

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

18



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1977

F I L O S O F I A

...	223
...	231
...	247
...	265
...	279
...	293
...	307
...	311
...	317
...	323
...	329
...	335
...	341
...	347
...	353
...	359
...	365
...	371
...	377
...	383
...	389
...	395
...	401
...	407
...	413
...	419
...	425
...	431
...	437
...	443
...	449
...	455
...	461
...	467
...	473
...	479
...	485
...	491
...	497
...	503
...	509
...	515
...	521
...	527
...	533
...	539
...	545
...	551
...	557
...	563
...	569
...	575
...	581
...	587
...	593
...	599
...	605
...	611
...	617
...	623
...	629
...	635
...	641
...	647
...	653
...	659
...	665
...	671
...	677
...	683
...	689
...	695
...	701
...	707
...	713
...	719
...	725
...	731
...	737
...	743
...	749
...	755
...	761
...	767
...	773
...	779
...	785
...	791
...	797
...	803
...	809
...	815
...	821
...	827
...	833
...	839
...	845
...	851
...	857
...	863
...	869
...	875
...	881
...	887
...	893
...	899
...	905
...	911
...	917
...	923
...	929
...	935
...	941
...	947
...	953
...	959
...	965
...	971
...	977
...	983
...	989
...	995
...	1001

PENSAMIENTO Y TRAYECTORIA DE MAX SCHELER

DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
 Presidente del Centro de Estudios Humanísticos de
 la Universidad Autónoma de Nuevo León.

FILÓSOFO AUTÉNTICO de gran capacidad especulativa, expositor ágil y brillante, personalidad fascinante y protéica, Max Scheler vivió, “ebrio de ideas”, una existencia no muy larga. Nace en Munich, de padre campesino bábaro y de madre judía. Su padre adoptó la religión de su madre. Entre los ascendientes de Max Scheler se cuentan pastores protestantes y juristas con honorables cargos. Bajo la influencia del capellán del gimnasio de Munich se bautizó, en el seno de la Iglesia católica. Estudió Filosofía, Ciencias Naturales, Economía Política y Geografía en la Universidad de Munich, Berlín y Jena. Escuchó las lecciones de Dilthey, Stumpf, Simmel, Liebmann y Eucken. De este último recibe una especial predilección por San Agustín y por el tema de la Filosofía del espíritu. Se doctora en Filosofía en el año 1897. Un año después contrae matrimonio civil con una divorciada. Resulta explicable, por este tiempo, su primer alejamiento de la Iglesia. El matrimonio dura seis años. Tiene que abandonar la Universidad por episodios de su vida privada. En 1916 frecuenta la Abadía Benedictina de Beurón. Surge su “segunda conversión”. Decide contraer matrimonio católico con Märit Furtwängler. Alterna misiones diplomáticas con cátedras de Filosofía y de Sociología. Solicita a las autoridades católicas la anulación de su matrimonio. Al no conseguir su desideratum se divorcia y contrae matrimonio civil con su discípula María Scheu. Comienza a alejarse intelectualmente de la Iglesia y cesa de creer en un Dios personal. Se orienta hacia un panteísmo evolutivo. El día 19 de mayo de 1928 fallece Max Scheler de un ataque al corazón.

Max Scheler —“el más grande animal philosophicum de su época”, como le ha llamado Heinemann— es una extraña mezcla de religiosidad y mundanidad, de profundidad y de ingenio. Fumador de grandes habanos, bebe-

dor de cerveza, conversador de extraordinaria personalidad, estudioso de las Ciencias y de la Filosofía, Max Scheler asombró al mundo —y lo sigue asombrando— por su espíritu genial. “Nunca en ningún otro, y siempre ante él, he tocado tan cerca el fenómeno del genio”, dijo Edith Stein a propósito de Scheler. Los ojos azules de Scheler sabían mirar, difundían —al decir Lützel— “una tranquilidad llena de paz casi inverosímil”. “Si por genio entendemos —según la definición del profesor Scheler— el que conducido por eros llega a obtener la imagen del mundo más rica que la de los demás y logra transmitirla a estos”, Max Scheler fue un auténtico genio. Genio de basto saber: Filosofía, Biología, Psicología, Psicopatología, y Economía Política. No importa que muchos de sus pensamientos procedan de simpatías o antipatías, de impresiones nada confiables, de ocurrencias momentáneas. Porque en él siempre privó la actitud de encararse directamente con la problemática filosófica, de pensar por cuenta propia y de especular en grande. Ser dialógico que amaba la compañía y que mostraba a cada paso compasión, cortesía, amabilidad y ausencia de rencor. No tuvo Scheler la oportunidad de recibir una sólida y sostenida formación católica. Aunque en sus “Escritos de Sociología” asegura que no había podido llamarse “católico creyente” en ninguna época de su vida, es lo cierto que sus libros evidencian lo contrario y que en una carta a Dietrich von Hildebrand confiesa: “quiero vivir y morir en la Iglesia, que amo y en la que creo”. Desgraciadamente la falta de humildad para aceptar la decisión de la Iglesia sobre la validez de su matrimonio canónico, le llevó a una ruptura formal definitiva. La teoría panteísta y gnóstica de su última época es incompatible con el dogma. Pero queda para nosotros la buena época de su obra *De lo Eterno en el Hombre*.

