



UNIVERSIDAD LA SALLE

300613

ESCUELA DE FILOSOFIA  
INCORPORADA A LA U. N. A. M.

6  
20

LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DE  
LA ETICA EN MAX SCHELER

TESIS PROFESIONAL  
Que para obtener el Título de:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P r e s e n t a:  
RAMON GRANADOS MARTINEZ

Director: MTRO. JOSE ANTONIO DACAL

México D. F.

1988

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INTRODUCCION

"SOLO EL HOMBRE QUE REALIZA EN TODA SU VIDA Y CON SU SER ENTERO LAS RELACIONES QUE LE SON POSIBLES PUEDE AYUDARNOS DE VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE"

Martin Buber.

Nos encontramos en la última cuarta parte del siglo XX, en donde los adelantos científicos y tecnológicos han sido sorprendentes. El hombre se ha preocupado por conocer el mundo que le rodea y por medio de este conocimiento lo trata de dominar.

Y al parecer es en este momento cuando el hombre es más utilizado y explotado por una serie de intereses diversos: económicos, políticos, sociales y religiosos, cuando el hombre vuelve a la reflexión a su entorno y asimismo buscando liberarse de mitos y enajenaciones. Entre los autores que estimamos contribuyen a este proceso se encuentra Max Scheler.

El hombre se ha convertido en un ser de consumo, en donde los valores humanos se han perdido. El valor de la persona ha sido olvidado, y por esta razón y otras situaciones es que debemos reflexionar sobre la importancia de la persona humana.

Este punto sobre el valor de la persona humana ha sido tratado por el filósofo alemán Max Scheler, que por medio de sus obras nos da un testimonio de la importancia de la persona dentro de la sociedad, la cul-

tura y sobre todo en el campo de la moral.

Para tratar de encontrar una respuesta sobre los problemas del hombre, debemos buscarlas sólo en el hombre, y para lograr esto hay que desprenderse de su soledad y partir de la situación en que vive.

El hombre se encuentra ante dos grandes peligros que son: el individualismo y el colectivismo, ambas concepciones de la vida moderna son el resultado de una manifestación y de una situación humana, con diferentes etapas.

En el individualismo el hombre busca afirmar una situación, en revertirla de un amor universal; pero él se encuentra sólo y esta soledad lo identifica con la soledad de los demás y es ahí donde surge el individuo que tiene como único fundamento lo imaginario, aquello que está fuera de una realidad concreta donde el hombre se desarrolla, y es en este punto donde falla, ya que la fantasía no alcanza a dominar una situación dada.

Por otro lado, la segunda postura llamada colectivismo surge como consecuencia del fracaso de la primera. El hombre al encontrarse con la soledad, trata de sumergirse por completo en los otros en el grupo humano.

Entre más potente y cerrado sea el grupo, el hombre se encuentra más cómodo y abandonará la responsabilidad propia de la existencia humana ya que la colectividad asume la seguridad total y en este aspecto el hombre ya no es puramente imaginario, sino un ser con otra realidad, aquí es donde se ha establecido el contacto entre el hombre y el todo que abarca la masa de los hombres, y funciona con una gran seguridad, sin embargo no ha existido ningún contacto con la colectividad no es el hombre con el hombre.

En este tipo de relación se reduce, neutraliza, desvaloriza y despoja de todo al verdadero hombre, ya que la colectividad lo absorbe y no le permite tener un contacto profundo con el hombre y es el colectivismo la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse con él mismo. Y el encuentro del hombre con el mismo sólo se puede dar una vez que se ha superado el mundo de la imaginación y la fantasía y el mundo externo opresor. Cuando el hombre reconozca al otro en toda su alteridad, como se reconoce él y parta de este reconocimiento para penetrar en el otro, en ese momento habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

"El hombre como ser espiritual se da en un momento histórico y dentro de una sociedad. La sociedad y la historia tienen ciertos valores que no se pueden intemporalizar y absolutizar, sino únicamente en la dirección de una evolución de la conciencia moral" (1)

Es solamente en el hombre donde se dan los valores y precisamente en él es donde se da el valor moral y es aquí donde el hombre encuentra la dimensión de persona.

La persona va ser lo más importante dentro del mundo y en ella se van a dar la unidad de los actos, la persona no puede ser tomada como un objeto ya que tiene una esencia individual que la hace ser sí misma. Esta posición de la persona es el fundamento para alcanzar de una vez para siempre la independencia y superioridad de ella frente a todo lo que ella no es.

A través de la historia siempre se ha visto el intento de dosificar a la persona: desde la esclavitud servil de la antigüedad a la no menos esclavitud racial, económica y política de nuestros días.

En este trabajo, fundamentaré la importancia de la persona humana y - demostrar como las instituciones han forzado a la persona para poner-- las al servicio de intereses, ideologías y economías que la aniquilen- o ignoran.

La persona tiene el supremo e inalienable derecho de regir su vida y - de formar un mundo propio interior, responder ante sí misma y de los - valores que ella elija, pero también posee una dimensión y responsabi- lidad social que no puede ser ignorada, pero que a su vez no puede ser impuesta por la fuerza que al final desconozca a la auténtica persona, fundamento y célula a su vez de la sociedad.

En la ética de Max Scheler se trata de eliminar cualquier aspecto que 'haga depender el valor de la persona de su relación con un mundo de -- bienes o que permita que el valor de la persona sea absorbido por cual- quier relación.

El valor de la persona es superior a todo valor de las cosas, organiza- ciones y comunidades.

El principio de todos los valores está subordinado a los valores per-- sonales.

El valor de la persona radica en su ser, en un ser que es personal y - único, por lo tanto irrepetible en cada individuo. En la persona se -- van a dar los valores intelectuales como la justicia, la bondad, el -- amor etc. y estos valores si no se actualizan en la persona no tienen ningún aspecto moral.

"El hombre es un conjunto de elementos sintetizados y vividos en su -- persona. Y esto hace del hombre por una parte, un universo completo -- aunque abierto a otras personas, y por otra, un ser original e indivi- dual por mucho que se parezca orgánicamente a sus semejantes de raza"(2)

## PERSONALIDAD Y OBRA

### Esquema biográfico

Nace Max Scheler el 22 de agosto de 1874 en la ciudad de Munich Alemania, de madre judía y de un campesino bávaro que por el matrimonio - había abrazado el judaísmo. Estudio en la escuela y gimnasio de Munich En el año de 1889 bajo la influencia del capellán del gimnasio se hace bautizar en la iglesia católica.

Estudió en la Universidad de Munich, las carreras de Filosofía y Ciencias Naturales.

En los años 1894-95 en la universidad de Berlín, oye a Dilthey, Stumpf y Simmel. Los dos siguientes años estudió en la Universidad de Jena -- las carreras de Filosofía, Economía Política y Geografía y recibe la - influencia de Eucken y bajo su dirección escribe su disertación y obtiene el grado de doctor en Filosofía.

En el año de 1898 contrae matrimonio civil con una divorciada. En la - Universidad de Jena se prepara para la docencia y es designado docente privado. Tuvo un encuentro decisivo con Husserl.

En el año de 1907 es docente privado en la Universidad de Munich y se adhiere al grupo de fenomenólogos y en este mismo año se divorcia.

En 1910 por problemas de su vida privada tiene que abandonar la Universidad y va a Berlín y tiene amistad con Rathenau y con Sombart.

En el año de 1916 frecuenta la abadía benedictina de Beuron y tiene -- lugar la segunda conversión, contrae matrimonio católico con Márit Furtwängler. En los años de 1917-18 es encargado por el ministerio de -- Relaciones Exteriores de misiones diplomáticas en Ginebra y en la Haya.

