástica. Dentro de sus estudios psicológicos llega a afirmar que sólo lo psíquico es intencional lo que quiere decir de la relación existente entre la conciencia y el objeto. Los fenómenos de la conciencia son una representación de un objeto o un juicio acerca de algo, lo que nos manifiesta que la intencionalidad debe referirse siempre a algo que ha sucedido en la realidad. De esto concluye que los juicios son teóricos y de allí se refieren a la verdad o falsedad de las representaciones, siendo la evidencia su criterio y de estos se encarga la epistemología y la lógica, o son prácticos y tienen referencia a la bondad o maldad, el amor o el odio, siendo el criterio la preferencia, el valor o “lo mejor” y de ellos se encargaría la ética. El valor se refiere al sentimiento del mismo modo que la verdad al juicio. Con esto Brentano nos lleva a comprender que los valores se fundan en actos valorativos y por lo tanto lo que viene a estimar el valor es el sentimiento y no un acto racional. Este es uno de los elementos importantes

⁵⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, p. 868 T II.

que el mismo Scheler tomará para configurar su teoría de los valores, demostrando que no es desde la razón que se configura el mundo del *ethos*.

Dentro del desarrollo que inicia Brentano, aparecen dos pensadores que siguen su línea, pero cada uno parte de dos puntos de vista distintos: en primer lugar mencionamos a Alexius Meinong (1853-1920) y luego a Christian von Ehrenfels (1859-1932). A. Meinong tiene como punto de partida el agrado o desagrado y por lo tanto algo posee valor desde esta perspectiva. Esto nos revela que es subjetivista. Además nos plantea que la valoración se da tras un estado de placer o de dolor desde una experiencia existencial. A través del juicio existencial se tiene una referencia al objeto, mostrando con ello ser discípulo de Brentano, pero a pesar de dicha observación para éste el valor es puramente subjetivo. Algún objeto llega a tener valor en la medida que pueda proporcionar una base efectiva a un sentimiento de valor.

Meinong por medio de su “teoría de los objetos” nos permite comprender la objetividad de algo irreal y con ello la comprensión del valor como algo que está más allá del interés o sentimiento que puede tener algún sujeto por este, o mejor de la subjetividad que el valor puede tener. Resalta que no podemos poner el valor en algún objeto por ser apetecible o deseable; aquí encontramos aquella frase conocida que “se desea lo que no se posee” y por lo tanto se puede valorar sólo lo que existe como poseído. Más aún cuando valoramos lo inexistente, como en el caso de los objetos ideales, es porque hay una potencialidad en ese poseer tal objeto, es decir, el valor de tal objeto es el que le da la capacidad para determinar el sentimiento del sujeto de aquí su aproximación subjetiva de que el fundamento del valor es el sentimiento de agrado o desagrado.

Christian von Ehrenfels (1859-1932) es otro filósofo discípulo de Brentano, quien en respuesta a Meinong propone otra aproximación a los valores. Para Ehrenfels los valores residen en el deseo que podrían despertar y por lo tanto se

entienden desde la apetibilidad, no en el agrado como lo proponía Meinong. Por lo tanto para poder establecer la medida del valor se debe recurrir al deseo, en el que se desarrolla una relación entre el sujeto y el objeto. El mero hecho de que algo nos produzca un sentimiento de agrado nos pone en la posición de que sólo lo existente es valioso, pero Ehrenfels evidencia que es posible valorar cosas inexistentes como el amor pleno o la bondad perfecta porque el fundamento del valor no está en el agrado o placer que me produce algo, sino en el apetito o el deseo. Con estos dos filósofos, Meinong y Ehrenfels, se inicia una tensión en la axiología acerca del subjetivismo-objetivismo del valor.

Con Wilhelm Dilthey (1833-1911) se difundirá en Europa el subjetivismo axiológico. Se trata de la negación del carácter absoluto del valor, como independiente del sujeto. Esta postura se despliega bajo el signo de relativismo histórico: la historia es la fuerza productiva que engendra los valores con los que se mide el significado de hombres y épocas. Dentro de los movimientos anti racionalistas de la época, que reaccionan frente a la filosofía kantiana marcada por un acentuado racionalismo, aparecen varios filósofos que dejan ver el valor de la vida misma, más allá de su carácter racional. De esta manera Dilthey quiere manifestar que el valor de la vida va más allá de lo que la razón pueda comprender, ya que en el ser humano juegan además elementos tan importantes como los sentimientos y las emociones, pues el hombre es un ser que no sólo piensa: también siente y ama.

La propuesta de Dilthey quiere abarcar la vida del ser humano que se desarrolla en la historia y buscando ir más allá de la propuesta kantiana, plantea una crítica de la razón histórica en la que pretende superar ese racionalismo rígido y muerto que ha dejado Kant y plantear que al hombre se le comprende desde la construcción de su historia como un ser libre. De allí que su aproximación a los valores tenga ese carácter subjetivo, pues el hombre en la historia y a través de lo que va descubriendo en ella es que va dándole sentido y valor a lo que descubre

como tal. La vida y la historia vienen a ser los elementos que aporta a la comprensión de los valores y por lo tanto a la construcción de esta nueva rama de la filosofía que es la axiología.

También Georg Simmel (1858-1918) se pronuncia en el sentido de Dilthey: el valor nunca es una entidad objetiva, pues su objetividad resulta de la correlación entre sujeto y objeto. Simmel fue un importante pensador de la sociología que tuvo una gran proximidad con el socialismo y que por esta cercanía fue visto con recelo por las autoridades de su época, lo que probablemente le retardo su aparición en la palestra académica. Por su aproximación historicista y economicista entiende que los valores absolutos son los que los hombres reconocen como tales en determinadas condiciones, es decir que los valores dependen del sujeto y de su contexto histórico, por lo tanto cobran un valor subjetivo, dependen del sujeto que los reconoce o los descubre en su devenir.

En este recorrido histórico para comprender el surgimiento de la axiología, llegamos a una referencia importante y es la Escuela de Badén que junto a la Escuela de Marburgo retoman la filosofía de Kant pero cada una desde perspectivas diferentes. La escuela de Marburgo tiene una tendencia epistemológica y para ello se apoya en la *Crítica de la razón pura*, mientras que la Escuela de Baden que tiene una clara tendencia axiológica apoya su reflexión en la *Crítica de la razón práctica* buscando darle fundamento al problema de los valores. Dos representantes destacados de la Escuela de Baden y que proponen la base de una teoría de los valores objetivistas son Wilhelm Windelband (1848 - 1915) y Heinrich Rickert (1863- 1936).

Windelband es el iniciador de la Escuela de Baden, que como dijimos más arriba, basa sus enunciados en el retorno a Kant desde la *Crítica de la razón práctica* y por ello buscan comprender la realidad y su fundamento desde los valores, no desde la ciencia exacta, la *questio facti*. La línea de demarcación

entre la ciencia natural y la del mundo humano se manifiesta en el método: la ciencia natural busca leyes generales, el mundo humano hechos históricos particulares. La primera es una ciencia de leyes mientras que la segunda es una ciencia de acontecimientos; la primera nos dice lo que va a suceder siempre - leyes-, mientras que la segunda nos dice a cerca de lo que ocurrió “una sola vez”.

En él vemos una estructuración de la ciencia histórica, cuyo legado es perpetuar el recuerdo del género humano, que debe guiarse desde ciertos criterios selectivos sólidos; estos principios vienen a ser los valores, junto con las categorías kantianas, que intervendrán en menor medida. La filosofía al tratar la *questio iuris*, va más allá de querer demostrar la realidad como lo hace la ciencia, más bien lo que pretende es comprenderla desde los juicios de valor, la realidad se valora mediante la razón práctica y con ello se entiende el por qué la Escuela de Baden basa su filosofía en la *Crítica de la razón práctica*. En esta misma línea, la estética y la ética son ciencias que van a buscar esa realidad de valores que va más allá de la aprehensión de la realidad, encontrando afinidad con lo que valoramos de la vida.

De este modo Windelband traza una línea entre Baden y Marburgo al plantear que finalmente el fundamento del ser objetivo no son las leyes lógicas (Marburgo) sino las leyes axiológicas (Baden). Windelband aparece como un filósofo que quiere retornar a Kant porque ha habido un alejamiento de la intención kantiana de mantener a la filosofía en su tarea crítica, tendiendo más a un idealismo, a una intención teórica, idealista (Fichte, Schelling y Hegel). Se hace necesario entonces, a juicio de Windelband, retornar al método crítico de Kant que además llegara a la ética y a la estética. La filosofía será entonces la búsqueda de la validez universal y necesaria de la verdad, de la bondad y de la belleza exponiendo juicios críticos (filosofía de Kant) y no teóricos. Concluye entonces que la filosofía sería “Teoría de los valores”.

Entran entonces en juego los valores trascendentales, que se hacen presentes en los juicios que se dan en las realidades inmanentes. De allí que en estos juicios se hacen presente esos valores trascendentales. Cuando se hacen estos juicios de valor no se entra a indagar sobre el *ser* sino sobre el *deber-ser* y de esta manera el juicio verdadero concierne a un *deber-ser* trascendental. El juicio es verdadero cuando corresponde a un *deber-ser* trascendental. Es así que los valores figurarán como el fundamento del ser, y son independientes de la razón y de la conciencia: se imponen. Por este motivo los valores no serán relativos, puesto que su validez es absoluta. Es así que aparece el valor a la conciencia en la forma de un objeto eterno y por lo tanto sin referencia alguna a los objetos de la realidad que tenemos en la conciencia.

A partir de la “Crítica de la razón histórica” de Dilthey, surge una distinción entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu, lo que lleva a Windelband a referirse al método de cada una de estas ciencias: para el conocimiento de la naturaleza el método es *nomotético* que se basa según Kant en la tendencia a generalizar, a buscar las leyes que van rigiendo el curso de la naturaleza, por lo tanto es típico de las ciencias naturales. En este método se manifiesta el intento de buscar las leyes que explican los fenómenos objetivos en general. Y para el del espíritu será el *ideográfico* que se basa en lo que Kant describe como la tendencia a especificar, y es típico de las humanidades, es decir de aquellos fenómenos o acontecimientos que suceden sólo una vez y que entran más en el plano de lo subjetivo. Vale la pena aclarar que esta distinción que plantea Windelband entre método *nomotético* e *ideográfico* se percibió más en las ciencias sociales que buscan entender individuos únicos, a pesar de que también se pueden encontrar leyes generales que rigen el correr de la historia.

Heinrich Rickert (1863-1936) fue alumno de Windelband y junto con él, iniciador de la Escuela de Baden. Continuando con el pensamiento de su maestro de una manera más sistemática, acentúa la distinción entre el conocimiento

nomotético e *ideográfico* para poder definir la cientificidad y la metodología del conocimiento histórico. Debemos observar que estos dos pensadores son esenciales en el desarrollo de la Filosofía de la historia y que sus planteamientos van en la línea de tomar distancia de la orientación epistemológica de Marburgo para darle realce al método ideográfico utilizado en el conocimiento de la historia. De allí que esta postura otorgue más importancia al conocimiento de los datos individuales y particulares. Siguiendo el planteamiento de Windelband, para Rickert el valor no pertenece a la esfera del sujeto, sino a la del objeto, dejando claro que este objeto no tiene una realidad sensible como la tiene el objeto de la realidad, aportando aquí la idea del “Tercer reino”. Este “Tercer reino” está constituido por lo que Rickert llamó “relaciones de sentido” o “estructuras de significado” y que se desarrollan en la cultura, otro de los campos en los que la Escuela de Baden profundizó de manera especial: La Sociología.

El aporte de estos pensadores a la formación de la axiología es esencial por la misma distancia que toman de la “teoría del conocimiento” llevándolos a definir el estatuto epistemológico de la “ciencia de la cultura”, que busca darle respuesta a las preguntas que plantea la vida particular del ser humano más que responder a las cuestiones de la vida desde una teoría o leyes que finalmente no responden a todos los casos particulares. Para ellos el mundo de la ciencia y las leyes de la naturaleza aparece como algo frío, una máquina sin vida, algo sin sentido. Rickert ve la necesidad de colocar la acción humana en un mundo con vida que tiene sentido y significado. Con esto lo que pretendían era acentuar el rol de la ciencia de la cultura a diferencia de las ciencias naturales que se basan en la regularidad de las leyes calculables e inmutables.

Con este breve y superficial recorrido histórico que pretende observar el surgimiento de la Axiología como Filosofía de los valores, hemos intentado dar base a lo que viene y es la teoría de los valores en Scheler que tiene como precedente a los filósofos que hemos estudiado. Nos adentramos entonces en la

Axiología de Scheler que en el marco cronológico de su filosofía le ocupó los primeros años de su desarrollo filosófico y que es interesante notar, tiene todo un marco histórico en el debate del pensamiento alemán de finales de siglo XIX y comienzos del XX. Dentro del contexto en el que surge la axiología y las mismas exigencias que presenta este desarrollo filosófico, destacó la importancia de mirar desde la intencionalidad lo que implica este modo de conocimiento que ya no va a estar centrado en la razón, sino que va a tener como guía orientadora a los sentimientos, lo que va a ir dándole la misma posibilidad de entenderse como otra forma de conocimiento, iniciando el camino de superación, de alguna manera, de esa desconfianza que se le tiene a los sentimientos como realidades ciegas y carentes de orden. La axiología como rama de la filosofía que estudia o conoce los valores, viene a ser esa herramienta que nos da la posibilidad de adentrarnos en un mundo mirado con cierta desconfianza para poder descubrir en él elementos esenciales para la vida del ser humano, porque es desde su “mundo de la vida” en donde se va conformando lo que el ser humano es desde lo más esencial y auténtico y que no se limita sólo a los datos que la razón pueda dar para comprender y aprehender la realidad.

Estas intuiciones y desarrollos que Scheler va realizando en sus estudios le van abriendo camino al mundo de los valores, que como veíamos en ese breve recorrido histórico, eran vistos como realidades meramente subjetivas y fruto de la misma persona, sin un sustrato ontológico propio y sin una independencia que les diera la posibilidad de constituirse en el objeto de esta nueva ciencia. Pero gracias a la propuesta scheleriana de entender los valores como el objeto de conocimiento de la axiología se da un paso esencial para entrar en ese vasto mundo interior de la persona humana que además de una lógica de la razón para comprender su mundo, también posee una lógica del corazón que le permite encontrar un sentido verdadero y auténtico a su existencia.

Vale la pena destacar que todos estos autores que hemos citado, han sido objeto de estudio de Scheler y a partir de la comprensión de estas diversas propuestas es que él ha podido elaborar su aproximación axiológica y proponer de una manera audaz este tipo de conocimiento que tanto ha ayudado a comprender la realidad del ser humano. Ingresems entonces a la propuesta propiamente axiológica de Scheler, para continuar el mismo propósito del autor y es entender más y mejor al hombre y así encontrar su lugar en el cosmos que habita.

2.2 AXIOLOGÍA DE MAX SCHELER

2.2.1 Su ética continúa la ética Kantiana pero superando su formalismo racionalista.

Como lo hemos anotado en otro momento, el contexto histórico en el que se da el surgimiento de la axiología es muy importante para poder comprender los elementos que llevan a Scheler a darle a este tema un lugar tan central en su reflexión filosófica. Cuando mencionamos contextos históricos hablamos del filosófico, de la problemática social que vive Alemania en aquella época, entre otros. Las intuiciones de Scheler en cuanto a la ética, se ven reflejadas en lo que va desarrollando y con los que va configurando su propia postura ética. Al ser un pensador tan inquieto y genial, ahonda en esa realidad que vive y al no encontrar respuestas satisfactorias en lo que ya se ha establecido, emprende el camino de reflexión propio que lo lleva a elaborar una teoría de los valores que llega a ser fundamento para reflexiones posteriores de otros filósofos.

Un primer elemento que destacamos es el afán de superar el formalismo racionalista que había planteado Kant en la ética. En la ética kantiana el contenido es dado por el sujeto, como nos lo dicta la máxima del “imperativo categórico” que Kant plantea para el comportamiento ético: “actúa de manera tal que tu comportamiento sea tomado como norma por los demás”⁵⁶. De esta manera Kant plantea una ética formal basada en el *a priori*, en los criterios de razón que la mente le dicta a la conciencia del ser humano para actuar de manera moral. En esta aproximación kantiana se deja ver un claro subjetivismo ya que viene a ser el mismo hombre la norma; al mismo tiempo un claro racionalismo ya que es la razón quien dicta esa norma, la razón de aquel ser humano que ha alcanzado su mayoría de edad –como bien lo describe Kant en su escrito *¿Qué es la Ilustración?*– y que a partir de su racionalidad puede darle sentido a toda su vida y

⁵⁶ Ver Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid 2012. En esta obra Kant desarrolla este fundamento racional que tiene el imperativo categórico que viene a convertirse en la norma que debe regir el comportamiento moral del hombre.

a su obrar. La independencia que el hombre debe vivir se la da la razón, ya no es un infante que debe recibir las normas para la vida, dadas por el estado, por la religión o por la moral establecida. Ya se está capacitado para tomar decisiones por cuenta propia y por lo tanto debe emanciparse. *Sapete aude* es el imperativo que proclama y en el que se manifiesta ese grito de la Modernidad de instaurar todo desde la razón, desde las normas que brindan las ciencias exactas que proponen normas estables a partir de las leyes que la naturaleza posee en sí misma y que no son dadas por ningún sujeto externo, y es el hombre quien va descubriendo esas leyes desde su percepción racional.

Max Scheler insatisfecho con este planteamiento del formalismo subjetivista de Kant, pues comprende que la ética no puede tener su fundamento en lo formal y menos aún desde el sujeto, propone una ética material, es decir, una ética que se fundamenta en un objeto claro y definido, que va más allá del sujeto, que no dependa de este, por lo tanto su planteamiento será objetivista, centrado en un objeto de estudio que vendrán a ser los valores, cuya realidad ontológica se percibe no por la razón, sino por la emoción:

“También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido *primitivo* y *a priori*, que no les ha sido prestado por el “pensar”, y que la ética ha de demostrar independientemente de la razón. Hay un *ordre du coeur* o *logique du coeur*, como atinadamente dice Blas Pascal, y que son *a priori*”.⁵⁷

Aquí entra a jugar un papel muy importante el método fenomenológico que hereda de Husserl y que será el medio adecuado para poder proponer su teoría de

⁵⁷ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, pp. 100-101.

los valores, ya que a través de este método se puede llegar a los principios que la intencionalidad⁵⁸.