Hay en la trayectoria filosófica de Scheler tres grandes épocas:

La primera etapa, dominada por Eucken, en la cual se da un extraordinario interés por la vida humana, y, en particular, por la vida del espíritu. San Agustín —que ya nunca le abandonará— avasalla por aquel entonces la atención de Scheler. En la segunda etapa (de 1913 a 1922), Scheler escribe las obras decisivas: *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, *Acerca de la Subversión de los Valores* y *De lo Eterno en el Hombre*. Es aquí donde se nos muestra el Max Scheler personalista, teísta y católico convencido. La transformación de su filosofía se anuncia en *Las Formas del Saber y la Sociedad* y llega a su extremo en *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Del *Dios del Amor* ha transitado al hombre como escenario único de una divinización en proceso.

Al lado de San Agustín existen, en la filosofía scheleriana, influencias decisivas: Nietzsche, Dilthey, Bergson, Eucken y, sobre todo Husserl. En 1901,

Max Scheler conoce a Edmund Husserl en una reunión de la “Kant Gesellschaft”. Encuentro decisivo para la vida filosófica de Scheler. Aunque no sea un fenomenólogo ortodoxo, Scheler es el más grande de los fenomenólogos después de Husserl.

No podemos olvidar el extraordinario talento de Scheler como ensayista y su fecunda actividad de escritor. Quedan ahí como muestras de su aptitud para el ensayo ágil y brillante: *El genio de la guerra y la guerra alemana*; *La guerra y la reconstrucción*; *Sociología y teoría de la sabiduría*; *El saber y la cultura*. Hasta aquí, en apretado resumen, el “curriculum vitae”, específicamente académico, de Max Scheler. Vayamos ahora a su doctrina.

Aunque no llegó a escribir un tratado de Teoría del Conocimiento, hay bases para hablar de la gnoseología de Scheler. Saber inductivo, saber de la estructura esencial y saber metafísico o saber de salvación, son tres órdenes de conocimiento en la epistemología scheleriana. A las ciencias objetivas que tienen por objeto la realidad —resistencia a nuestro esfuerzo— corresponde el saber inductivo basado en el instinto de dominación. No hay, en esta clase de conocimiento, leyes compulsivas. Lo *a priori* —proposiciones y unidades significativas o ideales que se dan independientemente de toda posición subjetiva— es objeto del saber de la estructura esencial. Pero lo *a priori* no es como en Kant, algo que atañe a los juicios, sino contenidos materiales independientes de la experiencia y de la inducción. No hay para qué preguntarnos cómo es posible que se dé algo, sino ¿qué es lo que se da? Ahora bien, no todo lo que se da es racional. Al lado de lo racional está lo emotivo espiritual, el amar, el odiar, el sentir y todo ese caudal de apriorismo emotivo que recuerda el *ordre du coeur* pascaliano. De la articulación de las ciencias positivas con la Filosofía orientada a las esencias surge la tercera especie del saber: Orden metafísico o saber de salvación. Metafísica de lo absoluto que empieza en el problema, vecino a las ciencias, que se formula con la clásica pregunta: ¿qué es la vida? No se parte del ser-objeto sino del ser-sujeto. Es cuestión de Antropología Filosófica que culmina en saber de salvación. Cabe advertir que la ontología del mundo o del espíritu es anterior a la teoría del conocimiento. El conocimiento y la valoración son modos peculiares de la “conciencia de alma”. Pero estos modos se constituyen sobre la conciencia inmediata de hechos que se dan en sí mismos. Datividad de cosas en sí mismas, aprehensión y conocimiento se dan escalonadamente. Un juicio es verdadero cuando no hay ilusión respecto a su objeto, existe el contenido objetivo mentado y presenta corrección lógica.

La axiología scheleriana destaca los valores como objetos intencionales de la emoción. Se da un *a priori* emotivo intencional que capta valores, allí donde

la inteligencia es ciega. No se trata de hechos científicos ni de formas categoriales. Tampoco de un deber ser ideal o de un deber ser normativo. Los valores —absolutos e inmutables— son cualidades objetivas que forman un reino coordinado de conexiones esenciales y leyes formales aprióricas. Divídense en positivos y negativos. Agrúpanse en superiores e inferiores. Clásifican en valores de persona y valores de cosa. La existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo y su no existencia —apunta Scheler— es un valor negativo. La existencia de un valor negativo es un valor negativo y su no existencia entraña uno positivo. Todo valor no negativo es positivo y viceversa, porque el mismo valor no puede ser negativo o positivo. Son valores superiores aquellos que siendo más consistentes son menos divisibles y fundan a los demás; provocan una satisfacción más honda y se muestran menos relativos. Hay, para Max Scheler, una jerarquía *a priori* de los valores que no es posible demostrar, sino tan sólo mostrar:

ORDEN JERARQUICO DE LAS MODALIDADES DE VALOR

Valores Propios	Funciones	Estados	Reacciones	Valores Consecutivos
1) agradable	sentir sensible	sentimientos de sensación		técnicos
desagradable	gozar-padecer	placer-dolor		útil, perjudicial lujo

Son independientes de las cosas en que se dan.

2) noble-vulgar (valores de desarrollo).	sentim. vital	ascendente descendente salud-enfermedad	contento-pesadumbre coraje-miedo venganza	bienestar, prosperidad (valores de conservación)
		juventud-vejez muerte-debilidad-fuerza	cólera	

Son independientes tanto de lo agradable como de los v. espirituales.