En el año de 1919 es designado profesor ordinario de Filosofía y Sociología en la Universidad de Colonia y nombrado Director del Instituto de Sociología.

En 1921, solicita a las autoridades católicas la anulación de su matrimonio y le es negada, en 1922 se divorcia y contrae matrimonio civil con su discípula María Scheu, y comienza a alejarse intelectualmente de la iglesia y cambia del teísmo al panteísmo evolutivo.

En 1928 es designado profesor en la universidad de Frankfurt en la carrera de Filosofía y el 19 de Mayo de 1928 fallece de un ataque al corazón.

Max Scheler era de mediana estatura, grueso, de poderosa armazón ósea. Tenía una fisonomía curiosamente discordante, sobre el cuello, adelantada como para observar, se elevaba la cabeza tiesamente erguida, de grandes ojos azules y de frente recogida.

Estos rasgos estaban cargados con toda la problematicidad de la experiencia mundana, pero también mostraba la expresión de una sencillez casi infantil y de luminosa bondad.

Gustaba de comer y de beber bien y fumaba grandes habanos. Era sumamente vivaz, de conversación siempre interesante y se dedicaba al estudio de obras científicas.

Sus principales obras traducidas al Español son:

- 1.- El resentimiento en la moral (Madrid 1927)
- 2.- Sociología del saber (Madrid 1935; Buenos Aires 1974)
- 3.- Ética. El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Madrid 1940-41), 2 vols.
- 4.- Muerte y supervivencia (Madrid 1934)



- 5.- El Saber y la Cultura (Madrid 1934)
- 6.- Esencia y Formas de la Simpatía.
- 7.- De lo eterno en el hombre.
- 8.- El puesto del hombre en el cosmos.
- 9.- Amor y conocimiento.
- 10.- El santo, el genio y héroes.
- 11.- Idealismo-Realismo.
- 12.- Metafísica de la libertad (Buenos Aires 1960) contenido:
  - a.- Fenomenología y metafísica de la libertad. Revista de Occidente.
  - b.- Acerca de la idea del hombre. Trad. del mismo.
  - c.- La idea del hombre y la historia. Revista de Occidente.
  - d.- El porvenir del hombre. Revista de Occidente.
  - e.- El saber y la cultura.
- 13.- La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (Buenos Aires 1962)
- 14.- La idea del hombre y la historia.
- 15.- Conocimiento y trabajo.
- 16.- Universidad y Universidad popular.

## **C A P I T U L O I**

### **LA ANTROPOLOGIA EN SCHELER**

## I.1. EL HOMBRE COMO INDIVIDUO

Una de las principales funciones que debe tener una antropología filosófica, es la de mostrar y examinar las ideas que sobre el hombre han ido apareciendo a lo largo de la historia a fin de poner en claro su origen, su alcance y sus limitaciones.

Si partimos de la pregunta ¿Qué entiende Scheler por antropología filosófica? la respuesta la vamos a encontrar en su obra filosófica, y nos percatamos que era una disciplina de gran interés para él y para la sociedad contemporánea de su época. Sin embargo Scheler consideraba que poco se aportaba para aclarar este punto y advierte la urgencia de este problema, de poner un poco de claridad en el mundo de su tiempo, y expone los temas centrales que ha de abordar.

"No hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo con más urgencia que el problema de la antropología filosófica".(1)

Para Scheler la antropología filosófica es la ciencia fundamental de la esencia y estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza, (inorgánico, vegetal, animal), y como el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico, psíquico y espiritual en un mundo social.

Max Scheler sintió la antropología como una necesidad permanente y de gran importancia para la fundamentación de su ética y de las ciencias humanas.

Una de las principales funciones que debe tener una antropología filosófica, es mostrar y examinar las ideas que sobre el hombre han ido apareciendo a lo largo de la historia a fin de poner en claro sus ori-

genes y sus limitaciones.

Max Scheler trata de presentar un contraste con las doctrinas vigentes de su tiempo. Las ideas fundamentales que sobre el hombre tenían una mayor audiencia en aquel tiempo son:

La primera es la visión teológica, que proviene del cristianismo, del hombre caído y redimido. La segunda es la idea filosófica, elaborada por los griegos, que distingue esencialmente al hombre del animal por la nueva realidad del pensamiento. La tercera es la idea científica, que nació de la investigación científico-natural y ve al hombre como un anillo más de la cadena de los vivientes, explicable como un superior grado de desarrollo; a su vez, presenta tres variantes fundamentales, según sea el desarrollo humano en el impulso de conservación, en las relaciones de sangre, instinto sexual o nobleza de sangre o en el ansia de poder.

Las dos últimas ideas son las más limitadas y han perdido partidarios. La cuarta, estima la decadencia esencial del hombre, y la quinta es aún más limitada y es el ateísmo postulatorio de la seriedad y responsabilidad, en donde la existencia de Dios es vista como un atentado en contra de la dignidad del hombre. Esta última es desarrollada por Scheler.

Esta gran confusión sobre el hombre y la abundante cantidad de ideas, se debe a que el hombre es un ente tan amplio y polifacético que toda definición que se quiera dar o hacer resulta pobre. Y por otro lado, el peligro de toda concepción filosófica es la de querer dar una imagen o idea del hombre demasiado estrecha, deducirla de una sola imagen natural e histórica y presentarla como última y acabada.

"Ante este punto Scheler, va más lejos ya que afirma la indefinibili-

dad del hombre como una característica esencial en cuanto ser"(2) En el momento histórico que le tocó vivir a Scheler en Europa, el concepto del hombre estaba formado por tres concepciones fundamentales: la idea judío-cristiana, la idea de la antigüedad clásica y las ideas forjadas por la moderna ciencia de la naturaleza. Estos tres grupos carecen entre sí de completa unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica sin que ninguna se preocupe para nada de la otra. Pero no tenemos una idea unitaria del hombre. Frente a tal confusión de ideas, Scheler llega a afirmar que, "para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un camino: hacer de una vez tabula rasa de todas las tradiciones referentes al problema y enfocar la mirada hacia el ser llamado hombre, olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y sorpresa"(3)

El primer aspecto con el que tiene que contar toda antropología filosófica es la de examinar y delimitar los temas que se relacionan entre el hombre y el mundo animal, en este aspecto el pensamiento de Max Scheler es un poco apresurado, ya que para Scheler el hombre es en principio un producto de la vida como cualquier otro viviente. Y su antropología en primer lugar es una oposición al naturalismo.

La vida es un proceso acumulativo de sucesivos saltos y mutaciones. Para él, la vida no puede entenderse como un proceso teleológicamente dirigido por un ser inteligente, ya que esa evolución es obra del impulso.

"Por eso me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base. En lo que sigue quisiera dilucidar tan --

solo algunos puntos concernientes a la esencia del hombre, en su relación con el animal y con las plantas, y al singular puesto del hombre-metafísico" (4)

Los principales grados que aborda Scheler ante el producto de la vida es por medio de un desarrollo, el cual visto descriptivamente, es un conjunto que trata de dar una visión de estratos gráficos de la vida, donde los estratos inferiores sostienen a los superiores. Desde un punto de vista dinámico representa las distintas formaciones posibles — que han ido apareciendo a lo largo de la vida, los estratos entre más antiguos son más consistentes y más inferiores, y entre más nuevos y — problemáticos son más superiores.

Scheler esquematizó el mundo de la vida de la siguientes manera :

Impulso afectivo .....	plantas
Instinto .....	animales
Memoria asociativa .....	animales gregarios
Inteligencia práctica.....	animales superiores

La explicación de cada uno de estos aspectos nos dará la visión que — Scheler tiene de la vida.