Por lo tanto, ni formalista, que responde a unas normas preestablecidas, ni subjetivista pues no es el hombre quien determina el valor de las cosas, pues no dependen de él. Scheler va más allá pues tampoco comulga con la teoría subjetivista de que los valores dependen del contexto histórico en el que se presentan (Dilthey); tampoco la historia puede determinar la certeza o veracidad de los valores ya que a pesar de los contextos históricos hay valores que van más allá de ellos. El valor como objeto de conocimiento de la axiología posee un sustrato ontológico propio que sin ser percibido por la razón, es captado por la emoción, área de la interioridad del ser humano que lo pone en contacto con esta esfera que escapa a los parámetros que la ciencia y la lógica matemática nos ofrece. En esto hay una clara crítica y un distanciamiento de toda aproximación racionalista a los valores tan arraigada por la influencia de la ética formalista kantiana.

2.2.2 Repudio a la ética material empirista de bienes y fines.

Otro elemento que Scheler pone en cuestión es la ética material de bienes y fines, que el mismo Kant critica⁵⁹. Para éste toda ética material viene a ser necesariamente una ética de bienes y fines, porque es una ética del resultado en la que la persona queda subordinada a la búsqueda de estados de placer es decir al empirismo hedonista que en el fondo es un egoísmo propio de la naturaleza humana y en la que está relegándose o subordinándose lo más propio del hombre que es su racionalidad, la capacidad que posee de tomar decisiones propias

⁵⁸ El concepto de *intencionalidad* viene a ser un dato importante de la fenomenología que cobra sus raíces en Brentano y que tanto ayudó a Scheler para poder profundizar en su teoría de la emociones y los afectos; en la intencionalidad se evidencia que los sentimientos, las emociones, los afectos, responden también a una lógica que va más allá de esa lógica racional tan arraigada en este contexto histórico por la filosofía kantiana.

⁵⁹ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, pp. 39 ss.

desde la razón, dejándose llevar por sus instintos. Además podemos observar que el apriorismo kantiano lleva a este formalismo en la ética pues se busca el bien a través de las normas que el mismo hombre dicta por su razón.

La ética de bienes y fines que se hereda de la cultura griega propone una ética que se basa en un comportamiento motivado por la búsqueda de un fin o bien supremo, que viene a ser el que orienta la acción del ser humano: la búsqueda de la felicidad. De esta manera Aristóteles⁶⁰ propone esta búsqueda de la felicidad como medio por el cual el hombre alcanzará su fin último. Son diversas las formas como el ser humano alcanza esa felicidad y cada uno tal vez desde puntos de vista diversos y a través de distintos medios, pero será finalmente la consecución de ese fin, la felicidad, la manera como el hombre encuentre por medio de su actuar que es conducido por sus convicciones éticas, el fin para el que fue hecho o para el que existe. Vemos en esto una ética teleológica que está más orientada al fin que a las normas.

Nada más que el filósofo de Koenisberg refuta la ética material proponiendo su ética formal y aquí entra Scheler en discusión con las dos propuestas⁶¹. ¿Por qué Scheler le hace una crítica a la ética de bienes y de fines? La ética material de bienes y fines propone el comportamiento moral desde la búsqueda de un bien supremo, nuevamente fuera de la realidad y escapando de un objeto de conocimiento que le dé carácter de ciencia a la ética; es decir si la ética es material de bienes y fines, nuevamente su objeto de conocimiento escaparía a un objeto y los valores quedarían relegados o perderían ese sustrato ontológico que poseen y no podrían ser conocidos o mejor en este caso intuitos para colocarse en el lugar que deben de ocupar en la ética. Y se aleja de Kant pues no está de acuerdo con la propuesta formalista basada en el *imperativo categórico*, ya que

⁶⁰ de Azcárate, Patricio, *Obras de Aristóteles*, volumen 1, Madrid 1873. En la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles nos plantea su teoría sobre el bien y la felicidad y como el supremo bien del hombre es la felicidad.

⁶¹ Scheler, Max, *Ética Tomo I*, *Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 42.

conlleva a una aproximación subjetivista, poniendo en el hombre la norma racional que establece lo valioso, pues como propone Kant es el ser humano desde su racionalidad quien da la validez a la conducta moral.

De esta manera la posición de Scheler es la de proponer una ética material de los valores⁶², dándole a estos (los valores) el lugar de objeto de conocimiento para que la axiología pueda proponerse como ciencia. Él mismo en su obra magistral *Ética*, nos hace la distinción entre los bienes y los valores, aclarando que estos son independientes de aquellos, es decir, los valores poseen un modo de ser independiente de los bienes en que se manifiestan:

«Yo puedo referirme a un *rojo* como un “quale” extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aún siquiera como algo plano o especiado. Así también valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres»⁶³.

De la misma manera como se puede hablar de la esencia del rojo, sin tener en cuenta que exista algún objeto rojo, también existen los valores como esencias, dejando a un lado que existan objetos o bienes portadores de dichos valores. Por lo tanto su posición con respecto a la ética de bienes es clara y toma también distancia de esta aproximación para seguir en su esfuerzo de proponer una ética con bases más sólidas y con una claridad que expresa la importancia que esta ciencia posee para la comprensión del ser humano. Poco a poco nos adentramos en esa concepción scheleriana del hombre que parte de entender al ser humano como persona y su axiología como un “nuevo ensayo de un personalismo ético”.

⁶² Ver, Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 39ss.

⁶³ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 39.

Vamos comprendiendo el valor objetivo de los valores y cómo ellos vienen a ser el objeto de conocimiento de una auténtica ética, pero sabemos que si bien ellos poseen una realidad ontológica propia, de alguna manera dependen del sujeto para que pueda conocerlos, que llegue a distinguirlos. De la misma manera que las esencias significativas de las cosas vienen a ser captadas por la razón, los valores -que carecen de alguna manera de una realidad empírica-, vienen a ser captados por el mismo sujeto, pero ya desde esa otra dimensión que le da el sentimiento, el querer, que nos permite entablar una relación con el mundo concreto, una relación que va más allá de la comprensión empírica de las cosas, pues el captar los valores va en el orden del sentimiento. No queremos decir que con la razón no hay una relación con el mundo concreto, nada más que desde la razón nos podemos quedar en ideas y no se pasa a esa experiencia vivencial de la persona.

Ya tenemos con estos elementos la distancia que Scheler toma de esta ética material de bienes y fines, y nos abre a la comprensión de que los actos que realizan los valores deben ser definidos como manifestación de una persona: “sólo las *personas* pueden ser (originariamente) buenas y malas; y todo lo demás es bueno y malo únicamente en *relación* con las personas” (Scheler, *Ética I*, 127), ya que el verdadero soporte que tienen los valores morales es la persona pues es ella la que puede ser buena o mala y en esto podemos distinguir con total claridad el personalismo que desarrolla la axiología scheleriana como es señalado por él mismo en su obra:

«Por fin, al autor le resulta de tal importancia el axioma aquí expuesto de que todos los valores están subordinados a los valores personales, incluso todos los valores posibles de las cosas y también los de las organizaciones y comunidades personales, que

ha llegado a subtitular el presente trabajo *Nuevo ensayo de un personalismo*.⁶⁴

Scheler coloca en la persona el verdadero soporte de los valores morales porque en el fondo es el ser humano quien verdaderamente puede distinguir, desde su realidad interior, esos valores que la vida misma va arrojando en su transcurrir y que va manifestándose en los espacios en los que el hombre se desarrolla y en los que sin duda alguna va dejando su huella: comunidades, culturas, sociedades, organizaciones.

Finalmente podemos concluir en este punto, que Scheler define su concepción ética como una nueva ética material, en donde los valores serán ese fundamento material; no se pueden confundir con los bienes ya que estos son objetos empíricos que incorporan valores; los valores son realidades intemporales, absolutos, objetivos y autónomos con respecto de los actos o bienes en que son aprehendidos. Es por ellos que Scheler dice que “el ser de los valores nunca puede deducirse de forma alguna –bien sean éstos de acciones reales, los juicios o las vivencias del deber– y porque sus cualidades y conexiones son independientes de ese ser real.”⁶⁵ Los valores poseen esa independencia que los distingue de los bienes o fines en los que estaba fundamentada la ética anterior y que pretende superar con su nueva aproximación.

2.2.3 Reafirma el principio apriorístico: Este principio es el punto de partida del pensamiento de Scheler

El *a priori* es otro elemento importante del desarrollo de la axiología de Scheler, elemento que toma de la filosofía de Kant y que lo une a este. Para Kant el *a priori*⁶⁶ es el elemento que le da la posibilidad de poder llegar a aquellos

⁶⁴ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 16.

⁶⁵ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 80.

⁶⁶ Ver, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Pueyo Aries Gráfica, Madrid 1970, p. 197.

elementos racionales que están en la mente del hombre y con el que logra elaborar los imperativos categóricos que dictan las normas para el comportamiento moral; pero Scheler toma nuevamente distancia y al mismo tiempo hace una elaboración mucho más profunda desde su estudio del mundo emotivo-afectivo y propone un *apriorismo emocional*. Para Kant la jerarquía de los valores es *a priori* y en esto concuerdan, pero en esto la filosofía kantiana cae en un formalismo riguroso, ya que las leyes que regulan las relaciones entre los valores no son de índole formal, no son indeterminadas en su contenido. Scheler nos muestra las características del *a priori*:

«Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la 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»⁶⁷.

Efectivamente el *a priori* es una unidad ideal, pero son independientes del sujeto y del objeto real empírico en el que se puedan manifestar. De esta manera se comprende la independencia que poseen los valores y se vuelve a distinguir que ellos son objetos independientes con una realidad ontológica que les permite ser el objeto material de la axiología, aún más de la ética que se nos propone. Scheler aclara aquí el error del formalismo y el racionalismo en el que cae Kant con su comprensión del *a priori*, y que convertía los valores en manifestaciones subjetivas de la racionalidad de la persona.

El *apriorismo emocional* que nos propone Scheler manifiesta una comprensión más amplia de la realidad desde el método fenomenológico, ya que la verdadera validez de lo que podemos descubrir en el *a priori* debe de

⁶⁷ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 83.

confirmarse “en lo dado, en la esfera de los hechos y una proposición es sólo verdadera (o falsa) en cuanto que se cumple en tales “hechos”⁶⁸. Desde el método fenomenológico Scheler procura una aproximación a la realidad que le permite observar la concordancia de las ideas propuestas con los datos de la experiencia y así evitar ese racionalismo en el que se puede caer cuando se utiliza el *a priori* formal que propone Kant. Scheler habla de un conocimiento previo que posee el ser humano para poder distinguir entre lo bueno y lo malo y en ello nos deja claro que su aproximación no es empírica sino apriorística.

La coherencia del planteamiento de Scheler frente a su axiología, entrelaza la existencia de los valores con el *a priori* para poder salir al encuentro del apriorismo kantiano que corre el riesgo, o más bien, que cae en ese formalismo que a nuestro filósofo siempre le ha parecido poco compatible con la ética y es que al hablar del comportamiento moral debemos hablar de una realidad concreta, de algo que acontece en la vida y no quedarnos sólo en elucubraciones abstractas. Además de ese formalismo del que huye Scheler, otro elemento que busca superar con su *apriorismo emocional*, es el racionalismo que también deviene del *a priori* kantiano. Ya se ha señalado en otro momento que esta forma de *a priori* pretende darle a la razón la comprensión de la realidad de manera exclusiva, dejando de lado otras dimensiones de la persona que son esenciales para la comprensión de la realidad, como lo es el aspecto emocional que trae el sentir en la persona.

Frente a esto mucho ha insistido Scheler en la necesidad de una ética material, con la que busca superar estas dos falencias, a su modo de ver, del planteamiento kantiano. Para Scheler no es desde la epistemología que se debe responder a los planteamientos éticos, pues evidencia que Kant formula de manera errónea la pregunta: “el *πρωτον ψευδος* consiste en que en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es lo dado? se plantea esta otra: “¿qué *puede* ser lo

⁶⁸ Allí mismo, p.84.

dado? entonces se piensa que no «puede» sernos *dado* de ningún modo aquello para lo que no hay ninguna función sensible u órgano sensible o estímulo”⁶⁹.

Es claro que en esta interpretación de Scheler hay una clara aproximación fenoménica, pues el contacto con la realidad para poder entender este mundo de los valores es fundamental, no puede ser sólo desde la teoría, él le rehúye al racionalismo kantiano y además al subjetivismo que genera dicho *a priori*, no puede ser el sujeto quien dé contenido a los valores de la vida del ser humano, ya que los valores poseen una realidad propia que es percibida por aquella dimensión de la persona a la que se le ha tenido tanta desconfianza en la tradición filosófica y es al sentimiento, a las razones del corazón, al *ordo amoris* del que más adelante dedicaremos buen espacio de nuestra reflexión.

La persona en el momento de tomar decisiones en su vida y de realizar acciones, actúa como un ser integral en que entran en juego su capacidad racional, pero también sus experiencias emotivas y afectivas. La relación de los conceptos con la realidad concreta o material y de este modo la relación del corazón con los acontecimientos de la vida desde la dimensión emotiva, manifiestan la unidad de acción de la persona que no puede separar su dimensión racional de su sentir emocional a la hora de vivir los valores en su vida. Pero es importante resaltar que no son las ideas o conceptos las que nos dan la experiencia, si bien son ellas *a priori* de la experiencia, sino que requieren además de esa otra dimensión de la persona que complementa la experiencia fenomenológica y es el aspecto o la dimensión emotivo-afectiva, el mundo de las emociones, las razones del corazón.

De esta manera esa unidad entre el *a priori* (realidades o ideas previas a la experiencia) y el *a posteriori* (realidades o ideas posteriores a la experiencia) es la síntesis que nos da la posibilidad de conocer y entender la realidad, entiendo aún

⁶⁹ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, pp. 90-91.

que según lo que vamos comprendiendo, hay una lógica racional que nos da elementos para entender esa realidad, pero al mismo tiempo hay una lógica del corazón que nos permite comprender de una manera integral esa realidad, porque sólo con los elementos racionales nos quedamos en una parte de la comprensión y el corazón nos brinda la posibilidad de una comprensión holística desde la concepción integral que tenemos del ser humano, de la persona. Ciertamente para Scheler el principio apriorístico kantiano es su punto de partida, pero desde un punto de vista propio, procurando alejarse de los errores que él ve en este principio cuando se comprende desde el formalismo y el racionalismo típicos de la filosofía kantiana.

2.2.4 Superar el formalismo kantiano: no caer en el idealismo que aleja al conocimiento del contacto con la realidad

La preocupación de no caer en un idealismo que aleje al conocimiento del contacto con la realidad, hace que el planteamiento de nuestro autor cobre un rol muy importante dentro del papel que viene a jugar la ética en nuestro tiempo. La ética viene a ser una experiencia práctica, vinculada totalmente con la experiencia del ser humano en su vida concreta y cotidiana, por lo tanto el idealismo que vive el pensamiento filosófico en los tiempos de Scheler, marcado fuertemente por el idealismo de Hegel y los representantes del idealismo alemán de la época, lo llevan a buscar una respuesta más concorde con la realidad concreta y encuentra en el planteamiento del método fenomenológico un camino para poder elaborar una teoría ética que responda a la vida concreta de la persona.

Vale la pena entender el formalismo en el que cae Kant al presentar el *a priori*⁷⁰ como el elemento decisivo de su ética. Kant fundamenta su ética desde un imperativo categórico que se encuentra en las ideas *a priori* que están en la razón

⁷⁰ Ver, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Pueyo Aries Gráfica, Madrid 1970, p. 197ss.

del ser humano. Pero hay que entender que esas ideas o conceptos no tienen algún fundamento en la realidad, es decir, son producto propio y exclusivo de la racionalidad del hombre, están en la mente de una manera *a priori*, y ello desata entonces, en primer lugar, un claro subjetivismo, pues dependen del sujeto y al mismo tiempo un formalismo desencarnado ya que son imperativos categóricos que no parten de una experiencia concreta, sino de ideas que surgen en la mente del hombre y que recién vendrían a ser aplicadas a la realidad, corriendo el riesgo de que estén desfasadas de dicha realidad. Es por ello que Scheler propone un “*a priori* «material» que viene a ser “todo conjunto de proposiciones que, en relación con otro conjunto de proposiciones aprióricas—por ejemplo, las de la lógica pura—tienen validez para una región más especial de objetos.”⁷¹. Con esto nos hace un enlace entre las proposiciones que nos da la lógica pura y las proposiciones que podemos encontrar en la lógica del corazón.

Dentro de la búsqueda de respuesta, Scheler se encuentra con los planteamientos de Franz Brentano, quien manifiesta que la intencionalidad también puede darnos elementos para descubrir la objetividad de los valores. Claro está que esa objetividad que se le atribuye al valor se da porque a las emociones se les reconoce un carácter de intencionalidad, es decir, no son meros sentimientos que se dan por un estado emotivo ciego —como se le ha entendido por mucho tiempo a las razones del corazón—, sino que ellos poseen una intencionalidad guiada por otra lógica u orden que Pascal ha querido llamar *le logique do coeur* y que Scheler ha profundizado como *Ordo amoris*.

Al querer Scheler superar ese alejamiento de la realidad al que conlleva el racionalismo y el formalismo kantiano, entonces procura poner bases desde el acercamiento a la vida concreta, desde esa aproximación fenomenológica que siempre parte del contacto con los hechos concretos y al mismo tiempo de una antropología integral, porque no podemos separar las razones de la lógica pura,

⁷¹ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 89.

de las razones que nos da el corazón para comprender el mundo de la vida en el que está inmerso el ser humano. Ciertamente que es difícil tener en todo momento esa visión de síntesis, pero de la misma forma que es un ejercicio la elaboración de ideas y conceptos desde el pensamiento racional, se requiere hacer el ejercicio de mirar integralmente –desde todas las dimensiones de la persona– la vida para poder dar una respuesta más completa a las preguntas acuciantes que se plantea el ser humano.

La forma como Scheler pretende superar este formalismo kantiano es vinculando lo *a priori* a lo dado, es decir, a la verificación que pueda tener con los *hechos* de la realidad. “Así lo *a priori* no está unido a las proposiciones como *formas* de esas proposiciones y actos sino que pertenecen por completo a «lo dado», a la esfera *de los hechos*, y una proposición es sólo verdadera *a priori* (o falsa) en tanto que se cumple en tales «hechos»⁷². La superación de ese idealismo que aleja al conocimiento de la realidad es un reto para Scheler y la respuesta está en ese método fenomenológico que le permite tener un contacto lúcido con la realidad y a partir de éste aplicar todos los elementos que el conocimiento le da para su mayor comprensión, además de todos los elementos que va proporcionando la razón afectiva que él mismo va proponiendo para poder conocer el mundo profundo y misterioso de la afectividad humana.