3) valores espirituales	sentir espiritual, preferir, amar, odiar, espirituales	Alegría-tristeza	sentir-disentir, aprobar-desaprobar	Valores de la cultura
-------------------------	--	------------------	-------------------------------------	-----------------------

Valores Propios	Funciones	Estados	Reacciones	Valores Consecutivos
a) bello-feo			respetar-despreciar	colecciones artísticas
b) justo-injusto			impulsos de retribución	derecho positivo, ciencias
c) conocimiento puro de la verdad: filosofía				

Son separados de la vida y del medio; se puede sacrificar a ellos la vida

4) santo-profano	acto de amor especial a personas	bienaventuranza-desesperación	fe-descreimiento, veneración, adoración	cosas del culto y sacramentos; formas de veneración, etc.
------------------	----------------------------------	-------------------------------	---	---

No son una clase especial de objetos, sino que sus portadores pueden ser cualesquiera objeto en la esfera absoluta. Son independientes de lo que en la historia ha valido como santo, un fetiche o Dios, pero siempre se dan como "personas".

La gradación jerárquica, por orden de prelación descendente, es la siguiente:

1. Valores religiosos
2. Valores espirituales
3. Valores vitales
4. Valores sensibles

Los valores sensibles son valores de cosas, los valores vitales son valores de seres vivos, los valores espirituales son valores humanos, los valores religiosos confluyen en Dios. Scheler no ha ordenado jerárquicamente muchas cualidades de valor dentro de cada modalidad. Por ejemplo, en la modalidad de lo estético no se sabe cuál es la jerarquía entre lo bello, lo trágico, lo cómico, lo sublime.

Los valores cuando son valores de una cosa constituyen un bien, pero son independientes en su ser de sus depositarios. Representan un dominio propio de objetos con particulares relaciones y conexiones, con orden y jerarquía. Los actos son morales o inmorales. El sustentáculo fundamental de los actos es la persona. En consecuencia sólo las personas son buenas o malas. Quede para después la crítica de la axiología scheleriana. La ética, ya se podrá suponer, es una ética basada en la intuición de los valores que se tiene en el sentir,

en el preferir y, acaso más, en el amor y en el odio. La necesidad del deber ser se finca en la intuición de la conexión *a priori* entre los valores, aunque solamente se concierta en deber lo que es bueno en sentido ideal.

“No es un azar terminológico —dice Max Scheler— que la ética formal caracterice a la persona en primer lugar, como ‘persona racional’. No quiere decir este término que sea esencial de la persona realizar actos, los cuales sigan —con independencia de toda causalidad— unas leyes ideales de sentido y objetividad (Lógica, Ética, etc.), sino que expresa —en una sola palabra— el supuesto material del formalismo, a saber: que la persona no es, en el fondo, otra cosa más que el sujeto lógico de una producción racional de actos; es decir, que sigue aquellas leyes ideales. O en pocas palabras: la persona es —según esta opinión— la X de una actividad racional y la persona moral la X de una actividad volitiva que se ajusta a la ley moral. Es decir, no se indica, *ante todo*, en qué consiste la esencia de la persona y su peculiar unidad, y luego se *demuestra* que la actividad racional pertenece a esa esencia, sino que el ser de la persona no es otra cosa, y a ello se reduce, que el punto de partida o la X del punto de partida de una voluntad racional conforme a leyes, o de una actividad de la razón en cuanto práctica. Conforme a esto, lo que un ser llamado persona, por ejemplo, un hombre determinado —o también la persona de Dios— es, además de ‘punto de partida de actos de la razón conforme a ley, no puede fundamentar su ser persona, antes bien, sólo puede limitarlo y, relativamente, suprimirlo’” (Max Scheler: *Ética —Nuevo Ensayo de Fundamentación de un Personalismo ético—*, tomo II, pág. 159, Editorial Revista Occidente).

Para elaborar una teoría de la persona, Max Scheler parte de la comprensión fenomenológica de la persona humana. La personalidad humana es irreducible a una esencia racional-universal o a una individualidad empírica. Decir persona es decir concreta y esencial unidad de actos diversos fundados por una mismidad. No se trata de una forma vacía, sino de un ser concreto que no se agota en sus actos singulares y que no se identifica con la conciencia o percepción interna. La persona es cabalmente individual. No hay personas generales. Las personas concretas son autónomas en una doble manera, por una parte autonomía de la visión de lo bueno y de lo malo, por otra la autonomía de la voluntad personal de lo que se da como bueno y como malo. Aunque vinculada al cuerpo, la persona no guarda ninguna relación de dependencia con él. El personalismo de Scheler destaca el señorío sobre el cuerpo. Finalmente la persona nunca es “parte” de un mundo, sino correlato de su mundo, microcosmos. Cabe hablar, según Scheler, de persona singular y

de persona plural. La persona plural arraiga en los centros múltiples del vivir, en el convivir total. Hay según Scheler cuatro tipos de unidades sociales:

1. Unidad por contagio e imitación involuntaria (masa);
2. Unidad por la convivencia o revivencia que genera una comprensión de los miembros, pero que no precede a la convivencia (comunidad de vida).
3. Unidad artificial, en la cual todo enlace entre los individuos se establece mediante actos conscientes particulares (sociedad).
4. Unidad de personas singulares autónomas en una persona plural autónoma, espiritual, individual, en la unidad.