#### I.1.1.- IMPULSO AFECTIVO:

Scheler define el primer grado de la vida con el término "fühlendrang" que se traduce como impulso afectivo.

Las características del impulso afectivo, no están diferenciadas, la — sensibilidad y la tendencia que implica siempre una dirección hacia — algo, los dos únicos estados que se manifestaron en el impulso afectivo son un simple movimiento de aproximación o de desviación, por ejemplo hacia la luz.

Este es el grado fundamental de la vida en donde se asientan todos los demás como una especie de energía que impulsa todos los desarrollos de la vida. Este grado infimo corresponde ya a las plantas, pero hay que rechazar todo intento de atribuir al mundo vegetal una especie de conciencia. En las plantas no hay órganos sensoriales en sentido estricto no se les puede atribuir ningún tipo de sensación, ni la existencia de algún tipo de arco reflejo. Querer hablar de instinto en las plantas es llevar a un extremo a un término que tiene un sentido mucho más preciso: "De esto que llamamos en los animales vida instintual, la planta sólo tiene contenido en el impulso afectivo, un empuje general al crecimiento y la reproducción" (4).

El impulso afectivo significa el lado interno de la vida vegetal vista como tendencia al crecimiento, nutrición y reproducción. Esta tendencia implica en sí misma una automática selección de los alimentos, una tendencia a la luz sin la cual la vida vegetal es imposible, y una garantía de las funciones que le permiten recorrer su propio ciclo vital. La vida vegetal es esencialmente pasiva; las plantas no buscan -- su alimento, tampoco buscan su pareja en la reproducción, sino que -- son fecundadas por la acción cooperación del viento, o -- través de los animales. En este sentido Scheler cree que la vida vegetal ofrece un -- argumento decisivo contra cualquier doctrina que quiera hacer de la -- voluntad de poder la esencia de la vida, por eso escribe: "La direc-- ción esencial de la vida que designamos con la palabra vegetativa es -- un impulso dirigido completamente hacia fuera. Por ello hablo en las -- plantas de un impulso estático, para indicar que falta totalmente la -- retransmisión de los estados orgánicos a un centro, tal como aparece en la vida animal"(5).

La vida vegetativa no contiene ningún centro vital, porque, al carecer de sensación tiene que carecer de toda reflexión de la vida. Lo que sí existe en la planta es una expresión de su vitalidad (fresca, cansada) porque la expresión parece ser un fenómeno de origen, que existe e con la vida misma.

El estudio de la vida vegetativa tiene gran importancia porque trata de explicar las conformaciones vitales orgánicas primarias.

### I.1.2. EL INSTINTO

La descripción del segundo grado de la vida, que afecta íntimamente -- la vida animal y al hombre, ofrece un notable interés en Scheler, en e este punto él va a partir de la estática y la dinámica.

El comportamiento instintivos se caracteriza según Scheler por cinco - notas, que lo distinguen tanto del simple impulso afectivo como del a- prendizaje o la inteligencia. En primer lugar, el comportamiento ins- tintivo se presenta como punto central al que son anunciados sus esta- dos orgánicos y que se manifiestan por medio de la conducta.

En segundo lugar, el comportamiento instintivo presenta un ritmo pro-- pio que lo distingue del aprendizaje y la conducta inteligente, que -- por ser más espontáneos, escapan a esos ritmos.

Una tercera característica es que la conducta instintiva está siempre dirigida al servicio de la especie, de tal modo que responde únicamen- te a aquellas sensaciones o situaciones que se han vuelto típicas de - la especie, pero nunca a los intereses exclusivamente individuales. —

"La conducta instintiva no es en ningún caso una reacción frente a los contenidos particulares del medio, variables de un individuo a otro, e sino tan sólo a una estructura completamente específica, a un tipo es- pecífico de organización de los elementos que pueden figurar en ese me



dio". (6)

El instinto es en líneas generales innato y hereditario, no sólo en -- cuanto aptitud para adquirir determinados modos de comportamiento, si-- no en cuanto aptitud específica para un determinado comportamiento.

Por último, "Un carácter muy importante del instinto es, que represen-- ta una conducta independiente del número de ensayos que hace un animal por afrontar una situación; en este sentido puede decirse que el ins-- tinto está listo de antemano". (7)

Desde el momento en que el instinto pone en relación al individuo con cosas exteriores a él, debemos aceptar un cierto tipo de conocimiento instintual. Este conocimiento, a diferencia del intelectual, no con-- siste en representaciones, imágenes o ideas; "El saber, que reside en el instinto, parece ser, además, no un saber por representaciones e -- imágenes, ni menos pensamientos, sino sólo un sentir resistencias con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resisten-- cias que serían atrayentes y repelentes". (8)

Resumiendo estas cinco características, podemos decir que la conducta instintiva, es una conducta con sentido dirigido, que manifiesta un -- determinado ritmo y por ser en sus rasgos esenciales innata y heredi-- taria y por lo tanto independiente del número de ensayos que hace un -- animal frente a una determinada situación y responde a aquellas situa-- ciones que se han vuelto típicas para la especie.

### I.1.3. MEMORIA ASOCIATIVA

El tercer grado de la vida, Scheler lo llama "memoria asociativa" y se debe atribuir tan solo a los seres vivos, cuya conducta se modifica -- lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada

de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado, esta en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de los movimientos llamados de prueba" (9)

La base de la memoria asociativa es la que desde Pavlov se llama "reflejo condicionado" (10), cuya comparación psíquica sería la ley de asociación según la cual el ser vivo tiende automáticamente a repetir determinados complejos de sensaciones conforme a las leyes.

El principio de la memoria asociativa está presente ya en la mayoría de los animales y se presenta como una consecuencia de la aparición del arco reflejo y de la distinción y separación del sistema sensorial y el sistema motor, pero predomina en los vertebrados y en los mamíferos, que tienen un sistema instintual menos rígido, esto es lo que permite una disposición para construir movimientos nuevos combinando los movimientos elementales. "La imitación y el copiar no son sino especializaciones de aquellas tendencias a la repetición, que actúa primero frente a las propias vivencias y formas de conducta y representa, por decirlo así, el motor de toda memoria reproductiva" (11)

La colaboración de los principios de imitación y de copia, da por resultado la tradición. Esta se transmite de un modo inconciente la tradición tiene alcances distintos, ya sea en el mundo animal o en el hombre. En el animal la tradición, supone un notable progreso. Gracias a ella los animales heredan de sus progenitores las disposiciones que

hacen posible que se transmita el grado superior alcanzado en los proge  
nitores por la repetición de actos coronados por el éxito. En la vida  
humana por el contrario, la tradición es un principio de rigidez, y el  
progreso cognoscitivo va unido a un esfuerzo personal, de concientiza-  
ción de esos conocimientos que actúan de un modo impersonal, con la --  
cual el progreso significa jugan de un modo impersonal, con la cual  
el progreso significa justamente liquidación de la tradición como tal.

Dentro de la evolución general de la vida, la memoria representa un --  
grado de notable importancia en cuanto que libera la conducta de rigi-  
dez específica del instinto y abre las puertas a un tipo de comporta--  
miento más elástico.

La conducta habitual en la vida humana es muy importante ya que no es  
un estancamiento de la conducta inteligente, la relativa rigidez de la  
conducta habitual es la que permite y hace posible la conducta inteli-  
gente, al permitir una mayor concentración de la atención conciente en  
una región concreta.