2.2.5 Valores: No pueden fundarse en percepciones subjetivas. Deben poseer sustrato ontológico propio que les permita subsistir más allá del sujeto que conoce

Frente a este formalismo subjetivo de Kant, Scheler plantea que el fundamento ético está en el objeto y no en el sujeto⁷³; de esta manera el objeto material del comportamiento ético vienen a ser los valores, pero los valores como entidades

⁷² Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 84.

⁷³ Ver, Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 123 ss.

que poseen un sustrato ontológico propio, es decir, los valores no dependen de que el hombre o el contexto histórico les confieran validez o los doten de una realidad que antes no tuvieran. El mismo Scheler nos ayuda a entender que los valores van más allá del sujeto o el contexto histórico: “Aunque nunca se hubiera «juizado» que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aunque el bien nunca hubiera «valido» como «bueno», sería, no obstante, bueno.”⁷⁴. Esta afirmación nos ratifica que los valores poseen un sustrato ontológico propio que les da esa estabilidad de ser objetos de conocimiento. Pero inclusive no se agotan en ser objetos de conocimiento ya que ellos existen independientemente de que se les intuya o no. Los valores poseen una existencia trascendente, estrechamente relacionados con la intuición valorativa. El modo esencial para la aprehensión de dichos valores es el sentir intencional, intuitivo y *a priori*.

De esta manera Scheler pone la objetividad del lado de la materia del conocimiento, esto es del valor. Así la ética no versa sobre la percepción del valor, la manera cómo el sujeto lo capta, sino sobre el valor en sí mismo. En esto encontramos la diferencia con la estimativa, que se pudo haber confundido con la axiología. Nuestro autor nos aclara que la teoría pura de los valores o “axiología pura corresponde en cierto sentido a la lógica pura. Y en ella puede nuevamente distinguirse una teoría pura de los mismos valores y de las posturas valorativas”⁷⁵. Para nuestro autor el hecho de que hayan objetos particulares cuyo sustrato ontológico es ser morales, le confiere a la ética un objeto propio de investigación, entendiendo que los valores se presentan como cualidades irreales como la del objeto ideal, pero de ningún modo idénticas a él, ya que los valores tienen concreciones en los objetos reales y allí los encontramos, nada más que la misma forma de percibirlos o conocerlos es diversa a la de los objetos corporales, ya que los valores carecen de corporalidad; como lo han advertido los representantes de

⁷⁴ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 80.

⁷⁵ Allí mismo, p. 123.

la axiología, particularmente Scheler, los valores son percibidos por el sentimiento o por el “percibir afectivo” y a ellos se les conoce a través de la *logique do coeur*.

La razón afectiva o como gusta Scheler llamarla, la *logique do coeur* (Pascal) o el *Ordo amoris* (San Agustín), es el método de conocimiento que posee la axiología o teoría de los valores. Ya en este aspecto el mismo Scheler se había pronunciado en su opúsculo *Ordo amoris* diciendo que las razones del corazón han gozado de mala fama en la historia de la filosofía (Scheler *Ordo amoris*), porque se les presenta como ciegas, como impulsos de una realidad interior del ser humano que carece de orden y por lo tanto incapaz de aportar algún dato claro y distinto al conocimiento de la realidad, desde la perspectiva matemático-científica que caracteriza a la modernidad. Ese racionalismo iniciado por René Descartes con su *cogito ergo sum* y convertido en la “diosa razón” por la Ilustración, concedió a la razón la exclusividad en materia de conocimiento y por ende la desconfianza en otro tipo de conocimiento que no diera las certezas que da la razón. De este modo, el rasgo y tono de especial colorido que se le ha dado al conocimiento intelectual, a la reflexión de las ideas, ha dejado de lado un conocimiento que por menos intelectual que sea, posee también un orden y una riqueza que de alguna manera se ha dejado de lado y es el *ordo cuore* del que ya había hablado Pascal y San Agustín, pero que Scheler retoma para poder profundizar en su teoría de los valores.

Si tenemos el *ordo amoris* de la persona, tenemos lo más esencial de ella y por lo tanto podremos llegar a comprender el centro íntimo de su ser y es a través de ese conocimiento de los valores donde descubrimos la intencionalidad que lo guía en su actuar. De este modo también nos vamos acercando al meollo del asunto que nos ocupa en este trabajo y es la de buscar comprender “las dimensiones del amor” en la obra filosófica de Max Scheler. Para poder aproximarnos a este elemento central vamos a detenernos en algunas obras concretas de Scheler y

así (Precisar esto porque es muy amplio, tendría que delimitarlo a una obra o dos: *Ordo amoris*, Esencia y formas de la simpatía).

Con esta última idea, podemos entender la centralidad que posee en el pensamiento del muniqués la realidad del **amor** y lo mencionamos como realidad porque el pensamiento de Scheler quiere ir más allá de un mero discurso racional que pretenda dar una respuesta fría desde la razón a las experiencias más profundas del ser humano. La comprensión integral de la persona le exige a nuestro autor ir a lo más hondo del ser humano, a todas sus dimensiones y en especial a aquellas dimensiones que dotan de sentido su vida. Dar respuesta a las necesidades del corazón, que en el fondo es a quien más difícil le resulta conseguir respuestas, es una de las tareas que se emprende. El recorrido que hasta aquí hemos realizado ha pretendido hacer una aproximación desde lo que es central en Scheler y es la realidad concreta de la persona humana.

Si bien Scheler hace un esfuerzo por tener una aproximación lo más amplia posible a cerca del hombre para no caer en una posición sesgada o parcial, es importante anotar que de todos modos cada autor imprime su cuño personal a la hora de lanzarse a proponer un concepto y que además el contexto socio-cultural en el que desarrolla su pensamiento de alguna manera influencia dicha aproximación. El pensamiento de Scheler sufrió a lo largo de su vida ciertas variaciones que se ven reflejadas en sus teorías, pero también es importante anotar que las realidades esenciales que él fue descubriendo en su camino filosófico permanecen claras en sus planteamientos. Y en este caso me refiero propiamente a sus estudios sobre el amor que desde sus inicios y hasta sus últimos días ocupó un lugar esencial y en la que mantuvo una cierta unidad, sin desconocer que cada momento de su pensamiento pueda reflejar alguna leve novedad. De todos modos desde su antropología y su axiología pasamos entonces a abordar este tema transversal, procurando encontrar en esta realidad aportes importantes para el ser humano que bien se esfuerza cada instante por encontrar respuesta a tantas interrogantes que la vida cotidiana va evidenciando y

es que la propia vida, el “mundo de la vida” en el que el ser humano camina arroja contantes paradojas y tantas veces muchos sin sentidos que si no nos detenemos a encontrar respuestas consistentes, podemos caer en una perversidad de la costumbre que al final nada de lo que sucede en nuestro interior, de lo que sucede en el otro y en el mundo nos hace mella y de esta manera la indiferencia nos convierta en autómatas a quienes nada les importa e interesa. La realidad del amor es de alguna manera un antídoto frente a esta amenaza que como sombra desapercibida puede hacernos la indiferencia y es que el amor comprendido desde su esencia y exigencias intrínsecas puede conducir a la persona humana por las sendas de una vida coherente con su identidad, acompañado de la autenticidad que esa coherencia imprime en su ser.

CAPÍTULO III

LAS DIMENSIONES DEL AMOR EN MAX SCHELER: AMOR VITAL, AMOR ANÍMICO Y AMOR PERSONAL

«Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*.»⁷⁶

¿Quién es el hombre? ¿Cuál es su lugar en el Cosmos? ¿Qué motiva su acción? ¿Cuál es el destino de su existencia? Las preguntas que nos planteamos responden a cuestionamientos que pocas veces nos hacemos ya que el mismo ritmo de la vida nos lleva a una acción algunas veces desenfrenada, que nos aleja de nuestro mundo interior y no nos permite tomar contacto con ese ser profundo que se hace preguntas y exige respuestas consistentes. Responder a lo que somos es el esfuerzo que muchos han hecho a lo largo de la historia, pero siempre quedamos a tientas de respuestas plenas que puedan satisfacer estas preguntas. Pero es la vida del hombre buscarle sentido a su existencia para vivir mejor, de acuerdo a lo que es. Búsqueda de sentido es lo que ha caracterizado la vida del ser humano, querer comprender el por qué de las cosas, de su mundo exterior, pero también y más aún el comprender su mundo interior, de donde manan tantas realidades –por decirlo de alguna manera- que no logramos palpar, sentir, asir y sobretodo que no logramos dominar a nuestro antojo. Pero podemos observar el esfuerzo de los pensadores desde la antigüedad como Sócrates, San Agustín, Pascal entre muchos otros, que emprendieron ese camino de dar respuesta a esos interrogantes, y en ello han tenido acercamientos acertados y se han propuesto comprender la interioridad humana gracias a un conocimiento, sea profundo o tal vez más leve de su propio ser, es decir de su propia realidad personal.

Para ello se hace necesario conocerse, responder a otra pregunta esencial ¿Quién soy? Aquel que llega a responder esta pregunta podrá orientar con cierta claridad el rumbo de su existencia; claro está que llegar a responderla exigirá de

⁷⁶ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 45

un ejercicio que requiere disciplina, constancia y una serie de parámetros que orienten esta importante tarea. Cabe decir que el primer paso es hacernos la pregunta, para que en ese mismo momento empiecen a surgir respuestas que sólo podamos encontrar en nosotros mismos. Descubrimos que al final las respuestas que buscamos a tantos interrogantes se encuentran en nuestro interior; pero es también evidente que los inconvenientes surgen cuando estamos fuera de nosotros mismos, es decir, alienados, cuando queremos vivir la vida de otros y no la nuestra, cuando nos alejamos del centro de nuestra realidad interior, de nuestra identidad.

Y para poder encontrar ese camino debemos ir a esa esencia interior, a esa identidad que es la que nos da las herramientas que precisamos para poder caminar por nuestra existencia con cierta luz para no perdernos. En ese itinerario hacia nuestro interior donde vamos a encontrarnos con realidades que nos pueden maravillar como también desconcertar, se encuentra el secreto para alcanzar algo que tal vez hace parte también de las exigencias existenciales de nuestra vida y es la *autenticidad*. Y ¿a qué se refiere esta realidad? Se refiere a una de las dimensiones más esenciales de la existencia humana para poder alcanzar la plenitud y el verdadero sentido de la existencia y es ser uno mismo, vivir de acuerdo a lo que soy. La autenticidad responde a la necesidad que todos tenemos de ser lo que somos y no intentar emular por emular algunas características que observamos en los demás. Es válido que nos llamen la atención valores que podemos descubrir en los demás, pero al final nos serán provechosos en la medida que esos mismos valores que descubrimos respondan a lo que somos.

El gusto o la inclinación que podemos descubrir en los valores que observamos en los demás es una señal de que ese valor o valores nos son naturales y por lo tanto pueden hacer parte de nuestra propia identidad; nada más que en el camino del propio conocimiento es donde podemos ir descubriendo aquello que más responde a mi realidad y así identificar con más claridad que es mío que comparto con otros. Pienso que la dimensión humana de la autenticidad

tiene una incidencia directa en la vivencia del amor, porque en la medida que cada hombre sea lo que es desde su identidad, desde la conciencia de su centro vital, de su yo, va a poder orientar su querer, su preferir, su amor por caminos de realización; es aquello que responde a esos anhelos que lo impulsan a ser mejor, a dar de sí lo que lo hace feliz y en esas misma medida a vivir esa dimensión de intersubjetividad, de comunidad y comunicación de su yo para la construcción de su mundo concreto, en el que vive y se proyecta. Una persona consciente de lo que es podrá aportar al mundo el amor que lo mueve interiormente y en esta medida será artífice de una cultura más humana, ordenada de acuerdo a ese *ethos* que enriquece y proyecta.

Así vamos avanzando por el camino que nos hemos trazado y es descubrir aquella realidad que le permite al ser humano ser auténtico, ser él mismo y esto lo vamos descubriendo en el amor. “La esencia del amor, el levantar el corazón (*sursum corda*) es, de alguna manera, el jerarquizar mis prioridades en la acción, es decir, poner en marcha el propio amor que ama en su orden. Y justamente poner en marcha el amor en su debido orden es la virtud”⁷⁷. En estas palabras podemos observar la centralidad que tiene el amor en el pensamiento de Scheler para la vida concreta del hombre, es decir, la acción⁷⁸ que está informada por el amor opera en la medida que encuentra las motivaciones que recibe del amor, pues desde el amor es que el ser humano puede encontrar aquello que descubre valioso y que le va dando los elementos para encontrar su realización. Aquí entra aquella distinción que el mismo Scheler realiza entre el preferir y el postergar, es decir, entre aquello que descubrimos como valioso y hacia lo que podríamos tender naturalmente.

Lo que en el fondo buscamos los seres humanos en nuestro diario vivir es algo que nos realice que nos haga sentir felices, que nos dé la sensación de estar

⁷⁷ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 49.

⁷⁸ La acción moral, que está motivada por la “disposición de ánimo”, es un elemento importante en el pensamiento de Scheler y lo desarrolla principalmente en la Tercera sección de su libro *Ética*, ver Ver, Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 157 ss.

en el lugar correcto, que nos veamos o percibamos útiles, pero de nuevo se hace necesario lo que ya hemos dicho, la necesidad del conocimiento personal es fundamental para poder conocer los amores, o el amor que nos motiva la existencia. El motor que impulsa al ser humano en su diario vivir y que le permite jerarquizar sus prioridades en la acción

La autenticidad ha sido expresada de distintos modos a lo largo de la historia y queremos traer a nuestra memoria dos personajes literarios que nos hablan de ella: estos personajes son el Principito de Sait Exupery y Don Quijote de Cervantes. ¿Qué es lo que mueve a estos personajes en sus aventuras? Queremos llegar a la conclusión de que en el fondo es el *amor* la realidad que le permite a todo ser humano alcanzar lo que está llamado a ser porque cuando se ama el hombre manifiesta lo más auténtico de su ser, es decir, toma de su identidad lo más valioso para poder alcanzar lo que se propone, que al fin y al cabo son realidades con las que se identifica de tal modo que pone todos los medios a su alcance para conseguirlo. Relación entre identidad-autenticidad-amor, es esencial para poder iniciar el camino que nos llevará a nuestro *telos*, a ese fin para que el que hemos sido creados o para alcanzar aquello que nos llena de felicidad y plenitud.

AMOR COMO ACCIÓN, COMO MOVIMIENTO

El amor, como movimiento, se dirige siempre a un objeto individual en cuanto portador de valores. Para Scheler no hay amor a entidades abstractas o ideales. No existe un amor a los valores ideales, es decir, no puede haber un amor al bien, o a la justicia, o la humanidad, pues el amor tiene que estar referido a un objeto concreto, objeto que es portador de valores. La tarea del amor no es de ninguna manera crear los valores mismos o idealizar a un individuo atribuyéndole valores ilusorios, la tarea del amor es descubrir el sentido y significado del valor ya que estos dignifican a la persona y la elevan a las dimensiones más esenciales de su existencia. «Justo en el hecho de que el amor es un movimiento en dirección

hacia el ser-más-elevado de los valores estriba su significación creadora (que también ya había sido reconocida por Platón). Esto no significa que el amor sea el que crea los valores mismos o el ser-más-elevado de los valores»⁷⁹, sino que viene a ser el acto que devela los valores que en la persona permanecen ocultos hasta que aparezca la mirada del amor.

Ahora se hace necesario poder fundamentar la ciencia del amor y para ello hemos querido poner como base de este estudio la antropología y la axiología de nuestro filósofo, quien con una visión integral del hombre nos da los elementos para llegar a la conclusión de que es el amor el valor que le da sentido a todo el discurso de la ética, al desarrollo de los valores que son el objeto de esta nueva ciencia que se viene desarrollando. Dentro de “los valores morales, los más altos de todos son los de la persona misma”⁸⁰. En esta afirmación Scheler nos da un elemento esencial para entender la centralidad de la persona, el sentido de como en ella es donde encontramos esos valores que van a constituir el mundo del *ethos*, que vendrían a ser los elementos que ayudan en la constitución de una sociedad que pueda desarrollarse de acuerdo a lo más auténtico del hombre, de las realidades que por menos evidentes que sean para nuestros sentidos, son las que en el fondo van a llenar de un prisma de colores el *mundo de la vida* en el que nos movemos. “¿Qué es lo que delimita el amor moral? Este valor especial lo tiene el amor *en cuanto es amor de la persona a la persona*”⁸¹.

La realidad de la persona fue un tema importante en la reflexión de Scheler puesto que en el Prólogo a su libro *Ética* afirma:

“Por fin, al autor le resulta de tal importancia el axioma aquí expuesto de que todos los valores están subordinados a los valores personales, incluso todos los valores posibles de las cosas y también

⁷⁹ Scheler, Max, *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica, Barcelona 2003, 52-53.

⁸⁰ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 134.

⁸¹ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p230.

los de las organizaciones y comunidades personales, que ha llegado a subtitular el presente trabajo *Nuevo ensayo de un personalismo*⁸².

Las realidades de la persona como referencia de la comprensión de la realidad fue motivo para orientar su reflexión en la persona misma y ahondar en lo que a ella le es más propio y que realmente es lo que nos lleva a diferenciar de los demás seres del cosmos. En el ser humano se conjugan todos los elementos que configuran el Cosmos, desde una realidad material evidente a nuestros sentidos exteriores, pasando por esa realidad psicológica que compartimos con los seres vivos y que ya empieza a evidenciar una realidad interior y llegando a esa capacidad que el ser humano posee de trascender y que se manifiesta en su espíritu que es el elemento que le da su ser persona, elemento esencial del que se va a valer para sustentar una antropología y una axiología que nos dará las bases para entender a la persona humana como un micro-cosmos.

La intención y el esfuerzo de muchos pensadores por entender la realidad y por dar pautas ciertas, claras y distintas (desde la concepción moderna y científica), en último término, la necesidad, si es que la podemos llamar así, de darle respuesta a tantos interrogantes que surgen en nuestro diario vivir, es lo que ha hecho que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico se hayan ensayado tantos modos, perspectivas o métodos. Sabemos que cada uno de estos intentos ha tomado una parte de la realidad y desde cada perspectiva ha querido darle respuesta al todo, pero en el desarrollo del pensamiento vamos descubriendo que son muchos los aspectos que deben envolver la comprensión de nuestro cosmos, si es que nos queremos acercar a una comprensión más clara y verdadera, que pueda darle respuesta a esas inquietudes que cuestionan al ser humano desde lo más profundo de su ser.

En la historia de la filosofía se han manifestado algunas dicotomías que han llevado a polarizar el pensamiento de los distintos tiempos. Sin querer llegar al

⁸² Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid 1941, p. 16.

fondo de cada dicotomía manifiesta en algunos momentos de la historia de la filosofía, nos detenemos en algunas que han sido relevantes y que nos pueden ayudar a entender el asunto al que queremos llegar.