“La verdadera función de la simpatía —observa Scheler— consiste en destruir la ilusión solipsista y en revelarnos como dotada de un valor igual a la nuestra, la realidad del otro, en cuanto otro.” Esta forma de comprensión reviste varias modalidades: sufrimiento, alegría, compañerismo, amistad, lazos conyugales, sociales, colectivos, nacionales... El amor exige, más aún que la simpatía, diversidad y autonomía de la persona. Su sentido más hondo no estriba en tratar al otro como si fuese al propio yo, sino en quererlo como es. “El amor consiste en comprender suficientemente otra individualidad, moralmente diferente de la mía, en poderme poner en su lugar, aun considerándola como distinta y diferente de mí e incluso, mientras afirmo, con valor emocional y sin reserva, su propia realidad, su propio modo de ser.” (Max Scheler: *Esencia y Formas de la Simpatía*, págs. 110-111).

El amor es el fundamento de la simpatía y se dirige necesariamente al núcleo valioso de los entes. Tiende a realizar el valor más alto posible y se centra en la naturaleza, en la persona humana o en Dios. La persona espiritual no es objetiva. Scheler reconoce en la simpatía una relación afectiva originaria entre las personas. Simpatizar es un sentir pena o alegría por la vivencia del prójimo. Trátase de una participación efectiva y no de un contagio. Pero la simpatía es una función de la sensibilidad, mientras que el amor está referido a un valor. Algunas de las mejores páginas de Scheler están consagradas a ese amor que aparece en el hombre como el principio promotor de todo crecimiento de valores. Amor que en Dios es el principio creador mismo, idéntico con la esencia divina. El amor está vinculado, también, con el sufrimiento y con el sacrificio. Es el conocimiento el que se funda en el amor y no el amor el que se funda en el conocimiento. El hombre es un *ens amans* antes que un *ens cogitans o volens*. “El primado del valor, por parte del objeto, se corresponde, exactamente con el primado del amor por parte del sujeto.” La tesis de que Dios es amor, significa, para Scheler, que en Dios el amor precede al conocimiento y al querer divinos. Los caracteres amables de las cosas y los

finés e ideas esenciales son ya amados por Él desde la eternidad. Pretende Scheler haber encontrado la doctrina del primado del amor en San Agustín. Pero es lo cierto que San Agustín, siempre más mesurado, no le dio al amor el alcance que le confirió Scheler. El genio de Hipona afirma que nadie puede amar aquello que ignora y que el amor impulsa a descubrir los aspectos aún desconocidos del objeto amado. En el amor sexual, el placer se da como impleción de un amor y de un anhelo que no fue motivado por la voluptuosidad sino que en esta halla sólo su satisfacción. Pero el amor sexual ocupa, en Scheler, una categoría muy inferior a la del amor espiritual al cual, cuando es preciso, se sacrifica.

Entre el dolor y el amor hay una conexión vital. El amor, fuerza originaria de toda formación de uniones, crea una precondition del sacrificio, que es tanto muerte, como dolor.

El personalismo scheleriano de tan alto valor, se complementa con la teoría de los tipos *a priori* de personas de valor y de la función de los modelos en la vida moral de los hombres. Las normas se fundan en valores, y el valor supremo es el valor de la persona en cuanto tal. Pero el deber ser ideal, intuido en una persona valiosa, no es norma sino modelo. El "seguidor" complementa al "modelo". Debe distinguirse entre modelo y conductor (*fürher*). El modelo no sabe ni quiere ser modelo, a diferencia del conductor. Vinculando la idea de la persona valiosa con la jerarquía de las modalidades de valor, Scheler obtiene cinco tipos puros: al santo (valores religiosos), al genio (valores espirituales), al héroe (valores vitales), el espíritu conductor (valores de lo útil), al artista del goce (valores de lo agradable). El rango jerárquico de los modelos coincide con el de los valores. Hay páginas de antología cuando Scheler describe el santo, el genio o el héroe. "El santo no actúa por narraciones o por escritos, que a lo más son restos de su existencia, sino por su presencia intuitiva sobre un séquito inmediato, que en nuevos santos reproduce su figura. Es su ser y su persona, no sus obras (como el genio) ni sus acciones (como el héroe) lo que actúa en el co-vivenciar de ella por sus discípulos. Por eso no deja una obra escrita, sino que 'se deja a él mismo'. La esfera de su eficiencia es *supra* e intramundana, no simplemente mundana, como la del genio. Alcanza hasta donde llega el reino de una comunidad de amor entre personas espirituales" (Juan Llambias de Acevedo: *Max Scheler —exposición sistemática y evolutiva de su filosofía—* pág. 278, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina).