#### I.1.4. LA INTELIGENCIA PRACTICA

El que Scheler incluya dentro de la vida una característica que duran-  
te milenios y en multitud de sistemas filosóficos, fue considerada co-  
mo la específica del hombre frente al animal, Scheler se encuentra ---  
aquí apresado entre su interés por la vida y sus intereses humanistas,  
pero en definitiva el problema radica en que se entiende por intelligen  
cia.

La conducta inteligente hace posible, en el ser vivo que la posee, la elección, que es la posibilidad de preferir un bien a otro y esto significa dentro de la historia general de la vida, el nacimiento del ergotismo, que va unido a la posibilidad de que el ser vivo elija activamente su pareja en la reproducción. Por lo tanto una conducta inteligente significa:

"Un ser vivo se conduce inteligentemente cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las notas siguientes: tener sentido, ya por que la conducta resulte "cuerda", ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y resulte por tanto "necia"; no derivarse de ensayos previos; responder a situaciones nuevas, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; y acontecer de súbito y sobre todo independientemente del número de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso"(12).

Esa independencia de ensayos previos frente a situaciones nuevas, tanto individuales como específicamente, es la que distingue la inteligencia práctica tanto de la conducta instintual como a la habitual.

La inteligencia significa una comprensión que relaciona entre sí cosas o situaciones del mundo circundante en orden a un determinado fin.

La inteligencia significa del algún modo "una anticipación de un hecho nuevo, nunca vivido" (13) por eso la conducta inteligente es una conducta productora.

A través de la historia del pensamiento se había reservado este grado

de comportamiento al hombre. Pero una serie de experimentos científicos, entonces recientes y hoy clásicos, habían obligado a revisar el problema. Se trata de las observaciones de "Wolfgang Köhler, en las Memorias de la Academia de Ciencias de Prusia, las experiencias que hizo con chimpancés durante varios años"(14).

Tales experimentos son muy conocidos; en líneas generales se trataba de poner un obstáculo entre el simio y el estímulo (alimento ordinariamente), poniendo al alcance del animal una serie de instrumentos suficientes para salvar la dificultad si sabía utilizarlos. Los chimpancés que se encontraban así frente a situaciones inéditas para ellos y para su especie, lograban salvarlo sin el menor grado de dificultad. Los hechos realizados por Köhler, atribuye a los animales superiores (simios) más evolucionados una conducta espontánea frente a situaciones nuevas, y Scheler, siguiendo a Köhler, atribuye a los animales superiores ese grado que representa dentro de la vida la inteligencia mecánica. Lo que demuestra que, "El animal no es un mecanismo de impulsos. Sus impulsos están ya netamente organizados en impulsos inferiores auxiliares ejecutivos; en impulsos para operaciones parciales" (15).

Estos grados conforman el mundo de la vida y definen una serie de conductas rigurosamente distintas, pero no podemos entender esta división como pisos aislados e incommunicados ya que todo ser vivo actúa siempre como un todo unitario.

Ante los argumentos anteriores surge una pregunta trascendental para decidir el problema sobre la diferencia entre el hombre y el animal -

"¿Existe algo en el hombre completamente distinto de los grados esenciales tratados anteriormente y superior a ellos, algo que le convenga específicamente a él, algo donde la inteligencia y la elección no se agotan?" (16).

Frente a esta problemática Scheler hace ver que es donde los caminos se van a separar. Para unos, quieren reservar la inteligencia y negarla al animal, otros por el contrario lo afirman con el llamado *no -- faber*.

Scheler rechaza ambas doctrinas, para él la esencia del hombre está -- muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir. -- "Por lo que a mí me toca, no puedo por menos de rechazar resueltamente ambas doctrinas." (17)

Hay algo más radical que está por encima de toda vida y cuyas características son absolutamente irreductibles a la vida, los griegos llamaron a este principio "logos", los latinos lo tradujeron por "ratio", -- pero Scheler prefiere el término "espirituru", por la posibilidad de incluir también actos como el amor, que, si bien deben ser clasificados como espirituales, es errónea llamarlos racionales. Scheler puede decir incluso que "Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra, una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso"(18)

Comentar "Es nuestra vida espiritual entera, dice Scheler, la que supone actos y leyes de actos puros, independientes en lo que toca a su esencia y a sus componentes fácticos de la estructura orgánica del hombre"(19).

El espíritu es lo que hace que la persona ya no esté vinculada a su — impulsos, ni al modo circundante, sino libre y abierta al mundo. El es píritu es objetividad es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. La objetividad es, por lo tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.

**C A P I T U L O I I**

**LA PERSONA EN SCHELER.**



### II.1.1. LA PERSONA COMO UNIDAD DE LOS ACTOS

La axiología de Scheler atribuye una gran importancia a la noción de persona. Para él, todo acto que realiza un valor debe ser definido precisamente como manifestación de una persona. El verdadero soporte de los valores morales es la persona y sólo ella puede ser buena o mala. Por lo tanto, se pueden definir los valores morales como valores personales y por ese, es que Scheler le da a su concepción axiológica el nombre de personalismo.

¿Pero que entiende Max Scheler por persona? "es la unidad concreta de actos espirituales dotados de sentido; ya sean actos de amor, odio, de percepción externa o interna" (1) En esta descripción de la persona — están dadas un conjunto de contraposiciones entre lo concreto y lo universal; entre lo espiritual o mejor dicho entre el espíritu y la materia, sin embargo la persona es concreta e individual, es espíritu, — se encuentra en estrecha relación con los actos y resulta por eso inobjetable. Pero para partir de un medio más preciso diré lo que no puede atribuirse o identificarse con la persona.

La persona no se identifica con ninguna manifestación de la vida animal ni psíquica, ya que las trasciende, por su índole espiritual, la persona no puede concebirse como un tramo superior de lo biológico; — "Existe una diferencia esencial e irreductible de lo biológico a lo espiritual o personal. Aunque se admitiera la evolución desde el animal hasta el hombre" (2) . La persona no puede ser alcanzado por este ca

mino, porque hay una escisión total y una diferencia esencial entre -- lo biológico y otros aspectos del hombre incluidos el yo y el alma.

"Por su carácter individual y concreto, no cabe equiparar la persona -- al yo trascendental" (3). Scheler en este punto va en contra del formalismo Kantiano. Según Kant, el yo trascendental es la fuente originaria de las condiciones a priori que determinan la elaboración del objeto, es allí donde surgen las categorías y demás esquemas del conocimiento a priori, es además la unidad de la conciencia que conjunta todos los actos interiores del sujeto. Este yo no es ni la suma de los actos, ni una sustancia, sino simplemente quien condiciona de un modo trascendental y formal los objetos en la unidad de la conciencia. En opinión de Scheler Kant ha diluido la realidad concreta de la persona en pura unidad subjetiva.

En el sistema Kantiano se pierde la distinción entre el yo y la naturaleza puesto que no existe en la percepción ningún elemento capaz de discriminarlos. Para Scheler existe una absoluta oposición entre acto y objeto. "Los actos no pueden ciertamente convertirse en objetos nunca ni en modo alguno, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución" (4).

Por lo tanto si la persona es la unidad concreta de los actos espirituales, nunca podrá objetivarse y viceversa, nada que sea objetivable ha de considerarse persona.

Por su estrecha vinculación con el acto, la persona tampoco es el sujeto o cosa o sustancia de los actos: La persona nunca puede ser pensada como una cosa o sustancia, dotada de tales o cuales virtudes o fuerzas, entre las que se halla, junto a otras, la virtud o fuerza de la razón. Es por el contrario, la unidad inmediatamente convivida del vivir, no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido:

La persona no es una realidad autónoma, acabada, separada de los actos que realiza; no es una cosa o sustancia más allá de ellos, sino algo presente en todos y cada uno de los actos. En consecuencia, la persona no se advierte más allá de sus propios actos, sino que existe y se percibe en y juntamente con ellos.