1. Parménides & Heráclito
2. Platón: Mundo de las ideas & Mundo de las sombras: Los sentidos (mundo material).
3. Medioevo: Fe & razón
4. Descartes: Res cogitans & Res extensa.
5. Nietzsche: vida & espíritu. Scheler en su libro *El resentimiento en la moral*, muestra el ejemplo de la filosofía de Nietzsche y como este falso amor se apoya en el odio. Termina diciendo Scheler que desde el odio (expuesto por Nietzsche) no se puede partir en búsqueda de valores, pues sólo desde el amor real se alcanza lo axiológico⁸³.

Scheler ha querido profundizar en una realidad que para muchos pensadores es transversal en la vida de la persona y es el *amor*. Vale la pena aclarar que el término *amor* tiene una gran cantidad de interpretaciones y modos de ser comprendido y es por ello que nuestro autor en su escrito "*Amor y conocimiento*" hace un estudio histórico en el que procura entender desde diversas culturas, cómo se ha entendido el *amor* y las peculiaridades de cada una de estas comprensiones. La filosofía de Scheler hace una clara crítica al racionalismo del pensamiento moderno, que centra el conocimiento sólo en la razón y que le confieren menos importancia a otras realidades de la persona humana que son elementos esenciales para alcanzar un conocimiento de la realidad más integral. La centralidad de la razón ha sesgado la aproximación a la realidad queriendo mostrar que desde ella se puede dar un conocimiento pleno, claro y distinto, pero no se ha tenido en cuenta que la razón no puede dar respuesta de todo, las dimensiones de la vida emotivo-sentimental se entienden desde la lógica del corazón, desde el *ordo amoris*, y tal vez son esas realidades

⁸³ Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1927, p 138.

las que juegan un papel mucho más importante en el momento de las decisiones en la vida de la persona humana. Tampoco queremos llegar al mismo vicio del racionalismo, cayendo en un sentimentalismo, lo que se quiere proponer es que para poder comprender al ser humano se necesita tener una visión integral que pueda mirar desde todas las dimensiones que conforman la realidad de la persona.

El profundo desarrollo que él hace en su obra filosófica del mundo de los sentimientos y de las realidades interiores del ser humano que escapan a los parámetros que la razón tiene para comprender la realidad nos ofrece elementos para comprender que hay un mundo profundo, no tan evidente a nuestros sentidos que llega a ser hasta desconocido y que solamente desde el corazón, desde el mundo de los sentimientos, es posible horadar. En este sentido la gran influencia que ejercen sobre Scheler autores como San Agustín, quien desde su experiencia vital ha evidenciado que dentro de la intimidad del corazón el ser humano se experimenta a sí mismo tal cual es, puede llegar a conocer su identidad personal y por lo tanto vivir una vida auténtica. “Dentro del corazón soy lo que soy”⁸⁴, dirá el santo de Hipona y esa es una de las evidencias que va confirmando esa lógica del corazón que luego continuará descubriendo con Pascal y que le darán más claridad para poder profundizar en las dimensiones del mundo de los sentimientos.

Blaise Pascal (1623-1662) ejerce una influencia importante sobre Scheler y su reflexión acerca del mundo de los afectos y el amor; aquel aparece en una época en la que se inicia la modernidad con Descartes quien viene a ser contemporáneo suyo; el “*Cogito ergo sum*” cartesiano, le confiere la centralidad a la razón y el inicio de una época en la filosofía y más aún en la historia de la humanidad en la que se le erigirá como “la diosa razón”. Pascal que es un hombre polifacético, ya que es matemático, físico, inventor, en último término un genio de su época, por su experiencia personal y sus búsquedas constantes de sentido a su existencia, choca contra esta visión racionalista y descubre en el camino que la

⁸⁴ San Agustín, Conf X, 3.

razón no tiene la última palabra en la vida del ser humano y que hay una realidad profunda a la que esta no puede llegar. La vida de Pascal es una lucha constante por encontrarle sentido a la existencia; de alguna manera su postura es un preludio del existencialismo que vendrá siglos adelante y en el que hay una clara muestra de que por medio del entendimiento lógico-matemático no se llegan a alcanzar las respuestas a la búsqueda constante de sentido que acosa el corazón del ser humano.

La conocida frase de Pascal “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”⁸⁵, es analizada por Scheler en varios de sus escritos:

“Aquella frase de Pascal expresa una evidencia de la más profunda significación, una evidencia que sólo en la actualidad comienza a surgir lentamente de entre escombros de equívocos: existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva.”⁸⁶

A partir de esta afirmación Scheler nos ayudará a entender que desde el corazón el hombre encuentra las motivaciones más auténticas para su actuar y éstas motivaciones escapan a la lógica de la razón, que desde la modernidad busca ideas claras y distintas para explicar la realidad externa al hombre, pero incluso se dan pasos para dar también respuesta al corazón humano; los intentos de las psicologías de darle formato al comportamiento humano, a su realidad interior, pero marcadas desde el racionalismo, nos dan clara muestra de que la misma psicología se inscribe bajo el esquema de la precisión racional matemático-científica. Y es claro que si no se busca desde la lógica del corazón, desde el *ordo amoris*, la misma psicología quedará corta para dar respuestas a la realidad de la

⁸⁵ Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Traducido por Andrés Boggiero, Zaragoza 1790, p 227.

⁸⁶ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, pp. 56-57.

persona. Es así como se puede incurrir en errores cuando queremos aplicar el mismo criterio psicológico para entender los fenómenos interiores de cada ser humano, es decir, no podemos sobre generalizar aplicando la misma norma, se debe buscar la respuesta para cada individuo, a partir de su realidad propia, con sus características, su historia, su entorno y todas las realidades que hacen particular a ese ser humano. Aquí podemos aplicar lo que se ha venido diciendo que cada realidad personal posee unas características peculiares que sólo le pertenecen a él. Afirmamos aquí entonces que la misma psicología posee una aproximación más racional que la aleja de esa lógica del corazón, de ese *ordo amoris* que plantea Scheler para comprender la realidad de la persona.

Como ya se ha afirmado, las razones del corazón no gozan de buena fama en el campo del conocimiento científico ya que se aduce que la volubilidad de los sentimientos le impide al hombre la precisión que la mentalidad matemático-científica le confiere al conocimiento. Pero Scheler afirma que “hay en el amor y el odio una *evidencia* propia que no puede medirse por la evidencia de la “razón”. Sólo aquel a quien falta esta evidencia y está condenado por su constitución a *vacilar* en este punto puede cargarlo a cuenta una “ceguera” general de funciones y actos”⁸⁷. Contrariamente a lo que se ha afirmado con respecto a las razones del corazón como motivaciones ciegas, que están orientadas por las pasiones que carecen de orden, Scheler nos dice que incluso el conocimiento es precedido por el amor, es decir, se empieza a conocer de verdad cuando se ama algo, pero al mismo tiempo el amor motiva a conocer, es decir, no podemos amar verdaderamente si este amor no va acompañado de un conocimiento del objeto o el ser amado. En esta experiencia vital, hay un doble movimiento en el que se da una relación intrínseca, es decir, se debe conocer bien algo para poderlo amar y al mismo tiempo no podemos amar lo que no conocemos. Bien dice nuestro autor

⁸⁷ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p 212.

cuando afirma: “Es siempre el *amor* lo que nos *despierta para conocer y querer*, más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma”⁸⁸.

El amor es un motor que motiva a la persona a conocer lo amado y que le da luces para poder entender y crecer aún más en su amor, porque mientras más lo conoce más llega a amarlo; Scheler critica aquella frase que reza que el amor es ciego y nos aclara: «El amor y el odio se dirigen por necesidad a un núcleo de las cosas, a un *núcleo de valor* –si así puede decirse– que nunca admite disolverse íntegramente en valores susceptible de apreciación, ni siquiera sensibles, por separado»⁸⁹. En esta afirmación nos aclara que la lógica del corazón, el *ordo amoris*, responde a una lógica que va más allá de las apreciaciones que nos pueda dar la razón lógica y que posee una integralidad que no es susceptible de disolverse ante la apreciación de otra forma de entender dicha realidad. Más aún, nos da un ejemplo concreto de la realidad que nos permite aclarar el punto: “Es imposible leer la carta de una persona amada aplicando «normas», sea de gramática, sea de estética, sea de estilo: parece ya una «defección» el hacerlo”⁹⁰. Al final, quien puede darle una valoración verdadera a esas notas, será quien las escribió y estas entendidas desde el amor propio que manifiesta en lo que ha hecho.

Hay un orden en el universo que está guiado por el *ordo amoris*, orden que es fruto del acto mismo creador que surge del amor de quien crea, del mismo Dios que desde su ser emana ese amor que le va dando consistencia a todos los seres creados y que imprime en cada ser todo cuanto necesita para poder alcanzar su fin y esto se da porque el ser creador conoce todo cuanto es ese ser y al conocerlo lo ama y atrae hacia Sí que es el lugar o el estado en el que cada ser va a encontrar su plenitud. Cuando Scheler afirma que el hombre es un *ens amans* nos está hablando de un orden del universo que está orientado y regido por el

⁸⁸ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, pp. 45.

⁸⁹ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.212.

⁹⁰ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.212.

amor, por el *ordo amoris*. “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo”⁹¹. Notamos aquí que todo cuanto rige la existencia del ser humano en la tierra está como que guiado por el amor que habita en la persona, el mismo horizonte hacia el cual el ser humano se orienta en su existencia tiene relación absoluta con lo que ama, porque es ello lo que lo motiva y lo lanza a la conquista de sus ideales y sueños, lo que anhela, lo que desde su intuición descubre que lo hace feliz.

Sabemos que la vida del hombre está motivada por dos motores que la impulsan y es el saber teórico (la razón) y el saber práctico (el corazón). Podríamos decir que en cuanto al saber teórico está la lógica de la razón que orienta y guía, pero en cuanto al saber práctico está la lógica del corazón o el *ordo amoris* que impulsa la acción hacia esas preferencias que desde la intuición la persona descubre que la hacen feliz o la realizan, ya que dentro del ser humano hay una intencionalidad que lo motiva y lo lleva a actuar conforme a esas convicciones que ha ido formando de acuerdo al *ethos* en el que ha crecido. Comprendemos con ello que además de aprehender por el ejemplo de vida de los demás los modos de comportarse que observa en su entorno, el hombre va asimilando un modo de ser que lo va posicionando en el mundo y que va orientando sus acciones y en ello, según Scheler, va formando lo que él llama el *ordo amoris*, el *ethos* del sujeto:

“El núcleo más fundamental de este *ethos* es *la ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La

⁹¹ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, pp. 45-46.

concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidos desde un principio por este sistema.”⁹²

Cabe destacar que entre estas dos dimensiones de la vida del ser humano hay una relación intrínseca, ya que las dos tienen una acción concreta en la vida, en el mundo en el que se desarrolla. Scheler afirma el término “concepción del mundo” y con ello nos da a entender que hay diferentes aproximaciones a la vida, diferentes concepciones que responden a la diversidad de seres, culturas, razas y mundos que conforman la realidad humana toda. Y cuando se habla de concepción del mundo, de acciones y hechos, nos referimos al mundo concreto en el que el ser humano se va desarrollando, en el que va realizando su ser. Ese entorno al que nos referimos es el espacio que viene a ser propicio para cada persona con su realidad concreta, con su historia y sus características particulares; es el lugar donde se debe tomar posesión de un mundo en el que se va a encontrar a sí mismo y va a realizar las potencialidades que tiene en su ser. El entorno concreto en el que el ser humano es, su mundo, tiene esas características particulares que le confieren esa individualidad que lo hace único e irrepetible y que al mismo tiempo le da los elementos que necesita para proyectarse y al mismo tiempo proyectar cada una de esas características personales; de aquí que el personalismo en el que tanto profundizó Scheler tenga un rol fundamental para comprender como ese *ordo amoris* se desarrolla desde la individualidad de la persona.

El contacto con la realidad no es sólo ni necesariamente una experiencia empírica de querer poseer el mundo desde la acción o una comprensión racional de un querer entender o conocer la realidad que lo rodea, ni tampoco es un buscar sentir el mundo (desde los sentidos externos: tocar, oler, gustar, escuchar, mirar), para satisfacer nuestras necesidades físicas; el hombre desde su integralidad busca una interacción con las cosas, con su entorno también desde una

⁹² Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 22.

experiencia afectiva y emocional, que lo lleva a vincularse aún más y a través de ese vínculo obtener la capacidad de influir y transformar para su felicidad el entorno en el que vive. Resalto aquí una vez más la importancia de comprender la realidad desde su integralidad, desde esa mirada holística que nos ayuda a tener la mayor cantidad de elementos posibles, para no obviar nada que puede ser necesario, pues sólo desde esta aproximación podremos superar las visiones particulares y algunas veces sesgadas que han puesto un matiz tan particular que dejan a un lado las demás dimensiones que son también esenciales para poder comprender la totalidad de la persona humana.

Ya hemos analizado en la Axiología Scheleriana que los sentimientos abren a la persona a las esencias alógicas o a los valores ya que son estos con los que descubrimos lo valioso de cada una de las realidades que nos rodean. La experiencia que nos brindan los valores de mirar el mundo de otro modo, de conocer de una manera más intuitiva, con el conocimiento que podemos adquirir a través del corazón, distinto a lo que podemos captar por medio de la razón en la que queremos conocer y entender perfectamente para controlar y en la que las medidas exactas que descubrimos nos dan la posibilidad de dominar las cosas, es tal vez lo que seduce al hombre en cuanto al conocimiento centrado en la razón. Esta pretensión racionalista es la que tal vez hizo que otro tipo de conocimiento (el del corazón) quedara como en un segundo plano y no tuviese el lugar que le corresponde. De todos modos es importante anotar que no hay una forma plena de conocimiento que abarque el todo; a lo que queremos llegar es a descubrir que los conocimientos se deben complementar; la tarea es la de buscar una síntesis para que finalmente la persona humana pueda acercarse más a las respuestas que busca, porque finalmente esa resolución de inquietudes es lo que le podrá permitir a la persona ubicarse en su realidad y alcanzar el *τελος* para el que ha sido destinado.

En el fondo, lo que nos lleva a transformar la realidad es el vínculo axiológico que desarrollamos con ella y finalmente lo que nos permite establecer una relación directa con el entorno, con nuestra realidad concreta es esa inclinación, ese “tender hacia”, que por último nos vincula generando un tipo de afecto, de relación emotiva hacia ese algo y que al final nos puede comprometer y llevar a tener una experiencia auténtica y real; sólo desde la razón no podemos comprender plenamente el mundo, se requiere también de una experiencia de vida para poder vivir el compromiso que requiere un verdadero cambio, pero una experiencia de vida que involucre toda la realidad del hombre, es decir, su razón, su corazón, su realidad toda. Conocemos la experiencia de tantos seres humanos y de tantos pensadores que han descubierto que sólo desde la razón no podemos comprender plenamente el mundo. El haber encumbrado a la razón hasta erigirla como la “diosa razón”, llevo a los pensadores y a la misma humanidad a una visión sesgada que con el correr de los años la misma experiencia evidenció que no se pueden encontrar todas las respuestas a la vida desde la razón. La comprensión integral del ser humano y de la realidad toda, es una condición importante para poder plantear una filosofía que responda a las preguntas esenciales.

Querer comprender al ser humano lo más integralmente posible implica poder comprender su vida, su posición en el mundo y su realidad concreta, el lugar donde se desarrolla y vive, donde sufre, goza, sueña, en último término el mundo de la vida en el que va descubriendo lo que es para poder proyectarse y alcanzar el orden y fin último de su existencia. Los aportes de Husserl acerca del mundo de la vida⁹³, ayudan en nuestra reflexión y nos enfocan en algo ya mencionado y es que la vida del ser humano involucra una realidad completa, una visión holística que tal vez en el intento de comprenderla, se ha sesgado en la aproximación a ella. Ya desde la antigüedad el concepto de mundo ha tenido una vigencia importante, pues en este término se encierran las vivencias del hombre

⁹³ Husserl Edmund, *El mundo de la vida explicitaciones del mundo predado y de su constitución, Textos del legado (1916-1937)* Husserliana XXXIX (2008).

tanto desde sus realidades externas, el mundo circundante como lo menciona Scheler, como también ese mundo interior que es aún más vasto y al mismo tiempo desconocido. El concepto que Husserl desarrolla, se enmarca también dentro del desencantamiento que este filósofo vive con respecto a las ciencias exactas, que por más argumentos que pueda dar para la comprensión de la realidad toda, se queda corto para ir a ese *más allá* que requiere de la intuición como camino o método que nos permite comprender de una manera más holística la realidad del ser humano, es más, podríamos decir de alguna manera, la realidad toda en la que se desarrolla la vida del ser humano y en la que su acción busca transformar para darle sentido a su existencia.

La propuesta de Husserl en su filosofía ha hecho el gran intento de dar a la reflexión filosófica un rostro más humano en el sentido de querer mirar la vida desde su interioridad. A pesar de su formación matemática, este quiso ir más allá de lo que la realidad manifiesta, más aún quiso ir más allá de lo que las matemáticas y las ciencias nos arrojan sobre esta realidad. La misma realidad de la Europa de su época lo cuestiona profundamente y hace una invitación clara a tomar una actitud comprometida ante la crisis que se vive: “Somos seres humanos, (...) que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. ¿Y es que no podemos actuar de *modo racional*, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder?”⁹⁴ . Él descubrió que no se ha dicho todo en el análisis científico, que dentro de cada ser y en particular dentro de todo ser humano hay una dimensión profunda o más bien trascendental que escapa a estos análisis claros y distintos. El “Mundo de la vida”, concepto felizmente acuñado, nos abre a un horizonte de comprensión que toma distancia del dualismo cartesiano que nos había llevado a una preocupación casi meramente científica de la realidad, dejando a un lado toda la dimensión interior y trascendental que habita en el ser humano. Esa preocupación por lo interior en el hombre no es logro exclusivo de la fenomenología trascendental de

⁹⁴ Husserl Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos editorial, Barcelona 2002, p. 2.

Husserl ya que en la historia de la filosofía ya han aparecido pensadores que han dejado su legado interior. Es en el mundo de la vida en donde la persona va a poder encontrarse a sí misma para poder proyectarse y desde su realidad única y particular encontrar su lugar.