La agudeza psicológica de Max Scheler se pone de relieve en el agudo análisis que verifica en torno al fenómeno del resentimiento. En el resentimiento se revive reiteradamente una emoción, se vuelve a sentir una cualidad de valor

negativo, se realiza un movimiento de hostilidad. Trátase de un autoenvenenamiento anímico. La actitud psíquica permanente surge por la represión sistemática de la descarga de ciertas emociones, de determinados afectos. En la vivencia emocional del resentimiento —tan compleja de suyo— se da, además, una ilusión valorativa, un impulso de venganza. En el resentimiento hay odio, maldad, envidia, ojeriza, perfidia. Se detiene temporariamente el impulso de venganza y se aplaza la reacción para un momento más oportuno. En este sentido, todo resentido es un impotente. La venganza la ejercen los débiles. Por eso entre los débiles abundan los resentidos. Si el ofendido perdona o si la venganza del ofensor se manifiesta inmediatamente en insultos o en golpes, no hay lugar para el resentimiento. Puede decirse que el resentimiento brota cuando la vehemencia de los afectos va acompañada de la impotencia para traducirlos en acciones. La envidia dirigida al ser esencial del otro suscita un fuerte resentimiento. Se perdona todo, menos que el otro sea lo que es: dotes innatas de naturaleza, carácter, inteligencia, honores. . . El resentido suele elogiar algo, no por su interna cualidad, sino con el propósito —nunca confesado— de censurar otra cosa. El resentimiento es una de las fuentes que derrocan el orden jerárquico objetivo y eterno entre valores. Scheler sostiene que el resentimiento ha influido, de modo asombroso, en la génesis de las morales europeas. Ese talento psicológico scheleriano se manifiesta, siempre, en el análisis de todos los estratos de la vida emocional: lo mismo hablando del pudor que del amor, de la simpatía y del sufrimiento. En el X aniversario de la fundación de la academia Lessing en Berlín, Max Scheler pronunció una conferencia intitulada: "El Saber y la Cultura". Cultura es, ante todo, una categoría del ser, no del saber o del sentir. A esta primera determinación, partiendo de la idea del microcosmos, Scheler añade esta otra: "Cultura es Humanización", es el proceso que nos hace hombres —visto desde la naturaleza infrahumana—; un intento de progresiva "autodeificación", visto desde la imponente realidad que existe y actúa por encima del hombre y de todas las cosas finitas (Max Scheler: *El Saber y la Cultura*, pág. 23, Editorial Cultura, Santiago de Chile). La vocación antropológica de Max Scheler es patente. Sus observaciones sobre el hombre en plan sistemático nos llevan a considerarle como el fundador o por lo menos el sistematizador de la Antropología Filosófica en el siglo XX. El hombre es un animal que se ha enfermado. Su adaptación orgánica y su capacidad de adaptación se han quedado atrás respecto de sus compañeros de la especie más próxima. Si consideramos al hombre desde afuera, desde un punto de vista puramente anatómico, presenta un sistema nervioso y una corteza cerebral sumamente diferenciados y jerarquizados. Acaso como ser vital, el hombre sea un callejón sin salida de la naturaleza, un término y una máxima concentración. Pero como ser espiritual, el hombre es una salida

hacia Dios, una automanifestación del espíritu divino. No puede hablarse del hombre como de una cosa, sino de una humanización de un proceso eterno, posible y libre. Humanización y deificación son inseparables de la idea de cultura. "Estudiad a los animales —solía decir Scheler a sus discípulos— y os daréis cuenta de lo difícil que es ser hombre." El animal muestra, según Scheler, una inteligencia técnica, cierta capacidad de elegir, pero vive siempre en las cosas en éxtasis momentáneo. El hombre, en cambio, se coloca así mismo, con su conciencia, frente al mundo. Objetos circundantes y conciencia de un yo están nítidamente separados. El hombre —y esto le distingue de cualquier animal— es determinado por el contenido de una cosa, siente un amor sin apetito hacia el mundo (independiente de los impulsos, distingue entre la esencia de una cosa (lo que es) y su existencia (el hecho de ser). "En realidad, el hombre, considerado en la conexión de las especies orgánicas es, relativamente, el asceta de la vida. . ." (*Ibidem*, pág. 38). El "Saber por el Saber" no puede darse, no debe darse ni se ha dado tampoco seriamente en el mundo. Max Scheler habla sobre tres ideales del saber: el saber de dominio o de resultados prácticos, el saber culto y el saber de salvación. Estos saberes están articulados. Todo saber práctico se orienta hacia fines del hombre en cuanto ser vital. Sirve, en última término, al saber culto. El curso y transformación de la naturaleza han de servir al florecimiento de la persona. La barbarie, científica y sistemáticamente fundada, sería, al decir del filósofo de Múnchen, la más espantosa de todas las barbaries imaginarias: "Pero también la idea 'humanística' del saber culto —tal como en Alemania la encarna del modo más sublime Goethe— ha de subordinarse a su vez y ponerse, en su última finalidad, al servicio del saber de salvación. Porque todo saber es, en definitiva, de Dios y para Dios". (*Ibidem*., pág. 69.)

El Puesto del hombre en el cosmos, libro genial como casi todos los de Scheler, fija la última posición filosófica de su autor, que no podemos compartir. No todo, por supuesto, es discrepancia. Reconocemos los felices atisbos sobre la diferencia esencial entre el hombre y el animal, sobre los grados del ser físico, sobre el conocimiento ideatorio de las esencias como acto fundamental del espíritu. Pero rechazamos, decididamente, la concepción scheleriana de un "Dios" que deviene en un universo que se constituye en el cuerpo perfecto de su espíritu e impulso eternos. Una vez más, Max Scheler reafirma su tesis de "El hombre como asceta de la vida". He aquí un valioso texto: "El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarle el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre "sí" a la realidad, incluso cuando teme y rehúye, el hombre es el *ser que sabe decir no, el asceta de la vida*, el eterno protestante contra toda mera realidad. En comparación también

con el animal (cuya existencia es la encarnación del filisteísmo) *es el eterno "Fausto" la bestia cupidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de romper los límites de su ahora, aquí y de este modo, de su "medio" y de su propia realidad actual. (Max Scheler: *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, pág. 85. Ed. Losada, S. A.)