La persona tampoco es la mera agregación de actos, carentes de vínculo por el contrario es la unidad concreta e individual que hace concretos e individuales a esos actos, los actos son en virtud de la persona.

Scheler, rechaza la concepción empirista de la persona, como si ésta y la unidad que ella implica en todas las vivencias del hombre pudiera explicarse por una suma de actos. Porque: La persona no es un vacío - punto de partida de actos, sino que es el ser concreto, sin el cual, - cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino únicamente una esencialidad abstracta: Los actos sólo se concretizan, dejando de ser esencialidades abstractas para ser esencialidades concretas, merced a su pertenencia a la esencia

de esta o aquella persona.

Acabamos de considerar aquello en lo que según Scheler, no puede constituir la persona. Pero ¿Qué es la persona? La persona es la unidad radical y concreta de actos específicamente diversos que se unifican en la existencia: "La persona es justamente aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las posibles diversidades, en cuanto que éstos son pensados como realizados" (5).

Actos totalmente distintos ya sean pensamientos o elecciones por ejemplo: los vicios o actos de virtud, existen realmente unidos, ahora y a lo largo del tiempo, en la unidad de una misma persona y sin ella no podrían existir. "La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa" (6) el único ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos.

La persona es, la unidad concreta e idénticamente presente en todos los actos. Por ejemplo, un acto de entender o de querer no es una abstracción, sino que se da siempre de una manera concreta. Ese modo de ser individual concreto del acto, es el que lo hace personal; y la persona, por su parte, es la condición real de dicho acto: "Para que una esencia de acto sea concreta, presupone, para su ser dado pleno e intuitivo, la referencia a la esencia de la persona que es la realización del acto" (7), es decir que el punto de partida de todo acto es únicamente la persona que es la que realiza o concretiza los hechos humanos y es por lo tanto que "la persona es la unidad, que se mantiene siempre la misma, a través y para todos los posibles actos diversos"(8).

Scheler hace ver el peligro de concebir a la persona con demasiada independencia de sus actos, cuando en realidad sólo existe y se realiza en ellos. Por eso no podemos calificarla como substancia: "La persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla tras o sobre ellos; ni es tampoco algo que, como un punto de reposo, estuviera por encima de la realización y del curso de sus ac--tos. Todas estas no son más que imágenes de una esfera espacio tempo--ral que no cuenta evidentemente para la realización de la persona y acto, pero que ha llevado constantemente a la substancialización de la - persona. Más bien hay que decir que, en cada acto plenamente concreta, se halla la persona íntegra, y varía también toda la persona en y por--cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o cam--ble como una casa en el tiempo"(9).

Con esto Scheler nos quiere decir, que la persona es sólo en sus ac--tos, y al mismo tiempo, los trasciende, dándoles una unidad completa - y concreta, en cada una de las vivencias, pero sin llegarse agotar ni tampoco confundirse con ninguna de ellas: "Más bien es la persona misma la que, en cada una de sus vivencias o viviendo en cada uno de sus actos, transfunde por completo cada una de ellos con su peculiar índole.

La mirada a la persona misma y a su esencia nos permite atribuir, a cada uno de los actos que realiza, un contenido peculiar"(10).

En base a esto podemos decir que Scheler sostiene que el yo y el alma son un objeto. En cambio, el acto y con mayor razón la persona presente -

en el acto, nunca es un objeto, ni interior ni exterior, el acto y la persona son inobjetable , pero ante esta postura se puede plantear la siguiente pregunta ¿Por qué la persona nunca podrá transformarse en objeto? y la solución a este punto se encuentra en la noción de acto. En su sentido más estricto acto para Scheler es toda intuición de esencias; o sea una dualidad: el objeto, por una parte, y el acto mismo que aprehende ese objeto, y estos dos polos jamás podrán coincidir, y de ahí que el objetivo sea forzosamente distinto del acto que lo capta y es aquí donde se da el carácter espiritual de cualquier acto y, consecuentemente, de la persona. En la filosofía de Scheler el acto siempre es intencional, advierte una esencia distinta de él, está dotado de significado, de sentido: algo que sólo es propio y exclusivo del espíritu. Para Scheler, la persona y el acto son necesariamente espirituales y por lo tanto, trascienden la psicología de las funciones y vivencias psíquicas. Oír, ver y observar , y aún pensar y creer, son sólo -- funciones psíquicas; en cambio el acto es la realización intencional - que se da en tales funciones pero que no se identifica con ellas. Y en este acto concreto es donde se manifiesta y está presente la persona.

Existe en Scheler una identidad perfecta entre la persona y el espíritu. El espíritu nunca es objeto o cosa o substancia, ya que sólo es acto o sea intencionalidad, por lo tanto como se puede observar el espíritu coincide y es idéntico o se identifica con la persona: "Reclamamos para la esfera de los actos el término espíritu; llamamos así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad o de la plenitud de sentido -hállese donde se halle-. De todo lo que se ha dicho

síguese, sin más, que todo espíritu necesaria y esencialmente es personal, y que la idea de un espíritu impersonal es absurda. Más en modo - alguno es esencial al espíritu un yo (que sería un objeto); ni tampoco consiguientemente, una distinción entre yo y el mundo exterior (que harían a la persona relativa a ese mundo). Antes bien la persona es la - forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate de un espíritu concreto"(11). Por último debemos dejar en claro que, para Scheler, hay una identidad perfecta entre persona y espí-ritu: toda persona es espíritu y todo espíritu es persona.

#### II.1.2. PERSONA Y MUNDO

Aquí Scheler analiza las relaciones entre la persona y su contacto llamado mundo.

Precisamente porque la persona se dá como unidad completa del acto y - sólo en el acto, se puede percibir, el yo sus funciones y el mundo, pero nunca es capaz de percibirse a sí misma. Por lo tanto así como el - acto corresponde a un objeto y al acto vital le corresponde un marco - a la persona le corresponde un mundo: "El mundo es el correlato objetivo de la persona en general" (12). Sin persona, no hay universo concreto ya que cada persona individual corresponde también un mundo indivi-dual: cada mundo es un mundo concreto sola y exclusivamente como el -- mundo de una persona. Por lo tanto, no hay mundo sin persona y no hay- persona sin mundo.

Pero la persona no forma parte del mundo (no puede ser objetiva) sino

que se opone a él. "Únicamente la persona no es una parte, sino el --- correlato constante de un mundo: del mundo en que ella se vive a sí -- misma" (13), sólo ella se coloca a sí misma frente al mundo; los demás seres forman una unidad con el mundo, pero la persona es capaz de obje tivar el mundo externo, e incluso su cuerpo y sus ideales. Y desde este puesto, la persona juzga, ordena y dirige tanto lo externo como su propia vida; y cuanto mayor sea la capacidad de desprendimiento, mayor será su poder de objetividad.

Scheler llama microcosmos al mundo que corresponde a cada persona y -- paralelamente, existe un macrocosmos o un mundo que abarque todos los microcosmos o mundos personales posibles, de modo que hay tantos micro cosmos como cuantas personas existan.

Este microcosmos es a semejanza del macrocosmos una totalidad es un -- mundo integral en pequeño donde se producen todas las ideas y valores- esenciales de las cosas.

El microcosmos personal es un reflejo del macrocosmos, con su unidad y manera de ser, propias e inconfundibles; por eso cada persona es una -- e irremplazable y tiene su riqueza propia; por lo tanto la persona es una síntesis original del mundo en pequeño.