La reflexión que hacemos nos lleva a entender que en ese Mundo de la vida la persona se mueve por aquello que lo motiva, que lo invita a influir en su entorno para ser feliz ya que es la misma persona ese centro de un mundo circundante, mundo de valores y de bienes y de esta manera su relación con este entorno no es una relación de causalidad sino una relación de motivación. No somos seres que nos relacionamos sólo por causalidad, además en nuestra realidad interior hay una dimensión afectivo-emotiva que me coloca en un plano de relación diferente al de las ciencias exactas, hay una motivación que nos impulsa a buscar el estrato superior de nuestra vida emocional que es intencional y ese motor que nos lleva a esas esferas superiores es el amor que nos permite descubrir valores nuevos y al mismo tiempo más altos, porque justamente el amor nos da esa capacidad de poder ver o descubrir los valores más altos.

LA INTERSUBJETIVIDAD

En el marco del mundo de la vida, de esa vida natural que circunscribe la experiencia del ser humano en su cotidianidad, encontramos que no es un mundo privado en el que se encuentra solitario, sino más bien un mundo en el que se encuentra con otros y en el que no se busca un interés teórico sino más bien práctico; ese mundo de la vida cotidiana tiene esa característica particular y es que en él trabajamos con otros seres humanos para transformar el mundo y adecuarlo para nuestro provecho. Pero vale la pena recordar que es una búsqueda que nos va a llevar a una dimensión fundamental que es la intersubjetividad, el trabajo en común en el que se van a encontrar otros seres humanos para trabajar juntos en el proyecto común que los puede unir. Decíamos que la realidad del amor es un movimiento que involucra a la persona desde el centro de su ser, donde pone lo mejor de sí para alcanzar sus metas e ideales y más aún lo logrará en la medida que trabaje en el bien común que lo enlaza con los demás. La cultura moderna nos ha susurrado al oído que la independencia y la autonomía que conducen a la autosuficiencia son una clave para el éxito y la vida feliz. Pero en realidad si hay algo que pueda conducir al ser humano a esa felicidad y plenitud que tanto anhela, es la construcción en común de ideales que responden a lo que el ser humano es. De todos modos podemos percibir que la dimensión social y comunitaria de la persona humano es algo inherente a su realidad más íntima y por lo tanto es un elemento insoslayable que no puede evadir y que desde la perspectiva de lo que venimos tratando, el amor, no podríamos entender al ser humano, solo, aislado, viviendo un mundo lejos de los demás.

Acercándonos a la concepción de nuestro autor sobre el amor, vamos a entrar entonces en los modos cómo él entiende esta realidad en el ser humano y de esta manera entender cómo cada una de estas dimensiones del amor llevan a enlazar la realidad toda de la persona para que viviendo de una manera

coherente, el amor, se pueda orientar hacia la trascendencia que lo llama y que su ser más profundo reclama acuciantemente. La estructura interior del ser humano es compleja y la misma realidad del amor que abarca toda su ser posee varias fuentes, como nos lo indica el Dr. Rodríguez Duplá: “El amor brota en ocasiones del centro personal del hombre, pero también puede prender en la esfera física o en el cuerpo vivido. Atendiendo a esta diversidad de origen, Scheler distingue tres clases de amor: el espiritual, el anímico y el vital.”⁹⁵ .

Así pues, Scheler distingue tres dimensiones, formas o modos del amor y estas dimensiones responden a la antropología que él mismo fue entendiendo en su recorrido filosófico: en primer lugar está el *amor vital o pasional*, que corresponde al sustrato del cuerpo orgánico del ser humano y que tiene como correlato axiológico los valores vitales. En segundo lugar está *el amor anímico del yo individual*, que corresponde a la dimensión psíquica y que tiene como correlato axiológico los valores espirituales y en tercer lugar está *el amor espiritual de la persona*, que corresponde a la dimensión espiritual y que tiene como correlato axiológico los valores religiosos. Como podemos observar, estas tres formas de amor son diversas y en cierto sentido incompatibles entre sí, pero por el mismo hecho de ser parte de la experiencia de la persona humana y de cada una de sus dimensiones de acuerdo a la comprensión que Scheler tiene del hombre, son realidades que se vinculan entre sí y que permiten acercarnos al centro mismo de la esencia del ser humano. “La considerable diversidad de estos sentimientos no impide que compartan una misma esencia genérica, responsables de que todos de ellos sean genuinas formas de amor”⁹⁶. Ciertamente son realidades diversas, pero comparten una misma esencia u origen que los hacen una realidad genuina. A ello entraremos ahora al profundizar en cada una de estas dimensiones y luego buscaremos vincularlas para entender que son dimensiones de la misma estructura esencial.

⁹⁵ Rodríguez Duplá, Leonardo, *Las esencias y las formas del amor según Max Scheler*, Anuario Filosófico, Vol 45, No 1, 2012, p. 74.

⁹⁶ Ver allí mismo, p. 74.

Pasaremos entonces a mirar detenidamente cada una de estas dimensiones que nuestro autor ha desarrollado, para de esta manera llegar a comprender y a proponer una aproximación que sea instrumento para que el ser humano pueda saber: ¿quién es? y desde su identidad y viviendo de manera auténtica lo que es, pueda proyectarse en la vida y alcanzar las plenitudes que anhela su corazón, su ser más profundo. El mismo Scheler manifiesta la distancia que hay entre la realidad del amor y las demás realidades que se pueden conocer desde la razón cuando dice:

“Como puede observarse, esta teoría (la del amor) se distingue nítidamente en nuestro espíritu de todas las teorías, tanto de las de un primado de la razón como de las de un primado de la voluntad, por cuanto afirma un primado del amor y del odio tanto frente a todas las especies del “representar” y del “juzgar”, como frente a todo “querer”⁹⁷.

⁹⁷ Scheler, Max, *La esencia de la filosofía*. Editorial Nova, Buenos Aires 1958, 35-36.

3.1 El amor vital o pasional

Esta primera dimensión o forma del amor, nos remite al primer elemento de la antropología de Scheler que ya hemos trabajado en el primer capítulo y es la dimensión vital y pasional. Esta realidad ha sido rebajada al mero instinto sexual de conservación que le es inherente a todas las manifestaciones de vida animal, por su necesidad de subsistencia y de su instinto de conservación⁹⁸. “El amor sexual y no el puro instinto sexual de reproducción, es el que conduce a una elevación y ennoblecimiento biológico del hombre.”⁹⁹ Cabe aclarar aquí que el amor sexual no es un fin en sí mismo, pues convertiría al otro en un mero objeto de placer y perderíamos de vista que este amor es un medio para que se pueda ir conociendo más al otro; la pasión que es un elemento natural y esencial en el camino del amor y se va realizando en la medida que esa pasión los va elevando a una posesión cada vez mayor de su ser, es decir, en la medida que esa experiencia pasional les da la posibilidad de encontrarse a sí mismo en el otro.

Pero antes de llegar a esa realidad del amor vital en cuanto unicidad pasional con el otro, vale la pena destacar que la dimensión vital del hombre está buscando ese aspecto biológico que manifiesta al ser humano como ser que busca abrirse paso en la existencia, es la expresión de una vida cósmica que siempre camina en un movimiento ascendente porque está buscando expresiones más altas de su vitalidad. Esa es la realidad del ser, buscar siempre las cotas más altas, porque es condición de su potencialidad. El ser en potencia nos dice que somos seres en camino, en vía de realización, en camino de alcanzar una plenitud que se lleva en el interior y es claro que esta misma dimensión vital, física posee esa potencialidad, más aún es la dimensión más evidente de nuestra existencia

⁹⁸ Ver, Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, pp. 249 ss. Aquí Scheler nos ilustra a cerca del amor vital pasional y de la interpretación naturalista que ha llevado una mirada meramente vital, biológica, perdiendo de vista que la persona posee otras dimensiones que se van complementando y que van enriqueciendo la realidad del amor en el hombre. Menciona algunas reducciones tanto filosóficas como también históricas en la que el rol del hombre y el de la mujer dependía de una concepción cultural particular.

⁹⁹ Santamaría Velasco, Freddy, *La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler*, Análisis No 74, pp. 71-94.

que nos manifiesta ese camino hacia; nuestra misma evolución desde el vientre materno, pasando por todo el proceso de desarrollo físico que vamos llevando en nuestra vida manifiesta esa realidad.

Esta dimensión vital o pasional del amor tiene una relación directa con la comprensión platónica del amor como movimiento ascendente y por ello no podemos mirar esta dimensión como un mero instinto sexual de conservación, sino como una realidad que conduce a la persona hacia una dimensión de plenitud y realización en la que hay una renovación vital guiada por ese principio dinámico. «En lugar de “eros” podemos decir también “amor vital”. Esta designación tiene la ventaja de recordarnos que si bien la vida es amor, no todo amor pertenece a la esfera de la vida.»¹⁰⁰ Como venimos afirmando, el hombre siendo una unidad integral bio-psico-espiritual, no puede entenderse sólo como un ser que busca satisfacer necesidades biológicas, pues siempre está buscando un *algo más*. La misma teoría platónica del *eros* nos deja claro que se busca un camino más allá de lo que los sentidos nos pueden dar, como que existe una necesidad de realizar algo que no podemos percibir a simple vista, hay una exigencia de buscar más allá. Ya mencionábamos que esta dimensión del amor vital tiene un correlato axiológico en los valores vitales y es desde ese carácter axiológico que Scheler nos presenta este amor “vital”.

El amor sexual como especificación del amor vital, en cuanto *eros*, es una búsqueda de un complemento y se dirige a los valores que vemos encarnados en el ser amado, valores que corresponden a los tipos de valores que van con nuestra propia personalidad. Pero vale la pena aclarar que esta dimensión del amor tiene una relación directa con esa función cognoscitiva de valores vitales. Estos valores tienen también una forma de ser conocidos por la persona y a pesar de que se ubican en el ámbito de lo biológico, de lo vital, implican un modo de

¹⁰⁰ Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ, *El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Vol. 30 Núm. 1 (2013): 169-190.

conocimiento que está guiado por la intencionalidad, cuando la persona se aproxima a otra desde ese amor sexual de una manera auténtica, no solamente buscando el mero deleite sexual, es decir, sin mirar a la otra persona como un objeto de placer por el placer, se da ese conocimiento porque descubre en el otro un ser portador de valores vitales con los que encuentra una compatibilidad en el que inicia ese proceso hacia la consecución del amor pleno al que está llamado como persona. «El amor sexual y no el puro instinto sexual de reproducción es el que conduce a una elevación y ennoblecimiento biológico del hombre. Si se entendiese como mero instinto, se caería en el utilitarismo de la persona, la persona sería simplemente un objeto para la consecución de placer.»¹⁰¹

Es el amor vital o pasional el primer paso que damos en esa comprensión de las dimensiones del amor que Scheler nos muestra y vale la pena añadir que si bien esta en el primer nivel que es del plano vital-biológico, no por ello tiene menos importancia ya que una recta comprensión de esta dimensión nos va abriendo al descubrimiento del otro como un ser personal y por ende a la misma comprensión de mí mismo como ese ser personal que responde a unas características específicas que se ven reflejadas en e mi propio *ordo amoris* que es el que valida mi acción en el mundo y el que me proyecta hacia los demás como seres personales que también están llamados como yo a una realización cada vez más plena; concordamos aquí con la perspectiva platónica del amor como un acto ascendente del ser y este amor vital debe ser un principio que con su dinamismo debe conducir a la persona humana hacia la plenitud del amor y no a perderse en sus tendencias o instintos que comparte con los seres animales y a olvidar de esta manera su dimensión de persona que lo impulsa y lo llama a la trascendencia que reclama su identidad más profunda.

¹⁰¹ Santamaría Velasco, Freddy, *La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler*, Análisis No 74, p. 89.

En cuanto a seres personales descubrimos ese camino de ascensión, de ir paso a paso alcanzando las plenitudes para las cuales hemos sido creados o para las cuales existimos. Son muchos los elementos filosóficos que se van encontrando en este camino y que van iluminando nuestra reflexión para el propósito que nos hemos trazado y es dar elementos para que cada uno llegue a ser lo que es desde su identidad más profunda y viviendo auténticamente pueda, por las sendas del amor, ser lo que está llamado a ser. El mismo Platón en su obra el Banquete¹⁰², comprendía el amor como un engendrar en la belleza y por lo tanto lejos de ver el amor vital como una mera satisfacción de un instinto sexual este puede ser ordenado por las tendencias más elevadas que el hombre posee en su ser personal; ciertamente ello se da en la medida que la jerarquía de valores de cada ser humano este ordenada hacia la búsqueda de esas realidades que lo ennoblecen y lo acercan a su ser; en el fondo esta jerarquía de valores corresponde al *ordo amoris* que cada hombre ha formado en su *ethos* particular.

Así como hemos procurado una visión integral del hombre, al entrar en la realidad del amor pienso que es muy necesario también tener esa visión integral que debe envolver a la persona, que ciertamente está relacionada con esas mismas dimensiones antropológicas. El amor vital o pasional hace parte de esa comprensión y como primer elemento de estas dimensiones del amor, forma parte esencial ya que dentro de la misma constitución biológica que implica ese instinto de conservación de la especie este amor se hace necesario para que el hombre pueda permanecer, pero claro está que se debe evitar caer en el reduccionismo del amor sexual o pasional como fin de la relación entre el hombre y la mujer, este tiene unas dimensiones de realización intrínsecas que cuando se le reduce a mero placer, pierde de vista su fin y al mismo tiempo se corre el riesgo de dejar a un lado las demás dimensiones que hacen parte del camino de plenitud y realización que todo ser humano debe recorrer. Es evidente que la sociedad actual, marcada por cierto pan sexualismo, nos ha llevado a correr el riesgo de una cosificación del

¹⁰² Ver Platón, *El Banquete*. Trad. M Martínez Hernández, Madrid: Ed. Gredos, 1997, p. 199.

cuerpo, donde no lo vemos más como un objeto de placer por el placer y lo desmantelamos de su sacralidad y misterio. Como en todo proceso, esta primera dimensión es necesario entenderla con la mayor amplitud posible y desde el conjunto de las dimensiones del amor para no caer en un reduccionismo antropológico donde sólo veamos lo exterior del ser humano.

En este camino de las dimensiones del amor en Scheler que hemos emprendido, avanzamos entonces hacia una dimensión que ya empieza a ingresar al interior del ser humano, vamos a acercarnos a realidades que ya no son evidentes por los sentidos y que van a exigir un contacto con el ser interior que nos permitirá descubrir al mismo tiempo realidades de la persona humana con la que no tenemos un contacto tan cotidiano y que de alguna manera exigen de una atención especial para no descuidar ni obviar la grandeza del microcosmos que es el hombre. Después de comprender la dimensión del amor vital o pasional, aproximémonos a la dimensión del *amor anímico del yo individual* como segunda dimensión del amor.

3.2 El amor anímico del yo individual

La segunda dimensión del amor que nos plantea Scheler se refiere al individuo en sentido más estricto que el amor sexual, ya que en este ya se expresa o entra en juego tal vez uno de los elementos que nos empiezan a diferenciar de los demás seres vivos y es la conciencia que tenemos de nuestros actos, en los que ya no es sólo el instinto el que nos mueve a conservar nuestra existencia, a subsistir, sino que empezamos a actuar desde esos valores espirituales característicos del ser humano que ya se hacen independientes del entorno en el que vivimos y de nuestro propio cuerpo, para permitir que nuestra percepción afectiva, todo el mundo de los sentimientos, florezca en nuestra relación con el mundo que está fuera, pero ya generando una conexión con nuestro mundo interior que es en donde surge toda nuestra vida afectiva.

Los sentimientos vitales se expresan en un lugar que es el cuerpo y son los que están vinculados plenamente a la sensibilidad corporal, allí se localizan, mientras que los sentimientos anímicos, de la vida afectiva, son sentimientos que tienen como característica al yo y por ello siempre están relacionados a esa realidad interior pero que son justamente eso, momentos del yo que son más momentáneos, pasajeros. A esta variabilidad del yo anímico es que comúnmente se ha relacionado la experiencia del amor como sentimiento variable, poco estable y dependiente de esos llamados estados de ánimo. Más adelante miraremos la diferencia entre estos sentimientos anímicos del yo con los sentimientos espirituales que están directamente relacionados con la persona, que es la gran característica del ser humano, que es el dato que lo distingue de todo el resto de seres del cosmos y es su espíritu.

En estos sentimientos anímicos vemos una clara manifestación en ese mundo circundante en el que desarrolla su vida el hombre, en su entorno concreto y vital en donde se dan vínculos como yo individual con otros seres humanos, con animales, objetos y todo aquello que pueda representar un vínculo que involucra

sentimientos del yo; vemos como además de las relaciones con padre, madre, hermanos, amigos, en la que ya damos un paso porque son relaciones que involucran además de mi yo anímico mi ser personal, desarrollamos relaciones afectivas con mascotas, plantas o con algunos objetos que llegan a representar algo para nuestra vida. Esos sentimientos anímicos son la expresión de las relaciones que genera mi yo individual en ese entorno en el que mi vida va cobrando sentido, en donde los valores espirituales se van desarrollando y conduciendo hacia la plenitud que anhela el ser humano.

En esta dimensión del amor entra en juego una característica del yo individual que es la intencionalidad. Ya habíamos mencionado más arriba a cerca de la influencia de Brentano en cuanto a la intencionalidad como esa relación entre la conciencia y el objeto; no es sólo un mundo lleno de objetos sin ninguna relación, sino que esa dimensión anímica del yo genera ese tipo de relaciones en este mundo de la vida en el que suceden cosas, situaciones que involucran esa realidad interior.

“Que el hombre ame una cosa, un valor, como el valor del conocimiento, que ame la naturaleza en esta o en la otra parte suya, que ame a un hombre como amigo, u otra cosa cualquiera: esto quiere decir siempre que sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existe en los objetos que le rodean”¹⁰³.

El amor anímico refleja una capacidad del ser humano, de su yo individual de generar una relación con su mundo circúndate significativa, porque descubre en ese mundo que lo rodea realidades que lo vinculan afectivamente y hacia las cuales va generando una relación particular; ese mundo de los afectos, de las emociones se va desarrollando el hombre desde su yo individual. En este nivel, a

¹⁰³ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 44.

pesar de que existe un vínculo con otras especies con las que comparte el esa afectividad y emotividad, ya va manifestando esa característica de intencionalidad, de tomar consciencia en medio de los seres objetos y con los que está. Y al mismo tiempo, sabiendo que el amor no es algo meramente anímico, también puede ir percibiendo que su capacidad de amar, se va ampliando hacia esos seres y realidades que hacen parte de su mundo circundante, porque el amor es también generar vínculos afectivos, es generar cariño hacia algo o hacia alguien porque descubre un vínculo que va más lejos de su realidad corpórea.