Libertad, objetividad, conciencia de sí mismo son las tres características esenciales del espíritu. Pero el espíritu es actualidad pura. Los animales tienen alma, psiquismo, inteligencia práctica, pero no espíritu. Desde el punto de vista de la inteligencia, Scheler considera —erróneamente a mi modo de ver— que la diferencia entre el hombre y el animal es únicamente de grado. No advierte el límite infranqueable que se da entre hombre y animal: la capacidad de abstraer. En una de las últimas conferencias, Scheler rechaza la tesis que había sustentado en sus mejores momentos: la existencia de un Dios absolutamente omnipotente y sabio como fundamento del mundo. Repudia la creación de la nada, la revelación natural, la adoración a Dios, la caída del ángel y del hombre. Ahora se queda en vago panteísmo. El ser-devenir divino solidario con el mundo es historia. La tensión entre el espíritu y el ímpetu se da en Dios. Scheler llega a hablar de un proceso teogónico, de una autorrealización de Dios en la historia del mundo y en la historia del hombre. El espíritu no puede crear nada real. Estamos ante un Dios —si así puede llamarse— indiferente al bien y al mal que se manifiesta o realiza en el mundo, con la intercesión del hombre: Su amigo y aliado. Pero, ¿cómo es posible que el hombre sea amigo y aliado de un Dios indiferente al bien y al mal, que no es creador ni amante ni redentor?

Pero volvamos a la época en que Scheler estudia, con verdadera profundidad y congruencia, la esencia y los atributos de Dios. La religión es una nueva forma de saber, aunque sea más que un saber. Concentra todas las facultades y fuerzas espirituales del hombre. Max Scheler se propone una renovación religiosa que puede llevar a cabo un nuevo *homo religiosus*. Utilizando la fenomenología contempla los fundamentos esenciales de la existencia y el contacto del alma con Dios. Oigamos a Scheler: "Es como un inaudito drama misterioso en las más profundas honduras del alma, por medio del cual se alcanza el conocimiento religioso de que el *santo ens a se* tiene que ser de *naturaleza espiritual, 'espíritu'*. El hombre tiene que darse cuenta de un modo claro y vivo —hasta dentro de cada percepción, de cada sentir del mundo, de cada acción en el mundo o en cualquiera de sus objetos de la completa *indiferencia* de su yo y de su conciencia frente a la existencia del mundo, y de su total *impotencia* espiritual frente a su plenitud incluso frente a cada elemento de su plenitud". (Max Scheler: *De lo Eterno en*

el Hombre —La Esencia y los Atributos de Dios, pág. 153, Editorial Revista Occidente, Madrid, 1940.) Scheler afirma que hay un conocimiento natural de Dios que no coincide con las pruebas racionales y que difiere del conocimiento suministrado por la revelación positiva. El filósofo alemán coincide con San Pablo cuando dice que “se puede conocer el artífice por sus obras”. Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios. El hombre posee una hipótesis sobre el camino de su propia salvación del mundo antes de adoptar la actitud metafísica. Dios como espíritu presenta atributos formales como la absolutibilidad y la infinitud, la libertad y la potención creadora. La elevación constante de valor no puede verificarse por las propias fuerzas del mundo. Se requiere libre descenso de fuerzas superiores que eleven renovadamente lo que cae en la nada. “Constante peligro de muerte, renacimiento sólo posible por redención; constante caer de rodillas, y ‘levantarse’ sólo por la fuerza elevadora que desciende y compadeciéndose al ponernos de pie una vez y otra: esto nos parece una imagen más acertada del hombre que se mueve en la historia, que la del alegre muchacho que corre por sus propias fuerzas, en un país cada vez más bello, hacia lo ilimitado.” (*Ibidem.*, pág. 257) Scheler distingue, con todo vigor, entre Ciencia y Filosofía. La Filosofía es definida como una forma de participación cognoscitiva del sujeto en la esencia de todas las cosas. La participación —y no el intelecto abstracto y desnudo— es el núcleo esencial del hombre. Y la participación está condicionada por el amor. “La Filosofía —dice Scheler— es por su esencia convicción rigurosamente evidente, no multiplicable ni revocable por inducción, válida *a priori* para todo lo contingentemente existente, convicción de todas las esencias y complejos de esencias de lo existente accesible para nosotros en forma de ejemplos, a saber, en el orden y en la jerarquía en que se encuentran en su relación con el ente absoluto y su esencia” (Max Scheler: *La Esencia de la Filosofía —y la condición moral del conocer filosófico—*, pág. 57, Editorial Nova).