Entre el mundo y la persona hay una relación de reciprocidad, ya que -- la persona es, en lo esencial idéntica a la totalidad del mundo.

La apertura de la persona al mundo se realiza por el conocimiento y el



amor. Mediante el conocimiento, la persona puede conocer todo lo que le rodea y darle sentido a lo que conoce, ya que el hombre puede hacer una asimilación intelectual de todas las cosas gracias al poder de la razón.

Por el amor, la persona va a simpatizar con todas las personas y cosas y al estar en contacto con ellas enriquece su propio mundo. Pero la persona nunca podrá estar satisfecha de sus logros y encerrarse en su propio mundo, ya que la persona está sujeta o sometida a un proceso constante de maduración cuya estructura es el diálogo amoroso con otras personas y mundos: "Este proceso, por medio del cual el macrocosmos, se concreta en un aspecto espiritual de carácter individual y personal o sea el microcosmos; y este convertirse en mundo una persona humana por el amor y el conocimiento, son dos expresiones de un mismo proceso que es la educación cultural" (14).

El verdadero sentido de la cultura es que el hombre debe de espiritualizar todo. El hombre debe de encarnar su ideal espiritual en las más diversas manifestaciones de su vida, que pueden ser sus impulsos, sus tendencias, victorias, fracasos y es el hombre el que va a darle sentido al universo y a la tierra misma.

El poner orden a ese cúmulo de cosas y acontecimientos que forman el mundo de la persona nos hace ver la capacidad de unificación y concentración que tiene ella, es aquí cuando las cosas adquieren un sentido diferente, pero en cada persona el mundo adquiere un sentido nuevo.

Por otro lado el mundo de la persona no es estático y está en un continuo movimiento que consiste en dar y recibir. Dar sentido y unidad a la realidad es una tarea continua que tiene la persona.

El ser persona supone una lucha dinámica que lleva siempre la búsqueda de la espiritualización del medio que le rodea. El detenerse o retraerse de ese mundo es renunciar a la posibilidad más profunda de nuestro ser.

En el mundo actual, el no llevar este mundo por el camino de la espiritualización, dentro de la concepción de la persona ante el mundo lleva a enfermedades mentales y a neurosis tan frecuentes, que hace necesario una concepción del mundo más profundo, pero a su vez se hace cada día más difícil y problemático el mundo moderno, en las grandes ciudades el sistema de vida, de comunicación, diversiones, alimentación - exige hacer una síntesis más equilibrada del mundo pero a la vez es mucho más difícil.

Por otro lado, los medios de comunicación masiva, la publicidad llegan en un momento a sofocar al espíritu y por lo tanto la persona es manejada y llevada inconscientemente.

Por eso el hombre de hoy, está abocado a vivir una vida enajenada y alienante que sólo la puede salvar un verdadero espíritu de reflexión y de toma de conciencia.

### II.3. EL VALOR DE LA PERSONA

Ya hemos dicho que, para Scheler, la persona es la unidad concreta de los actos dotados de sentido. Según esta definición no todo hombre es persona. Lo es sólo quien ha alcanzado la conciencia de esa concreta - unidad de actos, en la que la persona está constituida. Y para esto se requiere de una maduración progresiva.

La esencia valiosa, no es ni universal ni individual sino que es una - esencia en sí o abstracta. Sin embargo no podemos aceptar este tipo de valor para la persona, ya que la persona es una esencia individual del valor. Por medio del amor, la persona toma conciencia de su propio valor individual, y es donde advierte la necesidad imperiosa de lograr - su perfeccionamiento al que Scheler designa con términos religiosos -- "salvación personal" (15).

El valor de la persona es superior a todo el valor de las cosas, organizaciones y cualquier tipo de comunidad. Scheler ve de gran importancia el principio de todos los valores, deben estar subordinados a los valores personales.

El valor de la persona radica en su ser. Este ser que es personal, es único e irrepetible en cada individuo. En cada persona se encuentra -- un mundo nuevo y es en        donde el universo adquiere un sentido nuevo y original.

En la persona es donde se van a dar los valores abstractos y sin ella

no tendrían ningún sentido, por ejemplo: la justicia, la bondad, el amor, etc. estos valores si no se actualizan o sea si no se viven y se realizan en la persona no existirían. Cada persona tendrá su manera de amar, odiar, que la definen y que sobre todo le pertenecen a ella.

En la persona se da el hecho que mientras más nos acerquemos a ella -- nunca acabaremos de conocerla, ya que siempre queda un núcleo escondido.

Por otro lado para Scheler va a ser de gran importancia el valor de -- la persona pero desde el punto de vista moral, ya que en la persona moral se reúnen todos los valores. El valor moral de la persona reside -- en que ella sea buena o santa. Y de esta bondad que es la moral fundamental de la persona se siguen todos los aspectos buenos morales de la conducta de la persona. Para Scheler el valor moral no es objetivo, no es una esencia valiosa colocada frente a la persona; es ella misma --- que, por amor, se intuye como buena. Según Scheler la persona obra bien porque es buena, lo primero y fundamental es el valor moral de la santidad de la persona que es alcanzada por ella mediante el amor y de esa bondad van a brotar los demás aspectos moralmente buenos de la persona.

La persona es individualmente buena, por ser un valor individual. Los demás valores objetivos sólo serán buenos para ella en cuanto pueda -- aprovecharlos y aprehenderlos: "Y esto no sólo es aplicable a los individuos particulares, sino también a los individuos colectivos espiri

tuales; por ejemplo a los círculos de cultura, a las naciones, pueblos estirpes y familias"(16). Es decir, se nos ofrece esta importante intuición: "La plenitud y diversidad de los tipos nacionales y populares de ideal de vida moral no es obstáculo alguno a la objetividad de los valores morales, sino una consecuencia esencial del siguiente principio: sólo la compenetración e intuición e intuición conjunta de los valores morales de validez general con los de validez individual da por resultado la evidencia plena de lo bueno en sí" (17).

Esto quiere decir, que la validez de los valores morales y universales sólo se engendran en el valor moral de lo bueno en cuanto se unen con los valores que tienen validez para la persona individual o colectiva.

Schler trata de afirmar la objetividad de los valores, como esencias positivas y llenas de contenido. No dependen de la experiencia ni son captables por la razón y sólo hasta que se plasma en el bien es cuando es captado por el hombre, pero, es más se puede destruir el bien pero esto no implica destrucción de valor. Sólo la intuición de conjuntos de valores dotados de validez general, logran una evidencia completa respecto a lo bueno.

## CAPITULO III

### LA SIMPATIA

### III.1. LA ETICA DE LA SIMPATIA

Los motivos que impulsaron a Scheler a su estudio sobre los fenómenos de la simpatía en un sentido amplio, fueron dos: por un lado, distinguir netamente a la simpatía en relación al amor y al odio, pues en la filosofía y sobre todo los moralistas ingleses, Rousseau y Schopenhauer habían considerado aquélla como más originaria que el amor, y éste, — como una forma o consecuencia particular de la simpatía; por otro lado analizar el amplio y complejo círculo de los elementos y formas de — la simpatía misma, distinguiéndola de otros fenómenos con los que puede confundirse y en los cuales el naturalismo pretendió encontrar su — génesis y finalmente establecer su significancia moral y social, pues una de sus formas, la compasión, había sido objeto de valoraciones — tan opuestas como las de Schopenhauer, que veía en ella todo el fundamento de la moral, y la de Nietzsche, que la consideraba como un fenómeno de vida descendente.