Vamos dando pasos hacia esa realidad plena a la que queremos llegar que es el amor, desde la integralidad del ser humano, desde la antropología que el mismo Scheler quiso plantear y esta dimensión del yo anímico es un eslabón esencial para llegar al centro de la realidad del ser humano que es su ser personal, donde vamos a comprender la grandeza que puede alcanzar por su ser personal, en donde está alojada esa realidad interior tan sutil y que en ocasiones no se tiene en cuenta, pero que resulta ser esencial para el pleno desarrollo de su existencia y es su ser persona.

3.3 El amor espiritual de la persona

Finalmente llegamos a la dimensión personal del amor, al plano más elevado en la que el ser humano manifiesta la hondura de su ser o mejor sería decir, en donde el hombre puede y al mismo tiempo debe llegar a encontrarse a sí mismo. Es en el amor espiritual de la persona en donde se encuentra la verdadera capacidad que se tiene para el amor, las dimensiones anteriores son parte del camino para que el hombre entienda lo que puede llegar a ser de verdad. Esa característica está en su ser personal, elemento decisivo para poder comprenderse tal cual es. En su obra *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Scheler nos hace un tratado muy completo de su perspectiva sobre la persona y nos dice que “los valores personales son los más altos de entre los valores”¹⁰⁴. Y es persona justamente porque tiene espíritu y “espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos* mismos. Y diremos que es “sujeto” o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad interior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal”¹⁰⁵. El hombre comparte con los seres vivos de la naturaleza dos dimensiones evidentes que son: su corporeidad, ese lugar que se ocupa en el cosmos por medio del cuerpo y también el ánimo o el alma que es esa dimensiones que nos permite vernos como seres animados que se desarrollan y conservan en el mismo cosmos. Pero hay una nota esencial que lo distingue y es la que acabamos de mencionar: su espíritu.

Esta nota característica en el hombre que lo distingue de los demás seres vivos es su espíritu y se manifiesta en su ser personal, cuya conciencia lo lleva a entenderse como un ser que ve más allá, que ha desarrollado una serie de vivencias que lo van proyectando en la vida y lo diferencian del resto de seres vivos que habitan la tierra. Es importante anotar que la vivencia del amor es algo característico de la persona, que tiene como centro distintivo justamente el

¹⁰⁴ Scheler, Max, *Ética Tomo II, Revista de Occidente*, Madrid: Barbara de Braganca, 1941, p. 159.

¹⁰⁵ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed Losada, Buenos Aires, 1938, p. 56.

espíritu. Y cuando hablamos de amor personal es importante entender esas características del ser persona: ser individual, libre, capaz de autoconciencia y autodeterminación. Además la persona posee dos características importantes que lo ubican en una posición privilegiada en el cosmos, por el mismo hecho de que es él un microcosmos y esas dos características son su anhelo de trascendencia y su actualidad.

Detengámonos por un momento en estas realidades del ser persona, que tiene como esencia al espíritu: **individual, libre, capaz de autoconciencia y autodeterminación, trascendencia y actualidad.**

“Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, que sólo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser espiritual es su *independencia, libertad o autonomía existencial frente a los lazos y la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de *todo* lo que pertenece a la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de esta”¹⁰⁶.

La individualidad es ese primer elemento que hace único e irrepitible al ser personal, pues como él no hay otro en el universo; se manifiesta en su unicidad e individualidad y desde esta realidad se hace diferenciar con respecto a los otros seres personales. La libertad es otra nota esencial en el ser personal y es en esa libertad que muestra lo que él es, su identidad, sus características y va descubriendo el rol o tarea que debe realizar desde su individualidad: el acto que realizo desde esa libertad es “mío” y no “tuyo”. En la autoconciencia y autodeterminación se van dando los elementos ya mencionados, individualidad y libertad; un ser personal es autoconsciente cuando hace ese acto reflejo de verse como único e irrepitible y en ese mismo acto puede llegar a descubrir que los demás seres humanos, que también son seres personales, poseen valores; la autodeterminación se evidencia cuando se hace cargo de sí mismo y asume su

¹⁰⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed Losada, Buenos Aires, 1938, p. 55.

realidad personal entendiendo así que el único camino de autorrealización se encuentra en la vivencia de su propia identidad, de lo que es él y no lo que es el otro. Vale la pena destacar que esta autoconsciencia y autodeterminación lo llevan a descubrir lo valioso que es, a reconocer sus propios valores personales, los que le son propios a él y que lo distinguen de los demás seres personales, sin que el amor afecte su individualidad. “Por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada”¹⁰⁷.

Y tomando los dos últimos rasgos, su dimensión de trascendencia y actualidad lo vemos reflejado claramente en que es un ser siempre en búsqueda de algo más, no está conforme, no se satisface con lo que su mundo circundante le ofrece, siempre está procurando comprender e ir más allá. Esa dimensión de trascendencia nos muestra también que es un ser abierto, que se dispone a conocer y a integrar las realidades que conforman el cosmos y su mismo microcosmos como son las realidades bio-físicas, las psíquicas y las realidades espirituales y en ellas el mundo de valores que componen cada una de estas realidades. Y cuando hablamos de actualidad nos referimos a la persona como el modo de vivir del *Geist*; recordemos que para Scheler es esta la nota característica más importante de la persona y es el espíritu, la concreción del modo de vivir del Espíritu que anima el Cosmos y por ello la actualidad del Ser. Por ello se habla de que el ser personal no puede ser objetivado, no puede convertirse en un objeto de conocimiento, sino que es él quien conoce y objetiva la realidad que lo circunda.

Es el ser personal quien puede dar sentido al mundo de los valores porque es él mismo el valor por antonomasia. El mundo podría estar lleno de valores pero si no estuviese el ser humano que descubre esos valores y que les da sentido

¹⁰⁷ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 44.

pues es quien desde su propia autoconsciencia llega a descubrir los valores en los demás seres con los que comparte la existencia. Como hemos anotado antes, los valores son realidades que están presentes en las cosas, pero que no son medibles por los sentidos, no pueden ser entendidas desde los parámetros matemático-científicos, desde la lógica de la razón. Los valores son realidades alógicas que van a ser percibidas por el sentimiento y desde esa percepción emocional van a poder ser asimilados desde el *ordo amoris*, es decir desde la lógica del corazón que cada persona va formando desde su *ethos* particular.

Es así que entendemos con más claridad el por qué en el ser personal es que se da el grado más alto del amor, o mejor sería decir que es en el ser personal en donde llegan a su plenitud todas las dimensiones del amor que hemos venido entendiendo en nuestra reflexión. Recordemos que el amor personal sólo se da entre personas pues es allí donde se da esa dimensión trascendente del ser humano que sólo desde encuentros personales con sus pares podrá desarrollar esa dimensión que lo distingue y lo posiciona en la búsqueda de ese sentido profundo que la realidad circundante en la que se desarrolla no le puede brindar. Todo su mundo de la vida, su entorno, está dispuesto por él mismo para darle sentido a lo que hace, pero en el fondo cobrará un verdadero sentido en la medida que se dé a sí mismo, saliendo de su centro personal, para donarse en el encuentro con los demás en donde va a poder descubrir la verdadera dimensión de su existir. La intersubjetividad es un medio por el cual el ser humano puede ir encontrándose más a sí mismo, saliendo al encuentro de los demás, pero para que sea verdadero y auténtico, necesariamente vinculado al centro de su realidad interior, siendo coherente con lo que es en su realidad más íntima.

La capacidad que tiene la persona de salir de su centro, de su yo, es la que le da la posibilidad de amar desde su ser personal a otra persona, de entender que además de relaciones afectivas emocionales, está capacitado para una donación mayor, desde su identidad personal, proyectando lo que él es y nadie más, lo que la individualidad que posee lo pone como un ser único é irrepetible. El

amor está referido necesariamente a mi experiencia de vida, es decir cuando digo que “amo a alguien” es porque ese alguien tiene una relación directa con mi existencia, es una relación personal, por eso la experiencia del amor es una experiencia entre personas, hablando del amor más sublime en el que están frente a frente dos personas, dos seres conscientes de su propia realidad y de la realidad que tienen en frente, es decir, la otra persona.

“Déjame resplandecer para que pueda llegar a ser”. El dinamismo del amor, como motor que impulsa el ser personal a desarrollarse, a emprender el camino de ser, ilumina de tal manera que se empieza a manifestar lo más profundo de ese ser, que deja relucir las características que lo hacen un ser individual, único, insustituible, es la *dinamis* griega que manifiesta el ser y que conduce a la realización a la que está llamado. Esta afirmación nos ayuda a entender que cuando amamos a alguien con un amor sincero y transparente, le damos la posibilidad de que se vaya descubriendo a sí mismo y en esa dinámica vaya encontrando su lugar en la existencia, una existencia que cobrará sentido en la medida que se entienda como único y llamado a cumplir una misión específica para la cual ha sido destinado con unos dones y unas características particulares que sólo él posee y que lo puede llegar a descubrir así porque se entiende como persona, único, libre, auto determinable, responsable de sí.

El amor es el valor que me lleva a ser lo que soy, a descubrir mi identidad y autenticidad; es desde el amor desde donde puedo encontrarme como soy, libre, transparente, dejando ver la hondura de mi ser y encontrando los caminos que me llevarán a la plenitud que anhelo. No hay forma de llegar a una meta recorriendo caminos errados, los que no son míos, debo encontrarme con mi ser interior y allí descubrir por dónde debo andar, cuáles son esas sendas que me permiten encontrarme más y más conmigo mismo, porque en el fondo es allí donde voy a poder estar donde quiero estar, donde voy a saciar ese anhelo de trascendencia, esa sed de ser yo mismo y no otro; en el amor encontramos el camino de liberación de esa alienación en la que tantas veces caemos por no tener claro que

es lo que queremos, o más bien, por intentar emular los logros de otros, por querer ser otro.

Lo que venimos mencionando se da porque sólo las personas tienen un ser *per se*, es decir, son por ellas mismas, como dice Scheler “son fin en sí mismas”, no en función de otros. Cuando convertimos a otra persona en función de otro, cuando la convertimos en un medio, le estamos negando su ser, su identidad más profunda y al mismo tiempo la posibilidad de alcanzar la plenitud de su ser a la que fue llamada o creada. Las relaciones humanas actuales tal vez han ido conduciendo a esto, a convertir al otro en un medio para alcanzar mis fines y de esta manera las relaciones humanas son trastocadas, los valores que debieran regir esa relaciones humanas también son trastocados y de este modo se va perdiendo el rumbo de una humanidad que debería caminar por los senderos del *ordo amoris*, ese orden del corazón, del amor, que le da la posibilidad a toda la humanidad, inclusive a todo el cosmos de encontrar la plenitud y realización que se encuentra solamente en la esencia que lo mueve todo y que es el amor.

Es siempre un gran desafío querer abarcar toda una realidad, mirarla desde su integralidad, porque quien la está mirando o analizando también está partiendo de una realidad muy particular y concreta, condicionado por una historia, una cultura, una familia. Pero cuando hablamos de una realidad tan íntima, es decir, tan propia y personal, podremos decir cosas que tal vez resulten relevantes en la reflexión y más aún si se hace el esfuerzo de hacerlo desde la propia autenticidad. Las dimensiones del amor que hemos profundizado hasta aquí nos dan la posibilidad de volver a afirmar el gran misterio que es el hombre, la persona y el reto que será por siempre querer aproximarse a una realidad tan profunda. El amor vincula a todos los seres humanos porque es una realidad que está presente en todos, desde su dimensión positiva, como desde esa dimensión negativa que es el odio. Estas tres dimensiones que hemos profundizado a la luz del pensamiento scheleriano, nos abren la puerta para ensayar una postura y es el

de entenderlo como el valor prioritario de la persona humana y para proponer de alguna manera que la realidad del amor es la única que puede darle al hombre la posibilidad de construir una sociedad más justa y centrada en lo verdaderamente esencial y que las culturas por más diversas que sean, tienen un vínculo común que las puede ayudar a crear lazos para la construcción de la civilización del amor, afirmación que resulta como una gran utopía, pero que desde esa lejanía nos puede motivar a trabajar juntos por ella.

CAPÍTULO IV

EL AMOR COMO VALOR PRIORITARIO EN LA PERSONA HUMANA

Hemos llegado al vértice en nuestra investigación en la que se encuentran los puntos que hemos ido profundizando: la realidad antropológica, la axiológica y el amor en las dimensiones que Scheler nos propone. La intención de mirar cada una de estas realidades desde la óptica scheleriana es ensayar una aproximación desde una filosofía que procura tener una visión integral del hombre a pesar que dicha empresa siempre quede incompleta, pues querer abarcar toda la realidad de la persona será una tarea de nunca acabar. Comprender al hombre en todas sus dimensiones es una tarea ardua y exigente; se han ensayado muchas aproximaciones pero no se podrá llegar nunca a una respuesta definitiva; es parte de nuestra condición el preguntarnos y buscar respuestas, pero encontrar la respuesta que pueda resolver todas las inquietudes es una utopía. Como hemos observado en el capítulo sobre la antropología, son tantas las aproximaciones al hombre y cada una tan particular¹⁰⁸ que no podríamos decir incluso que la de Scheler sea la correcta y al mismo tiempo en el capítulo de la axiología hemos hecho un recorrido histórico acerca del surgimiento de esta disciplina y también son diversas las aproximaciones que no podríamos decir cuál sea la verdadera. Lo que si podemos decir es que para poder ensayar una aproximación debemos procurar mirar con la mayor seriedad y objetividad posible la realidad humana y tener en cuenta, al mismo tiempo, la mayor cantidad de elementos posibles que nos permitan llegar a conclusiones serias y que aporten adecuadamente a la comprensión del hombre.

Ahora bien, hemos puesto como base la antropología y la axiología de Scheler para llegar a la comprensión de lo que es su concepción sobre el amor y para ello se hace necesario entender una de las definiciones que nuestro autor

¹⁰⁸ El mismo Scheler se preocupó por recorrer una gran cantidad de aproximaciones al hombre para elaborar la propia. Ver Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed Losada, Buenos Aires, 1938 y *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972.

ensayó: “El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los más altos valores posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”¹⁰⁹. Según estas palabras, el amor es aquel valor que le ayuda a la persona a alcanzar los más altos niveles de su esencia, le da herramientas para que pueda descubrir aquellos valores que lo van a conducir por las sendas de su realización. El amor es aquella realidad que en cuanto opera en la persona le da la posibilidad de encontrarse consigo misma y de descubrir aquellos valores que la hacen auténtica, porque son aquellos que le son propios, que corresponden a su realidad más profunda, a su identidad.

Cuando la persona vive de acuerdo a su identidad expresa en su vida lo que es, su ser auténtico y de él brotarán naturalmente acciones buenas que serán motivo de imitación, de ejemplo para los demás, porque se comparten naturalmente y es lo que caracteriza a aquellos que en su vida cotidiana, en su realidad concreta comparten el amor: “Por esta razón sólo hay una manera fundamental de conducirse moralmente entre “buenos”: el seguir el ejemplo, *imitándolo y compartiendo el amor*”¹¹⁰. Este amor de persona a persona es el que define dónde está el valor moral, la calidad de moralidad que puede vivir una persona. Si decimos que el amor es el valor que posee la capacidad de percibir los valores en los objetos, en los seres, decimos que es desde el amor desde donde vamos a poder encontrar el valor moral de la realidad y al mismo tiempo vamos a poder ayudar a orientar cada persona e incluso las mismas cosas hacia su desarrollo y plenitud.

Amo a una persona por ella misma y además porque el amor me da la posibilidad de intuir en el otro los valores que hacen de aquella persona digna u objeto de mi amor. Eso es lo que hace el amor en mí, me hace capaz de mirar

¹⁰⁹ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 225-226.

¹¹⁰ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 229.

aquello que no es evidente para los ojos naturales y por lo tanto no pueden ver, el amor es la mirada del corazón que me permite ver lo esencial de la vida, porque como decía Saint Exupery en *El Principito*, “lo esencial es invisible a los ojos”¹¹¹. El amor capta valores, eso es lo que una madre observa en sus hijos más allá de su proceder, ella ve en su prole lo que el amor le deja observar, los valores más altos. Esa es la mirada que capta el *ordo amoris* en la persona y cuando esto sucede se llega a poseer respecto de esa persona, objeto de mi amor,

“como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo*, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse “núcleo del hombre” como ser espiritual”¹¹².

Y más aún, el amor no pone condiciones, quien ama de verdad está dispuesto a acoger en su corazón al amado tal cual es y en esto Scheler es claro cuando dice que “es incluso ley esencial del amor el que amemos el objeto como «es», con los valores que «tiene»; y negamos que en el amor se dé un valor que sólo «deba» ser en el objeto. Cualquier «tú debes ser tal», tomado por decirlo así como «condición» del amor, destruye su esencia fundamentalmente”¹¹³. En el fondo esa es la actitud que debería tener cada ser humano, mirar más allá, percibir lo esencial, lo que en realidad nos debe importar para edificar, para crecer, para entender que el amor no es ciego sino que nos permite ir más allá de las mismas fragilidades o defectos en el otro; mirar con los ojos del amor es trascender al otro y ayudarlo a encontrarse con su identidad, en ningún caso un acto de acomodación a mi punto de vista o a mis propios querer, es antes que nada un respeto por la libertad del otro, respeto por su ser auténtico y propio.

¹¹¹ Saint-Exupéry, Antoine de, *El principito*, Santa Fe de Bogotá: Editorial Panamericana, 2000, p.99.

¹¹² Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 27.

¹¹³ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.223.

Y en ese respeto por la identidad del amado es que sucede algo propio del amor y es que dispone al ser amado a ser lo que es. El acto del amor produce un efecto tal en el amado, que lo lleva a ser mejor, es decir, una persona que se sienta amada está como que impulsada a ser mejor, a descubrir la grandeza que lleva en su interior y por la misma fuerza del amor, se impulsa a realizar esas potencias interiores que en el fondo lo llevarán a ser aquello para lo cual ha sido creado, a encontrar la misión que tiene en sí mismo y que al realizarla lo conducirá a su plenitud. Por lo tanto la dinámica del amor es siempre impulso hacia la realización y en este sentido entendemos que el amor edifica, construye es “la acción edificante y *edificadora* en y sobre el mundo. “Quien mira en silencio en torno suyo, ve cómo edifica el amor” (Goethe). El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo”¹¹⁴. El simple acto de ser, de existir, implica ya una exigencia de donación, es decir, de darse. Si estás aquí compartiendo una existencia es porque el amor lo ha permitido y al mismo tiempo es el amor la *dinamis* que le concede a todo cuanto existe el impulso que lo conducirá a esa plenitud que se encuentra en el amor pleno que es Dios mismo del cual participan todos los seres que existen y de manera especial y privilegiada el hombre.