A pesar de la variedad de títulos, Scheler muestra unidad de estilo y de preocupación. El tema que le apasiona, sobre todas las cosas, es el tema del hombre. Provisto de la mejor y más fresca información suministrada por las ciencias de la naturaleza y por las ciencias de la cultura emprende sus estudios “A cerca de las Ideas del Hombre” para poner en claro su esencia. Explora históricamente las concepciones antropológicas en “La Idea del Hombre en la Historia”. Se detiene en la preocupación por el futuro de nuestra especie y por la posibilidad de una transformación biológica con sus consecuencias espirituales en “El porvenir del hombre”. Analiza el rasgo esencialmente igualitario de nuestra época en “El Hombre en la Etapa de la Nivelación”. Señala la responsabilidad que corresponde, en el proceso político

encauzado a las minorías directoras. El hombre adviene a la plenitud de sí mismo y se realiza como ser culto. Pero la cultura no es una forma de saber sino una manera humana de ser. Porque le interesa el hombre, le interesa a Scheler la Filosofía de la vida humana en Nietzsche, Dilthey y Bergson. Su Fenomenología y Metafísica de la Libertad complementan su sistema moral. La libertad no es ilusoria ni puede resolverse en un mero análisis ideatorio. Ante todo hay que distinguir entre un poder o facultad del sujeto, originalmente espontáneo, y una capacidad de elegir que aumenta o disminuye de acuerdo con las posibilidades ofrecidas. Hasta la compulsión y la resistencia presuponen la vivencia de la espontaneidad. Hay distintos grados de libertad que van desde la arbitrariedad hasta la determinabilidad del valor.

La renovación completa de la metafísica no la llevó a cabo Max Scheler por su prematura muerte. Nos queda su libro—*Idealismo-realismo*— como indicio de lo que pudo ser su sistema metafísico. Trátase de superar la antítesis “idealismo-realismo”, porque —según Scheler— ambas posiciones reposan sobre falsos supuestos. El filósofo germano admite que la existencia (ser-ahí) y la consistencia (ser-así) es una pareja que no puede escindirse del problema de la inmanencia o trascendencia a la conciencia. Scheler admite que el ser-así (esencial o accidental) puede ser inmanente a la conciencia. Pero afirma, a la vez, que la existencia es ajena —y no por accidente— a la conciencia. Critica a Husserl por no haber ahondado en el momento de realidad y en la experiencia que de ese momento recaba el sujeto. La desrealización del mundo mueve a una represión del ímpetu vital, fuente del sentimiento de realidad. Scheler no se conforma con la reducción fenomenológica —suspensión del juicio de existencia— que aprehende esencias. La certidumbre de la existencia del mundo brota de una impresión de resistencia mundana que experimentamos estáticamente antes que el yo se perciba a sí mismo. Lo “en sí” es independiente de la conciencia y se desdobra en esencia y valores, por una parte, en realidad, por otra. En la metafísica scheleriana se afirma un ser no objetivable, una existencia de un saber estático y un conocimiento participado en la contienda entre impulso y espíritu. Distingue el filósofo de Munich cinco esferas del ser:

1. La esfera del absoluto (santo, suprapoderoso);
2. La esfera del mundo común (el tú, el nosotros y la sociedad y la historia);
3. Las esferas del mundo exterior y del mundo interior;
4. La esfera de los seres vivos y de su mundo circundante;
5. La esfera de los cuerpos inanimados. El espíritu irreductible a toda otra forma de ser, es originariamente impotente. Sólo la vida le presta fuerza. El espíritu ve, pero no camina. La vida empuja y camina pero no ve. Es el caso del ciego que lleva a cuestas al tullido. Pero

objetivamente, como observa Juan Llambias de Azevedo, “la tesis de la impotencia del espíritu sucumbe ante la objeción que frecuentemente se le ha hecho desde distintos lados (Haecker, Buber, Przywara, etc.): si el espíritu puede reprimir los impulsos, si los impulsos son la fuerza ante la cual oponen resistencia los centros dinámicos de las cosas, el espíritu ha de poseer una fuerza originaria (Juan Llambias de Azevedo: *Max Scheler —Exposición sistemática y evolutiva de la filosofía—*, pág. 448, Editorial Nova, Buenos Aires).

Permítasenos apuntar, en apretada síntesis, las principales observaciones críticas que podríamos enderezar contra la filosofía de Max Scheler.

1º. Es insostenible el dualismo entre ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser? ¿Cómo puede haber un campo de objetos que no son?

2º. La intuición emocional *a priori*, al lado del conocer teórico, es otro dualismo inaceptable. Si el sentimiento intencional fuese un órgano cognoscitivo, estaríamos ante una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco cabe atribuirle la propiedad de captar objetos.

3º. Si el hombre es portador y realizador de los valores, es un contradictorio que se pase su vida afanándose por realizarlos, para que a la postre se le diga que los valores no son sino que valen. Esto equivale a decirle que ha realizado la pura nada.

4º. Scheler afirma, por una parte, la impotencia del espíritu, y asevera, por la otra, que el espíritu puede reprimir los impulsos. Si fuese totalmente impotente no podría reprimir los impulsos.

5º. La unidad del *Ens a se* queda destruida con un ímpetu desenfrenado que desata la deidad y que sin embargo no sabe que desata.

6º. Si una de las notas esenciales del espíritu es la conciencia de sí mismo, ¿por qué se olvida Scheler de esta nota y priva al espíritu absoluto de la autoconciencia?

7º. El panteísmo scheleriano no resiste la crítica que el propio Scheler había hecho a esta teoría años antes de haber escrito *Cosmovisión Filosófica*. En su obra *De lo Eterno en el Hombre*, el filósofo de Munich asegura que para mantener la relación de identidad entre mundo y Dios, el panteísmo hubo de admitir “la serie siempre creciente de factores irracionales, no divinos, incluso, finalmente, *antidivinos* (Max Scheler: *De lo Eterno en el Hombre*, pág. 23).