La simpatía no está tomada aquí con la significación que tiene el lenguaje popular, como cuando decimos que un hombre nos es simpático (por que sonríe con frecuencia) o que una teoría es simpática (porque concuerda con nuestras ideas o prejuicios) e incluso aplicamos esa palabra a una casa o a una obra de arte. La simpatía como fenómeno psíquico sólo puede tener lugar frente a otros seres vivos y consiste en — "comprender" sus vivencias "participando" al mismo tiempo, en ellas.

La simpatía ya supone algún saber sobre las vivencias ajenas y, entre

ellas, de los estados afectivos. Pero no se confunde con ese saber pues to que yo puede sentir, comprender aquellos estados sin simpatizar con ellos. Por ejemplo puedo sentir en la expresión de un niño, que sufre intensamente, pero sin tener compasión de él. La simpatía es completamente nula o ciega para el valor de las vivencias.

Por otro lado el sentir y la simpatía, son también dos cosas totalmente diferentes para Scheler, el "sentir", permanece todavía en una conducta cognoscitiva y la simpatía es la comprensión o sea "el sentir lo mismo que el otro y el vivir lo mismo que el otro" (1). Por lo tanto - la simpatía se erige sobre este comportamiento que es la comprensión o sea el sentir lo mismo que el otro.

Scheler, va a distinguir cuatro formas de ver la simpatía:

- 1.- El inmediato sentir algo con otro.
- 2.- El simpatizar en algo con gratificación por su alegría y compasión de su padecer.
- 3.- El mero contagio afectivo.
- 4.- La genuina identificación afectiva.

Trataremos de ir analizando cada uno de los puntos señalados: En el primer punto, para que se de el sentir, se debe tener un valor de tipo moral, este sentir se debe de realizar en forma objetiva estos sentimientos pueden ser de dos formas, ya sea de dolor o de gratitud al prójimo.

Algo completamente diferente va a ocurrir en el segundo caso, ya que -



todo "simpatizar implica la intención del sentir ya sea de dolor o --- de alegría por la vivencia del prójimo" (2). En este punto el simpatizar no surge sólo ante la mirada del dolor ajeno.

En este aspecto el dolor se hace primero presente en el sujeto como al go perteneciente a él, en un acto de comprensión o de sentir lo mismo que el otro, a este acto se le une la compasión de otro y el compade--cer del primero, con el padecer del segundo, son desde el punto de vista fenomenológico totalmente distintos.

El tercer hecho es totalmente diferente a la simpatía general y es el sentimiento determinado por el contagio, pero este contagio en ocasiones se ha confundido con la simpatía, el contagio sentimental se da, -- "entre estados afectivos, y no presupone en general ningún saber de la alegría ajena" (3). El sentimiento de contagio se va ha dar a traves -- de un proceso involuntario y de una manera inocente, o sea que se cae por obra suya en estos estados sin saber que sucede y porque causa, pero esto no excluye que este proceso puede ponerse al servicio de la -- voluntad consciente.

Pero esta especie de contagio afectivo, tampoco tiene que ver en lo --- más mínimo con la simpatía.

Para Max Scheler, sólo un caso muy intenso o sea un caso muy extremo -- de contagio, se puede dar, "la auténtica unificación afectiva o identificación del yo propio con un yo individual ajeno"(4), y es aquí donde

surge el cuarto punto la llamada genuina identificación afectiva.

Es decir que la unificación afectiva puede darse, en la dirección en - que el yo ajeno es totalmente producido por el propio resultado.

La unificación afectiva, puede producirse de tal suerte que el "yo" -- (en sentido formal) esté, tan enlazado con el otro yo, (en sentido ma- terial individual) y en lugar del yo formal, aparezca el yo individual ajeno con todas las actitudes fundamentales esenciales a él. "Yo no vi vo entonces en mí, sino totalmente en él." (5).

Los casos más típicos de esta unificación afectiva a través de un esta do de contagio de la existencia y la esencia que va hasta el último -- límite del centro individual del yo son:

- a) La afectividad primitiva de los pueblos más inferiores en estado de naturaleza. Ejemplo: El totemismo.
- b) La unificación afectiva que se da a través de los misterios reli- giosos de la antigüedad. Ejemplo: El becerro de oro.
- c) Otra genuina unificación afectiva se da entre el hipnotizador y el hipnotizado; es una relación duradera, estable, de tal naturaleza - que el que es objeto de hipnosis es absorbido duraderamente en la - totalidad de las actitudes del yo del hipnotizador.
- d) En situaciones patológicas se pueden dar genuinas unificaciones a- - fectivas.
- e) En la vida psíquica infantil se da la unificación afectiva, princi-

palmente en el juego del infante, Por ejemplo: la niña que juega a la mamá con su muñeca, la ilusión del juego, o sea, el hacer como si fuese una mamá. La niña misma a ejemplo de la propia madre en relación con ella misma, se siente en el momento de jugar, absolutamente una con la mamá y siente a la muñeca una consigo misma. Por eso el niño reacciona con tanta facilidad. También como espectador del teatro va a reaccionar de una manera distinta completamente.

f) Otra de las cosas importantes de la genuina unificación afectiva pero que se alterna con el otro yo, es la que se da en ciertos fenómenos del llamado estado "poseso".

Estas unificaciones afectivas, permiten poner en claro que no se producen de un modo aditivo o sea por imitación, por movimientos, sino que se dan por saltos, o sea, se da a través de una conducta automática que se produce en detalle. Por ejemplo el sujeto que en ocasiones se considera napoleón.

g) Otro de los aspectos de la unificación afectiva es la que Scheler llama "fenómeno de la fusión mutua" y la forma más elemental de esta unificación afectiva se da sin duda en el acto sexual por amor, ya que aquí ambas personas se sumergen en un torrente de vida que ya no contiene en sí ninguno de los yo individual.

h) Sin embargo la fusión afectiva no se limita a una fusión o esfera erótica, ya que se vuelve a encontrar en el campo psíquico. Aquí se da una fusión mutua de los miembros que es producido por un contagio acumulativo y reflexivo en una emoción y corriente impulsiva -- que lleva por delante las ideas y los proyectos que es el alma de las masas, es aquí donde un conjunto de individuos han puesto un --

mismo objeto en lugar del ideal del yo.

- 1) Por último existe el caso típico de proyección afectiva del propio ser, que ha conducido a aplicar la teoría de la identificación al amor o sea que el amor a otro consiste en acoger el yo de este otro en el yo propio por medio de una unificación afectiva, por ejemplo: La unión entre la madre y el hijo, aquí, el ser querido, ha sido originariamente una parte del ser amado.

En estos casos el amor es sólo una expansión del egoísmo o del impulso de la propia conservación más allá de los límites del yo propio, mediante la acogida del yo ajeno en el propio.

La actividad del hombre sobre la unificación afectiva en comparación con muchas especies animales se ha obscurecido poderosamente "pero en el niño, en el que sueña, en el enfermo neurótico de una cierta especie, en el caso de la hipnosis, en el caso del instinto materno y en el primitivo nos quedan todavía restos de las capacidades de unificación afectiva mucho más considerables que en los del hombre adulto producto de una civilización" (6).

Por lo tanto el hombre a través de la historia ha ido perdiendo esta unificación afectiva, del animal, del primitivo y del niño.

Podemos decir que la evolución no es siempre un puro progreso sino que también trae decadencias.