El amor es siempre un movimiento que lleva al hombre a salir de su centro personal, es la acción más primaria del ser en el sentido de que lo lleva a expresar su esencia misma; el ser personal en cuanto existente se da, ofrece a la realidad sus características peculiares y en esa medida se va realizando y orientando hacia su fin. El amor ensancha, dilata el corazón y lleva a la persona a un amor cada vez mayor en la medida que ese amor corresponda con lo que él es. Cuando una persona ama de verdad, va encontrándose con el centro de su ser, con lo que es en lo más profundo de sí y de esta manera va encontrando la respuesta a sus interrogantes y a lo que exige su carácter de ser trascendente, buscador de algo más. Una nota característica de este amor verdadero es que debe ser un

¹¹⁴ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 43-44.

movimiento consciente que brote del interior, “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. Y justamente este *aparecer* el valor más alto está en relación esencial con el amor”¹¹⁵. La intencionalidad del amor es esencial en la medida que esa acción concreta que se realiza a través del amor, es un acto querido por la persona, es un preferir algo que le responde. Para poder llegar al acto del preferir, que es una opción que se hace desde el amor, debo estar entre dos realidades A y B, en la que debo hacer un acto de conocimiento para poder optar por una de las dos realidades; en este sentido el amor precede al conocimiento y este es un elemento novedoso de la antropología de Scheler.

AMOR Y CONOCIMIENTO

¿Qué relación puede existir entre estas dos realidades? Como ya se ha dicho más arriba, la realidad del amor no ha gozado de buena fama en el ámbito del conocimiento porque normalmente se le relaciona con sentimientos pasajeros, volubles y por lo tanto carece de un orden racional que lo aleja de esta relación con el conocimiento; diríamos, entonces, que el amor no es propio al conocimiento y viceversa, que no habría una relación entre ellos. “Blaise Pascal se atreve a sentar, en contra de esta opinión preponderante desde la época de la Ilustración, su sentencia casi increíblemente sonora: “Amor y razón son una y la misma cosa”. Esta es la profunda opinión de Pascal, según la cual sólo en el transcurso y proceso del amor *surgen* los objetos que se presentan a los sentidos y que seguidamente juzga la razón”¹¹⁶. Es esta una de las relaciones que el mismo Scheler nos da como elemento del amor cuando dice, que “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”¹¹⁷. Con esto podemos afirmar que hay una relación intrínseca entre *amor* y *conocimiento*, porque nadie ama lo que no conoce y al

¹¹⁵ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.216.

¹¹⁶ Scheler, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2010, p. 12.

¹¹⁷ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 45.

mismo tiempo para conocer de manera integral la realidad el otro debo amarlo desde la integralidad de su ser.

Al encontrarnos con todo lo que nos orienta hacia el **auténtico ideal de la vida humana**, nos adentramos en nuestro verdadero ámbito de vida personal, que es el *ordo amoris*. La memoria de la propia identidad viene a ser el camino ideal que se debe recorrer para alcanzar esa plenitud a la que nos debe conducir el amor. Es a través del amor, como ya se ha dicho, que descubro los valores que como ser personal debo vivir; “la dirección del amor es la que lleva a poner el posible valor más alto, lo que es un valor positivo (o a conservar el valor más alto), y a anular el posible valor más bajo (lo cual es un valor moral positivo)”¹¹⁸. Ese *ethos* que vamos construyendo como persona y al mismo tiempo como comunidad, es el que va a orientar la acción de cada ser personal desde su interioridad, porque es allí, en el ser íntimo, donde me encuentro conmigo mismo y puedo orientar todas mis potencias hacia la realización de mi ser. La sociedad actual con el sinnúmero de distracciones que nos ofrece se está encargando de alejar a la persona de su centro interior, para llevarlo a perderse en un activismo desenfrenado y a distraerlo de sí para finalmente perderse y perder la oportunidad que le da la vivencia auténtica del amor de ser lo que es.

La trascendental importancia de saber quien soy para poder orientar mi vida por el camino correcto y hacer de mi existencia una existencia con sentido es un desafío que se nos presenta hoy frente a lo que acabamos de describir como la huída de nuestro ser interior. Sólo el amor vivido desde su integralidad puede ayudar a la persona a ser ella misma, a encontrar su identidad más profunda y desde esa consciencia de su ser orientar su vida por el camino de la autenticidad que va a poder garantizarle llegar a su plenitud en el amor y no perderse en las distracciones que el mundo centrado en lo exterior le ofrece y seduce. La consciencia de mi mismo y la coherencia con esa identidad es lo que en el fondo

¹¹⁸ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.216.

me va a garantizar el poder orientar mi vida adecuadamente. “El amor sólo existe allí donde al valor dado ya en él “como real” se añade aún el *movimiento*, la intención hacia *valores “más altos”* todavía posibles de lo que son aquellos que ya existen y están dados, pero que todavía *no* están dados como cualidades positivas”¹¹⁹. En esta palabras descubrimos el dinamismo que posee el amor en cuanto que orienta a la persona a un *movimiento*, es decir, a la acción concreta, porque el amor en sí mismo es acción, no es una realidad que pueda quedarse en conceptos o ideas; si el amor no se hace concreto no puede llamarse amor.

El amor es lo que llena de luz y color la realidad, es lo que ayuda a descubrir lo valioso de todo cuanto existe; cuando hay un amante y un amado la realidad cobra sentido y todo cuanto posee ser inicia el camino de la autorrealización. En esto podemos encontrar otra nota que Scheler propone y es la relación que existe entre bondad y amor: Cuando amo algo es porque aparece a mi percepción como algo bueno para mí. ““En la ejecución misma del acto de amor es donde aparece, donde resplandece en el amante el valor “bueno” en el sentido más primitivo”¹²⁰. En el acto del amor es que puedo percibir la bondad de aquello que aparece ante mí como valioso, porque el mismo amor es el que me ayuda a descubrir lo valores que posee esa realidad y que responden a mi realidad particular como persona.

La idea del amor y el bien tienen una correlación directa ya que el acto de amor genera el valor de la bondad en el objeto amado, es decir, porque lo amo llego a descubrir la bondad intrínseca que tiene en sí, el amor me permite percibir ese valor de bondad en el objeto y de la misma manera el amor es el que me permite poder descubrir los demás valores que pueda yo encontrar en la realidad. El relato bíblico del Génesis nos da una muestra de ello, cuando en el acto creador, después de que Dios crea cada uno de los seres, termina afirmando: “Y Dios vio que esto era bueno”. (*Génesis 1, 10.12.18.21.25*). “El amor es el portador

¹¹⁹ Allí mismo, p. 217.

¹²⁰ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.229.

más primitivo (entre los actos) del bien”¹²¹. Y esto porque en el relato Bíblico de la creación que es un acto de amor, Dios manifiesta su esencia, su ser, que es amor y amor en el sentido más auténtico y puro que es la donación total de sí; Dios como el ser *per se* de amor, manifiesta lo que es en cada acto y el acto creador es la sobreabundancia de su amor que se refleja en su obra creada y que es reflejo de lo que Él es. Por ello cada ser y en especial la persona humana, cuando vive de acuerdo a lo que es, es decir, auténticamente, es un reflejo inminente de Dios que es amor.

Nuestra condición humana tan necesitada de pruebas tangibles, encuentra en el prototipo la encarnación de aquel ser ideal que anhelamos de acuerdo a lo que somos. Para Scheler los modelos cumplen una función especial en la comunidad porque son ellos los que encarnan ese *ethos* ese ordo amoris que guía y conduce la acción de un determinado grupo humano; ellos con su ejemplo motivan el crecimiento moral de las personas que componen ese grupo social. El modelo, como lo plantea nuestro autor, es quien ya alcanzó lo que nuestro corazón tanto anhela, en cierta medida es ver realizado aquello para lo cual he sido hecho y que otro ser con características similares a las mías lo ha alcanzado y en ello vamos descubriendo la grandeza y hondura de nuestro propio ser como realizable. Finalmente lo que nos lanza a emprender grande sueños es la identificación que tenemos con un ideal en el que nos vemos realizados, felices, viviendo lo más auténtico de nosotros mismo, viviendo el amor que es entrega, generosidad. De esta manera el ideal moral de cada uno se encuentra en llegar a ser la persona moral ideal, o modelo axiológico, a que se descubre destinado; y esa transformación del propio ser moral se realiza en virtud del amor a dicha persona ideal o modelo que se quiere seguir. Amor que al identificarse con el modo de vivir y actuar de esa persona es llamado seguimiento. Pero el seguimiento no es una mera emulación de valores que vemos reflejado en otro; ese seguimiento implica ser yo mismo desde mi determinación individual: “Si

¹²¹ Allí mismo, p. 228.

tratamos de juzgar y medir a un sujeto de modo moralmente completo, tendremos que tener ante nuestro espíritu, junto con las normas universales, la idea de la determinación individual exclusiva *de él* y no nuestra ni de otro sujeto cualquiera”¹²²

Cuando nos vemos reflejados en esos modelos o prototipos, es porque observamos en ellos aquellos valores que responden a mi realidad interior y veo en los modelos esa realización de valores que yo mismo quiero alcanzar. Además vale la pena anotar aquí que esa realidad comunitaria de la vivencia de los valores el mismo Scheler la resalta en la introducción de su libro *Ética* cuando dice:

“A este respecto he de manifestar: en la ética del autor queda eliminado todo “individualismo”, con sus consecuencia erróneas y desafortunadas en virtud de la teoría de la *corresponsabilidad* primitiva de toda persona para la salvación moral del todo que constituye el “reino de las personas” (principio de solidaridad). Para el autor no es lo valioso moral una persona “aislada”, sino únicamente la persona que se sabe vinculada con Dios, dirigida en amor hacia el mundo, y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo del espíritu y con la humanidad”¹²³.

El carácter comunitario de la ética scheleriana siempre pone en contexto la realidad de la persona que para poder llegar a ser lo que debe ser debe estar situada en una comunidad, en un grupo humano en el que descubre su propia misión y vocación de acuerdo a los valores que desde el amor descubre como propios. Un hombre consciente de su *corresponsabilidad* con su comunidad, con su grupo humano al que debe aportar lo que es para el desarrollo tanto individual como comunitario. No podemos concebir un ser humano aislado, porque lejos de los demás no podrá ser lo que es, no podrá realizar las dimensiones del amor que lleva en su interior, porque el amor viene a ser en sí una realidad que llevada a su

¹²² Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 33.

¹²³ Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid: Barbara de Braganca 1941, pp. 16-17.

plenitud la manifestación de ese carácter comunitario que posee el ser humano. El individualismo en el fondo aleja al hombre de los demás, algo que es evidente, pero al mismo tiempo lo aleja de sí porque no le permite compartir lo que es y además porque es en ese compartir su realidad íntima en donde va a poder orientar toda su potencialidad hacia la plenitud que anhela y porque la realidad del amor crece y se desarrolla cuando se comparte; un hombre encerrado en sí mismo se limita, atrofia su riqueza interior y en esa misma medida, atrofia el desarrollo y la comunidad a la que pertenece, generando espacio de discordia, de división, situaciones que en el fondo van alejando al hombre de la llamada particular que posee desde el amor.

Y cuando hablamos de llamada particular, describimos una realidad esencial en la persona y es que el amor lleva a encontrar esa vocación, ese llamado que el hombre posee particularmente. Cuando hablamos de vocación, a pesar de que esta realidad podría ser malinterpretada, hablamos de que el ser humano debe encontrarse con su realidad más íntima y allí descubrir cuál es el lugar particular que debe ocupar en medio de su comunidad, de su familia, de su mundo particular. El carácter vocacional del amor le abre al hombre la posibilidad de encontrar su lugar propio, aquel que sólo esa persona puede ocupar y desarrollar en su comunidad y que sólo desde el amor podrá realizar de acuerdo a su identidad propia. Cada persona tiene su deber ser propio, el que sólo él puede desarrollar, porque esos valores le son propios sólo a él, a ningún otro ser humano. Este carácter particular de la vocación llega a cobrar su sentido más pleno en la medida que coopera a que las demás personas de su comunidad también puedan hacer concreta su determinación individual; ese carácter comunitario de la persona es esencial para el cumplimiento de la misión propia y comunitaria y esto exige, de alguna manera,

estar ahí, existir *para los demás* y significar algo para ellos en forma de *convivencia*, compartiendo creencias y esperanzas, es a su vez una parte de la determinación universal de todo ente espiritual finito por

consiguiente es esencial a la naturaleza de la determinación individual ser también *corresponsables* de que cada uno vea con claridad y realice su determinación individual¹²⁴.

Esa determinación individual de la que hemos venido hablando, es la que le va a conceder a la persona la unificación del propio ser. Cuando la persona ama está actualizando su ser y esa actualidad se hace concreta en la medida que el hombre se dona, se da a sí mismo, sale de su mundo interior, desde su identidad y se ofrece tal cual es, mostrando ese *ordo amoris* que lo define y determina. Esta es la dinámica del ser, siempre está en permanente donación, dando lo que es, manifestándose, en una constante epifanía en la que el conjunto de seres manifiesten el orden que la fuerza del amor ha impreso en cada uno. Desde mi yo auténtico amo, vivo la entrega amante al fin para el que he nacido. Y resaltamos una vez más que la vida auténtica es vida en el amor y esto implica de suyo una vida en el deber ser, de acuerdo a lo que soy. Porque el amor cuando es auténtico trae unas exigencias que no serán vistas ni comprendidas como una carga pesada, sino como el camino que debo recorrer para mi realización, porque es lo que apela a mi ser personal, lo que me responde y lo que verdaderamente amo; de esta manera no puedo amar otra cosa que aquello que responde a mi realidad personal. Por lo tanto el amor es ese direccionamiento hacia aquello más profundo que responde a mi yo personal e individual.

La clave de esta determinación individual que me conduce a la vivencia del amor, es el amor a mí mismo: “Es incluso una cierta variedad de *amor* lo que tiene que preceder al conocimiento de la determinación individual: es el *legítimo amor propio*”¹²⁵. La conciencia de mi propia realidad, el conocimiento personal viene a ser como una piedra angular para poder caminar por las sendas del amor auténtico. Amarme a mí mismo desde lo que soy, es decir desde un amor auténtico, cimentado en la verdad, me garantiza una existencia orientada por lo

¹²⁴ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 34.

¹²⁵ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 37.

que soy, centrada en mi identidad. Si no soy consciente de mi mismo, correré el riesgo de desviarme por otros caminos que me llevarán a perderme, a confundirme y así, fuera de mi propia realidad, caería en la más absoluta tiniebla y andaría sin rumbo en la vida, esclavo de mis pasiones y deseos que me alejan de mi mismo; por ello es importante notar que el *legítimo amor propio* nos permite “una mirada espiritual, y el rayo de su intención, se hallan fijados en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros por una especie “como” de ojo divino y, nos vemos de manera completamente objetiva y como miembros del universo entero”¹²⁶

Y de esta manera comprendemos que si no hay amor auténtico, si no dejamos actuar al amor, si no permitimos que aflore esa mirada del amor que todos llevamos dentro, la angustia vendrá y tomará cuenta de nuestro interior y nuestra aproximación a la vida, a la realidad será trágica, temerosa y en el fondo distante del potencial que tiene el amor en la vida del ser humano, una capacidad creadora, creativa que edifica y que permite ver el ser, lo esencial en la realidad. Cuando amamos de verdad no puede haber temor, porque la mirada del amor nos permite ver al otro tal cual es, sus cualidades y debilidades y cuando podemos contar con la realidad del otro de manera transparente no podemos temer nada.

El amor vendrá a convertirse entonces en el motor de una vida auténtica, porque podremos reconocer que nuestra existencia es un don y como don debe estar al servicio de los demás, con la llamada acuciante del amor por los demás. En el acto de amar está el secreto de la vida auténtica, es la motivación que debe llevar a toda persona a dar siempre lo mejor de sí, tanto por la responsabilidad que tiene consigo mismo, como por esa *corresponsabilidad* que nos ha mencionado ya Scheler y que vincula a cada hombre con su comunidad. Así descubrimos que el amor es un don de sí mismo a un tú concreto, en lo que se manifiesta el carácter personal del amor. Y es tan personal que en mi modo de amar se manifiesta la peculiaridad de quien soy, porque nadie sabe amar como lo hago yo, de este

¹²⁶ Allí mismo, pp. 37-38.

modo y no de otro. Y así mismo es que puedo vivir esa dimensión personal del amor, descubriendo también esa individualidad personal que cada hombre posee. La persona amada aparece ante mí como un ser valioso, digno de ser amado y en este reconocimiento y amor de la realidad del otro, lo que va a motivar que el otro se sienta reconocido y por ello amado y dispondrá para que también se realice y perfeccione en el amor, ya que ello genera una confianza en sí mismo que lo impulsa a dar lo mejor de sí, porque ser amado le confirma a todo hombre que es digno de ser amado y lo promueve en su misma vocación de vivir el amor.

Cuando la persona que ama va recreando su acción en el goce de lo amado, por lo tanto cuando se ama de verdad, la autenticidad del propio ser se desborda por lo amado en actos concretos que va recreando esa relación de amor. El amor me lleva a descubrir los valores más altos en la persona encarnados en la persona amada. Lo que sucede es que a más conocimiento, a más enamoramiento de la persona amada, se descubre un universo lleno de valores que en la existencia fáctica estaba de algún modo velado u oculto justamente porque aún no se hacía presente el amor. De esta manera, “referido a todo posible sentir y preferir valores, (el amor) 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”¹²⁷.

La aproximación scheleriana al amor posee muchos elementos que ayudan a comprender la profundidad de esta realidad y la transversalidad que tiene en la vida del hombre. De todos modos es una perspectiva dentro de las muchas aproximaciones que existen. Un elemento que a mi modo de ver no está muy presente en esta visión del amor es el *don de sí*, que dentro de una visión del amor más completa es esencial ya que es característica del ser persona; no es algo que esté ausente del planteamiento de Scheler, pero sí creo que merece un desarrollo más profundo y un lugar relevante en la visión del amor; esto por hecho

¹²⁷ Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.217.

de que el egoísmo, la misma pérdida de conciencia de la realidad del otro nos lleve a no estar preocupados por lo que sucede a nuestro alrededor, a una grave enfermedad presente en la cultura actual que es la indiferencia. La conciencia de sí mismo en orden a lo que el mundo exige se hace necesaria para poder iniciar una transformación que sólo podrá darse en la medida que el ser humano tome en serio su existencia y viva de acuerdo a lo que es, sabiéndose parte de una comunidad en la que la presencia de cada miembro es importante para el pleno y auténtico desarrollo de esta.