8º. La tesis de que la persona es sólo la unidad de sus actos —advierte Juan Llambias de Azevedo— no conduce necesariamente a identificarla con la sustancia eterna. Scheler ha cedido aquí ante una significación demasiado estrecha de substancia. Lo mismo hay que decir respecto al argumento de los centros de fuerza (Juan Llambias de Azevedo: *Max Scheler —Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía—*, pág. 469, Editorial Nova, Buenos Aires).

9º. La mejor objeción que se puede hacer a la última tesis scheleriana de la misión del hombre como redentor de lo absoluto está formulada por el mismo Scheler: “Es un *contra-sentido* que lo *derivado* pueda redimir al *Fundamento*, que el hombre en quien no hay fuerzas que no esté también en su origen, pueda redimir a ese origen” (*Von Ewigen im Menschen*, pág. 503, Berlin, 1933).

Aunque resulta dramática y patente la lucha de Scheler contra Scheler, lo cierto es que no pudo olvidar nunca, del todo, su personalismo teísta y su admiración a San Agustín. Se duele el filósofo germano de los movimientos irracionistas, con marcado desprecio del espíritu y de sus valores. Más allá de las discrepancias apuntadas, siento hacia Max Scheler una profunda admiración y una viva simpatía. No deja de tener razón Ortega y Gasset cuando califica a Max Scheler como “la mente más fértil de la hora actual”. Admiramos en el filósofo germano la recia novedad de sus enfoques filosóficos, la diafanidad y la gracia de su ágil pluma, la viveza y variedad de sus preocupaciones antropológicas, axiológicas, éticas, sociológicas, religiosas. Acaso lo que me mueva a sentirme hermanado con Scheler es su pasión de toda la vida por el tema del hombre. No importa que no haya llegado a la síntesis final. Quedan un puñado de atisbos geniales que pueden ser llevados, mediante un apropiado cultivo, a su cabal desarrollo. Max Scheler nos pone en viaje hacia los grandes problemas. Raro caso el de Max Scheler: “filósofo embriagado de serenidad” y a la vez polemista incansable; tenso hacia lo absoluto y palpitante de sensualidad vital. Su temprana pérdida en el horizonte filosófico asume el carácter de lo irreparable. Aun así la “hoguera filosófica” que encendió Scheler ya no podrá ser apagada jamás. Nos enseñó a conciliar las grandes categorías ordenadoras con la rica variedad de contenidos vitales concretos. Ideas geniales, observaciones precisas, distingos sutiles, fundamentaciones profundas, podemos sorprender en cualquier página de las muchas que escribió Max Scheler. En mis mejores horas de plenitud, suelo recordar estas inolvidables palabras de Max Scheler.

“Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta en su último fondo por cualquier cosa —sea por el placer o el dolor—, no puede huir

esa hora sin que el hombre levante sus ojos interiores espirituales a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en la forma de un grito aunque sea inarticulado" (Max Scheler: *De lo Eterno en el Hombre —La esencia y los atributos de Dios—*, pág. 7, Editorial Revista Occidente, Madrid). Esta nostalgia de Dios, incurable en los hombres auténticos, es hondamente significativa. Traduce, a mi modo de ver, el incoercible afán de plenitud subsistencial, el insoslayable dinamismo ascensional de nuestro ser. Porque todo hombre, en cuanto es, tiende a ser en plenitud.

EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA

LIC. CARLOS GONZÁLEZ SALAS
Sociedad de Historia Eclesiástica
Mexicana.

I

TEMA CENTRAL de la filosofía contemporánea el del hombre. El hombre se pregunta a sí mismo sobre su propio ser, no tanto sobre su devenir histórico. Lo inquieta su naturaleza compleja, contradictoria, varia. Todas las cosmovisiones filosóficas tratan de un modo o de otro de responder a la inquietante pregunta: ¿Qué es el hombre?

Platón y Aristóteles, si bien explicando su esencia de diverso modo, plantean la contextura dual del hombre. Según Platón su esencia es el alma, que es espiritual e inmortal; el cuerpo viene siendo una cárcel del alma. El hombre debe purificarse de esa carga material y espiritual en cuanto pueda. Plotino, siglos más tarde, piensa de manera semejante y representada el neoplatonismo más avanzado. Porfirio, su biógrafo, dice: "Parecía no tener cuerpo... y no quiso admitir que hicieran su retrato ni su busto. Un día que Amelio le suplicaba que se dejara retratar: ¿No es bastante, le dijo, llevar esta imagen en la cual la naturaleza nos ha encerrado? ¿Es preciso llevar también a la posteridad la imagen de esta imagen, como un objeto que valga la pena de ser mirado?". Plotino llama a su cuerpo imagen porque según su doctrina el cuerpo no es sino la imagen del alma que la produce.¹

Aristóteles, fiel a su teoría hilemórfica que integra todo ser de elementos materiales (materia) y de un elemento estructurador de la materia (forma),

¹ PORFIRIO, *Vida de Plotino* y orden de sus libros, en *Plotino*, Selección de las Enéadas, Editora Nacional, México, 1967, p. 3.