Pienso que las distintas etapas de la vida de nuestro autor que fueron marcadas por diversas experiencias personales, por momentos no nos permiten ver en conjunto su pensamiento sobre el amor y por lo tanto nos tenemos que limitar de alguna manera a buscar aquí y allá. Las obras que hemos citado no poseen una estructura determinada sobre el tema del amor, pues están dentro del desarrollo que él mismo ha hecho sobre el mundo de los afectos y emociones, en los que encontramos un rico desarrollo que ha permitido, incluso a otros filósofos, profundizar en ese mundo interior tan rico y al mismo tiempo tan complejo que es el de la interioridad del ser humano. De todos modos la aproximación que nos ofrece sobre esta realidad ha permitido comprender que el amor es el valor prioritario en la vida de la persona y que es desde el amor que vamos a poder comprender al hombre, ya que es este, el amor, quien al verse reflejado en la vida concreta del hombre nos va a permitir observar la luz que lo guía por el camino de la vida y las motivaciones que lo pueden orientar a alcanzar las metas que se plantea, eso si desde su realidad concreta y personal. Vale la pena aclarar que a la hora de comprender el rol esencial que juega en la vida del ser humano el amor, estamos hablando de seres situados, concretos, conscientes de su propia realidad e identidad, porque sólo desde esa claridad es que se va a poder desarrollar una vida auténtica que pueda generar una cultura de vida, de respeto, de solidaridad, en el fondo, una cultura en la que sea el amor el faro que oriente los destinos del ser humano hacia la consecución de la plenitud a la que está llamado. El amor,

bien comprendido y orientado hacia el desarrollo del ser humano debe ser el valor prioritario que toda sociedad y cultura debe tener en cuenta para su desarrollo.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos podido encontrar que el pensamiento Scheleriano nos introduce a la realidad del “*amor*” como fundamento de la vida del ser humano que lo conduce a una existencia auténtica. Desde el amor el hombre puede encontrar aquello que motiva su existencia desde lo que él es, es decir, desde su identidad, para poder proyectarse en la vida y alcanzar el fin para el que ha sido creado.

En este camino de búsqueda de su propia identidad el hombre debe entender el amor espiritual como medio esencial para encontrarse a sí mismo y al otro, desde la comprensión **antropológica** que Scheler nos ofrece. El desarrollo antropológico scheleriano procura una comprensión del hombre superando las diversas posturas que a lo largo de la historia se han dado y proponiendo una síntesis de pensamiento donde pretende abarcar la mayor cantidad de elementos posibles. Desde su antropología, pudimos encontrar los elementos que Scheler propone para darle el lugar que tiene en la vida de la persona humana la realidad del amor, ya que es el hombre un ser de amor y es ello lo que lo motiva en su vida cotidiana a dar lo mejor de sí para realizarse plenamente.

Comprender al hombre como persona, quien es un valor en sí misma y portadora de valores, lo posiciona en el cosmos como el ser en el que están contenidas todas las realidades (por ello Scheler lo llama microcosmos); la vivencia de los valores le posibilita a la persona una vida auténtica. La vida del ser humano esta ordenada a una autenticidad que debe partir de lo que la persona desde su ser más profundo manifiesta. Cada ser humano desde su especificidad e

individualidad, manifiesta rasgos particulares que deben ser potencializados para encaminarse hacia un despliegue de su ser íntimo. Para ello se hace necesario caminar por las sendas de una vida auténtica y dejarse conducir por el amor que viene a ser la “Auriga” que guía certeramente.

En el camino recorrido sobre la realidad del amor en la filosofía de Max Scheler hemos podido encontrar en primer lugar que la comprensión del hombre es un elemento esencial para poder plantear soluciones frente a los problemas y los desafíos que le presenta la vida. Max Scheler nos plantea un panorama que pretende ir más allá, que busca responder desde la integralidad que el ser humano manifiesta y que no puede ser visto o analizado de una manera simplista ya que el hombre en sí mismo es un misterio que requiere de todo el cuidado y la entrega necesarias para poder procurar comprender las realidades insondables que posee en su interior y de manera particular la realidad del amor que ha sido a lo largo de la historia interpretada de tan diversas maneras.

Un elemento trascendental en nuestra investigación es el haber profundizado en esta realidad del amor en Scheler, que de alguna manera sintetiza los tres elementos planteados: antropología, axiología y amor. «Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»¹²⁸. Lo que significa en el pensamiento de Scheler que el hombre antes de un ser pensante o un ser de voluntad, es un ser de amor, y esto lo fundamenta en su obra y ensayos filosóficos sobre el *amor*, que viene a ser un elemento decisivo para su antropología, elemento que nos ofrece una claridad tal que podemos ir a lo más profundo del corazón del hombre para encontrar allí lo que realmente lo motiva en todos sus esfuerzos y afanes. La afirmación de Scheler es audaz en el sentido de que la luz que el entendimiento requiere para un conocimiento efectivo de la realidad viene del corazón, del amor que le da al hombre las fuerzas que necesita para luchar día a día y encontrar así su realización más plena.

¹²⁸ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008, p. 45

Finalmente desde el amor como valor fundamental en la vida de la persona humana, hemos encontrado con Scheler la comprensión de un sistema de valores que puede conducir al hombre por sendas de una vida auténtica y que finalmente lo proyecta hacia una realización que esté de acuerdo con lo que es en su ser más íntimo. A esto lo ha llamado el *Ordo amoris* que como orden desde el amor tiene una lógica particular, una lógica que va por un camino diverso a la lógica matemático-científica que nos plantea la Modernidad centrada en la razón instrumental.

Como tarea pendiente nos queda proponer la realidad del amor como fundamento de una verdadera cultura que promueva al ser humano desde su identidad y pueda generar espacios que vayan permitiendo a cada cultura, a cada persona concreta alcanzar su realización plena en el amor. Ir a las realidades interiores, una tarea a la que tanto le solemos huir, se constituye en una tarea que desde el amor puede resultar una aventura fascinante ya que esta realidad le da la posibilidad al hombre de poder encontrarse con las maravillas que encierra un ser insignificante aparentemente frente a la grandiosidad del cosmos, pero que en sí mismo encierra un microcosmos que lo posiciona como el ser llamado a conquistarlo todo, pero sobretodo a conquistar su realidad interior que es donde está la verdadera grandeza de la persona humana.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Scheler, Max, *Ética Tomo I, Revista de Occidente*, Madrid: Barbara de Braganca 1941.
- Scheler, Max, *Ética Tomo II, Revista de Occidente*, Madrid: Barbara de Braganca, 1941.
- Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Scheler, Max, *Ordo amoris*, Madrid: Caparros Editores, 2008.
- Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid: Revista de Occidente, 1927.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Editorial Losada 1938.
- Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1972.
- Scheler, Max, *La supervivencia*, Revista de Occidente vol 46 No 136, Oct 1934.
- Scheler, Max, *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.
- Scheler, Max, *Amor y conocimiento*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2010.

- Scheler, Max. *Muerte y supervivencia*. Madrid: Editorial Encuentro, 2001.
- Scheler, Max. *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Scheler, Max, *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica, 2003.

FUENTES SECUNDARIAS

LIBROS

- Bauman, Zigmunt, *Amor líquido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Benedicto XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas est*, Bogotá: Editorial San Pablo, 2006.
- Bassas Vila, Javier, JEAN-LUC MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid: Editorial Síntesis, col. Perspectivas, 2008.
- Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México 1949, 151 pp.
- Caldera, Rafael Tomás, *Una civilización del amor*, Caracas: EL CENTAURO, Fundación Tomás Liscano, 2004.
- Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, México D.F., 1967, 196 pp.
- Cencini, Amadeo, *Por amor, con amor, en el amor*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Choza, Jacinto. *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Ediciones RIALP, 1988.
- de Azcárate, Patricio, *Obras de Aristóteles*, volumen 1, Madrid 1873. En la *Ética a Nicómaco*.
- Descartes, René, *Obras escogidas*, Buenos Aires: Editorial Suramericana, 1967.
- Epicuro, *Sobre la felicidad*, Bogotá: Grupo editorial Norma, 1995.

- Fernández Beites, Pilar, “Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape”, en J. R. Flecha (coord.): *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007, 57-58.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, p. 868 T II.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México D.F: Fondo de cultura económica, 2002.
- Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Bogotá: Editorial Skala, 2006.
- Giraldo Zuluaga, Conrado, *La incógnita insoportable*, Medellín: Editorial U.P.B., 2008.
- Gurméndez, Carlos, *Estudios sobre el amor*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.
- Heidegger, Martín, *Arte y poesía*, Mexico D.F.: Fondo de cultura económica, 1978.
- Husserl Edmund, *El mundo de la vida explicitaciones del mundo predado y de su constitución, Textos del legado (1916-1937) Husserliana XXXIX* (2008).
- Husserl Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos editorial, 2002.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Pueyo Aries Gráfica, 1970.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

- Klinkert, Gustavo, *Nueva forma de implementar el proyecto ético latinoamericano*, Medellín: Tesis Doctoral Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, 1996.
- Klinkert, Gustavo, *Interpretación de la antropología integral en Max Scheler*, Cuestiones teológicas y filosóficas, Vol 25, No 65, 1999.
- Lain Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro I*, Madrid: Revista de occidente, 1961.
- Lewis, C.S., *Los cuatro amores*, Madrid, Ediciones Rialp, 2007.
- López Hernández, Hercilio, *Concepción del hombre en Max Scheler*, Medellín: Tesis Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, 1985.
- Marcel Gabriel, *Homo viator*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Múnera Vélez, Darío, *Personalismo ético de participación de Karol Wojtyla*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1988.
- Nygren, Anders, *Agape and Eros*, New York: Harper & Row Publisher, 1953.
- Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Madrid: Editorial de la Revista de Occidente, 1970.
- Platón, *El Banquete*. Trad. M Martínez Hernández, Madrid: Ed. Gredos, 1997.
- Platón, *Obras completas, El primer Alcibíades*, Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, tomo 1, 1871.

- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Zaragoza: Traducido por Andrés Boggiero, 1790.
- Saint-Exupéry, Antoine de, *El principito*, Santa Fe de Bogotá: Editorial Panamericana, 2000.
- Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Unamuno, Miguel de, *Ensayos Tomo II*, Madrid: M. Aguilar Editor, 1945.
- Von Hildebrand, Dietrich, *Actitudes morales fundamentales*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2003.
- Von Hildebrand, Dietrich, *El corazón, Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid: Biblioteca Palabra, 1996.
- Wojtyla, Karol, *Persona y acción*, Madrid: BAC, 1982.
- Wojtyla, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: BAC, 1982.
- Wojtyla, Karol, *Mi visión del hombre*, Madrid: Biblioteca Palabra, 1997.
- Wojtyla, Karol, *El don del amor, Escritos sobre la familia*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2000.
- Wojtyla, Karol, *Educación en el amor*, Mexico D.F., Editorial Diana, 1997.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

- Astrada, Carlos, *Max Scheler y el problema de una antropología filosófica*, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, Vol 2, No 9-10 (15), Noviembre y diciembre 1928.
- Bayer, Raymond, *El deseo y el valor*, en *Dianoia*, Vol 2, No 2, 1956.
- Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, *Esquela a la antropología fenomenológica de Max Scheler (1928-2008)*, *Universitas Philosophica* 54, año 27: 55-84, junio 2010, Bogotá, Colombia.
- Ballén Rodríguez, Juan Sebastián. *Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler*, en: *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 36 (enero 2011).
- Borges de Meneses, Ramiro Délío, Simões Maria Clara, *A Pessoa e os valores para as solidariedades : significados axiológicos*, en *Eidos* nº11 (2009) págs. 36-80.
- *Buganza Torio, Jacob* , *El carácter analógico del valor*, DIKAIOSYNE No. 20, Revista semestral de filosofía práctica, Universidad de Los Andes, Mérida – Venezuela, Enero - junio de 2008.
- Chaparro Veas, Marcelo, *La axiología como personalismo ético: Análisis del mandato del amor*, Universidad Católica del Maule, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, 28 de octubre de 2008.
- Chaparro Veas, Marcelo, *Max Scheler y el valor como materia de la ética*, en *Palabra y Razón* ISSN 0719-2223 nº1 Julio de 2012 Universidad Católica del Maule pp. 87-106.

- Crespo, Mariano, *Un capítulo de la crítica de la razón afectiva, El análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder*, en *Pensamientos*, Vol 65 (2009) Número 245, pp. 1-19.
- Crespo, Mariano, *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, *Anuario Filosófico*, Vol. 45, Número 1, 2012, pp. 15-32.
- Escudero, Jesús Adrián, *Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler*, Universidad Autónoma de Barcelona, *THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA*. Núm. 39, 2007.
- Echeverría, Javier, *Axiología y ontología, los valores de la ciencia como funciones no saturadas*, *Argumentos de Razón técnica*, No 5 (2002) pp. 21-37.
- Febrer Barahona Alberto, *Valor y amor según Max Scheler*, Universidad Pontificia de Salamanca-España, en *Revista de Filosofía*, v.44 n.44 Maracaibo mayo 2003.
- Feldis Bannwart, Jean-Paul E., *Los orígenes "moralistas" de la acción racional interesada*, Trabajo presentado para la Revista INVESTIGACIÓN JURÍDICA, nº 5, Universidad Privada Santa Cruz, Bolivia, Santa Cruz de la Sierra. 2003.
- González Jara, Anselmo, *El hombre, según la teoría antropobiológica de Arnold Gehlen*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Heymann, Ezra, *Ética y axiología al terminar el siglo*, en *Enrahonar* 32/33, 2001 **225-233**.

- López Hernández, José, *La fundamentación kantiana de la moral*, En: ANALES DE FILOSOFIA. Vol. 1V - 1986. Págs. 35 - 56.
- Martínez Millán, Hernán, *El discurso de Alcibíades en el Banquete de Platón: Teatro Filosófico*, en Escritos Vol. 17 No. 39 julio - diciembre (2009) p. 358 – 389
- Múnera Vélez, Dario, *El personalismo filosófico de Karol Wojtyla*, en Revista Cuestiones teológicas, Universidad Pontificia Bolivariana, año 15, No 42, 1988.
- Munárriz Álvarez, Luis, *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler*, Universidad de Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Munárriz Álvarez, Luis, *La antropología de Gehlen*, en Themata, Revista de filosofía, Número 9, 1992, pp. 33-45.
- Muñoz Pérez Enrique V., *Una relación olvidada: Heidegger Y Scheler*, Universidad Católica del Maule, Revista de filosofía, Volumen 65, (2009) 177-188.
- Ortiz-Ortiz, Rafael, *Scheler y Hartmann En el umbral de la ontología axiológica*, en Frónesis: Vol. 3, No. 2, 1996: 1-66.
- Ponce Sáez, Antonio, *Kant y la construcción de la humanidad*, □□□□□□. Revista de Filosofía, nº 33, 2004, pp. 195-202.
- Quiroga R, Francisca, *La dimensión afectiva de la vida*, en Cuadernos de anuario filosófico, No 143, Pamplona 2001, 126 pp.

- Román Ortiz, Ángel Damián, *Valor y educación del amor según Max Scheler y San Agustín de Hipona*, *Studia Gilsoniana*, 1 (2012) pp. 75-89.
- Riego De Moine, Inés, *El ordo amoris como principio inspirador del pensamiento personalista*, *VERITAS*, vol. IV, nº 21 (2009) 267-286.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, *La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea*, *Diálogo filosófico* No 50, 2001, 194-216.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, *La esencia y las formas del amor según Max Scheler*, en *Anuario Filosófico*, Vol. 45, Número 1, 2012, pp. 69-96.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, *Las ideas biológicas de Max Scheler*, *Revista Internacional de Filosofía*, nº 57, 2012, 97-115, ISSN: 1130-0507.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, *El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 30 Núm. 1 (2013): 169-190.
- Rodríguez Luño, Ángel, *Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyła*, *SCRIPTA THEOLOGICA* 14(1982/3) 901-914.
- Sánchez Correa Elena, *Humanismo y paideia*, en *Pensamiento Educativo*. Vol. 28 (julio 2001), pp. 129-152.
- Sánchez León, Alberto, *Acción humana y "disposición de ánimo" desde la perspectiva fenomenológica*, *Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2009.
- Sánchez León, Alberto, *Max Scheler y Leonardo Polo: Dos caminos distintos con muchas afinidades*, en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44. 2011, pp. 505-516.

- Sánchez León, Alberto, *El amor como acceso a la persona. Un enfoque scheleriano del amor*, VERITAS, N° 25 (Septiembre 2011) 93-103.
- Sanchez-Migallon, Sergio, *El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler*, SCRIPTA THEOLOGICA 39 (2007/2) 405-423.
- Sánchez-Migallón, Sergio, *Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler*, Anuario Filosófico, XLI/2 (2008), 341-361.
- Sanchez-Migallon, Sergio, *La felicidad según Max Scheler*, en Anuario Filosófico, Vol. 45, Número 1, 2012, pp. 97-120.
- Sánchez-Migallón, Sergio, *Resentimiento, arrepentimiento y renacimiento espiritual en Max Scheler*, en *Facies Domini* 4 (2012), 185-200.
- Santamaría Velasco, Freddy, *La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler*, en Análisis No 74, ISSN: 0120-8454, pp. 71-94.
- Sellés, Juan Fernando, *Dos aporías antropológicas del último Scheler*, en *Eidos* nº 22 (2015) págs. 81-100.
- Sierra Mejía, Rubén, *Max Scheler y la antropología filosófica*, UN (Revista de la Universidad Nacional de Colombia), No 10, Marzo 1972, Bogotá, Colombia, pp. 109-120.
- Schmidt Andrade, Ciro E., *Pascal: claves antropológicas para la Lectura de los pensamientos*, en Revista Philosophica Vol. 29 [Semestre I / 2006] Valparaíso (265 - 286).
- Solís Nova, David, *El amor y la vida del espíritu: un estudio sobre la antropología en Max Scheler*, Extracto de la tesis presentada para la

obtención del grado de Doctor, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2011.

- Solís Nova, David, *La definición del amor en la filosofía de Max Scheler*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 2011, volumen 38. Pp. 125-145.
- Sobrevilla, David, *El retorno de la antropología filosófica*, Diánoia, Vol LI, Número 56, Mayo 2006, pp. 95-124.
- Suances Marcos, Manuel, *Relación entre vida y espíritu en la antropología de Max Scheler*, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 16, 2002, pp. 31-64. UNED, Madrid.
- Tommaso Menegazzi, *Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX*, *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43. 2010.
- Vargas Bejarano Julio César, *La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la "renovación" y ética personal*, *Estudios filosóficos*, nº36, Agosto de 2007, Universidad de Antioquia pp.61-93.
- Virasoro, Miguel Ángel, *La concepción del amor en Max Scheler*, en revista Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín - Vol. 13, no. 48-49 Oct-Nov 1946-Feb-Mar 1947.