Por otro lado, "las unificaciones afectivas radican en la constitución de nuestra humana esencia (Que Scheler la llama conciencia vital) pero esta conciencia de progreso vital, orgánico objetivo, es la región psíquica del impulso de vida y de muerte, de las pasiones, de las emociones, de las tendencias e impulsos (y de sus tres especies esenciales, - el hambre y la sed como impulsos de nutrición, los impulsos vitales eróticos con todas sus formas, el impulso de poder, dominación, expansión y hacerse valer) la que puede conducir a la unificación afectiva e identificación genuina, en los fenómenos de conciencia"(7).

En base a esto Scheler sostiene que, todas las unificaciones afectivas tienen algo en común:

- 1.- Se producen siempre automáticamente, o sea nunca se dan ni voluntariamente, ni por asociación mecánica.
- 2.- Sólo surgen cuando 2 esferas de la conciencia que le están dadas - siempre y por necesidad esencial al hombre se torna íntegra, o --- aproximadamente vacías de contenidos particulares: la esfera ética del espíritu y de la razón (personal por la forma) y la esfera corporal de sus sensaciones y sentimientos.

Únicamente el poner fuera de circulación los actos y las funciones activas en estas esferas hace al hombre propenso a la unificación afectiva y capaz de ella en la medida que lo logre.

### III.2. LAS LEYES DE FUNDAMENTACION DE LA SIMPATIA

Scheler va a partir para abordar este aspecto de la siguiente pregunta "¿Si existen leyes esenciales de fundamentación entre unificación afectiva, o sea el sentir lo mismo que otro, simpatía, amor al hombre --- amor acosmístico a la persona y a Dios?" (8).

Scheler va a proponer ciertas leyes para resolver este aspecto y son:

a) La unificación afectiva es fundamento del sentir lo mismo que el -- otro.

Esto puede ser en el aspecto del tiempo como en el genético, en don de el desarrollo de la unificación afectiva es el que fundamenta el sentir lo mismo que el otro, algo importante que hay que hacer notar en este punto, es que esta proposición sólo vale para las funciones afectivas y no para los estados del sentimiento.

Esta unificación afectiva, puede ser con todo lo viviente, "la huma nidad como un todo, con un pueblo, una familia, sin abarcar todos - los estados afectivos concretos del que es sujeto de manifestación" (9).

Las características de la unificación afectiva son :

- 1.- Su curso subconsciente.
- 2.- Su producción automática (no libre)
- 3.- Su inclusión subjetiva y objetiva en la esfera de la conciencia vital.

Estos tres aspectos o rasgos no valen para el sentir lo mismo que -

otro. Pero la cualidad del estado que es sentido también por otro, se alcanza por medio de una unificación afectiva con el sujeto que es objeto de sentir lo mismo que él, directamente o indirectamente, por ejemplo, mediante una unificación con alguien que se había unificado afectivamente en ocasión anterior.

"Las características de los estados que son objeto del sentir lo mismo que otro no necesitan haber pasado, por la forma de existencia de lo vivido por sí mismo, para poder ser objeto del sentir lo mismo que otro" (10). Sin embargo en la medida en que estas cualidades rebasan las cualidades de lo vivido por sí mismo, no pueden ser asequibles originariamente por medio del sentir lo mismo que el otro, ya que se tiene que hacer mediante una genuina unificación -- afectiva.

b) El sentir lo mismo que otro es fundamento de la simpatía.

Ya se ha dicho con anterioridad que si no hay un mismo sentir entre el yo y el otro no se puede dar la simpatía, por lo tanto la existencia de esta ley es fundamental, de aquí la importancia de recordarla en este momento principalmente por sistematicidad.

c) La simpatía es fundamento del amor al hombre.

Hechos hablado de las dos formas de manifestación de la simpatía, -- que son las del SENTIR UNO CON OTRO y la del SIMPATIZAR CON esta última, viene a nuestra conciencia, al yo ajeno y esta unión por igual es la base del movimiento del espontáneo amor al hombre, es -- decir, del amor a un ser meramente porque es hombre, porque tiene -- faz humana.

Sin embargo en el sentir todavía no se da una realidad, por eso po-

demos perfectamente sentir las mismas alegrías y pesares con ciertos personajes de novelas o cuentos.

Pero nunca simpatizar genuinamente con ellos ya que la simpatía está ligada por ley esencial con el tener por real al sujeto con quien simpatiza.

La superación del egocentrismo, del egotismo, del autoerotismo tiene lugar en el acto de simpatizar. "La realización emocional de la humanidad como un género tiene por ende, haberse llevado a cabo ya en la simpatía, para que sea posible el amor al hombre" (11).

Existe una fuerte unión entre el amor y la simpatía, en relación -- al hombre, ya que ninguno de los dos elementos requiere de ciertas distinciones entre valores positivos o negativos de los seres humanos; "El genuino amor del hombre no distingue entre compatriotas y extranjeros, el malechor y el bueno, entre el valor y no valor racial cualtura e incultura, tampoco entre el bien y el mal, a todos los seres humanos abraza exactamente como la simpatía, sólo porque son seres humanos"(12).

Sin embargo en el amor al hombre, en oposición a la simpatía (que se dirige también al animal) abarca también a la humanidad, como sujeto de valores positivos. En la simpatía aún no está dado este específico valor del hombre sólo en cuanto hombre, sin embargo esto no excluye que la simpatía sea un fundamento necesario para que se produzca el amor al hombre. Es un simpatizar general, sin matices -- simplemente reconocer al otro su calidad de ser humano.

- d) El amor al hombre es fundamento del amor acosmístico a la persona y a Dios.



Este punto en Scheler está enfocado al aspecto de que el amor acosmístico que se da en la persona y en Dios está basada en la idea inseparable a él, de la solidaridad de la salvación de todas las personas, que espiritualmente tiene su fin en Dios. Este tiene su fundamento en el amor universal al hombre.

La razón de ser de esta ley tiene su fundamentación en el darse y desarrollarse a través de la simpatía hacia el otro yo vital, y esto va avanzando poco a poco hasta llegar cada vez a niveles más profundos de la persona y descubrir así a través del amor a la persona y a la humanidad.

Sin embargo cuando el hombre o los hombres son objetos del amor y el odio y se encuentran divididos en amigos y enemigos por lo tanto se dan dos posturas las que estan en "el amor serán los amigos y los que se encuentren en el odio serán los enemigos, el respeto a los libres, el desprecio a los esclavos, sólo puede darse el centro personal del otro en el caso del amigo, no del enemigo"(13).

Es en el amor espiritual a la persona donde por primera vez aparece la nueva ley esencial, donde el amor remontándose por encima de la existencia dada de la persona ya no depende originariamente por modo puro y exclusivo de los actos espontáneos del que la ama sino también del libre arbitrio de la persona que se trata de amar o comprender espiritualmente. Pero las personas no pueden ser comprendidas ni conocidas, sin que ellas mismas se abran espontáneamente, ya que las personas pueden callar y ocultarse (Esta idea la recoge Edusell en su filosofía de la liberación).

### III.3 LA COOPERACION DE LAS FUNCIONES SIMPATETICAS

Habiendo obtenido hasta aquí un conocimiento del conjunto de todos los actos y funciones intencionales, emocionales y de conocimiento del valor de la simpatía, a través de leyes y de la simpatía como fundamento del amor al hombre, es posible trazar una imagen de lo normativo idealmente como es, la unificación afectiva es decir, el sentir lo mismo -- que el otro, la simpatía del amor al hombre, son actos y funciones que el hombre debe de realizar dentro de sus funciones intencionales emocionales y del conocimiento del valor.

En base a las leyes vistas en el capítulo anterior, es posible trazar una imagen de lo normativo, ya que es de gran importancia para la ética de la simpatía. Para fundamentar estos puntos dice Scheler es necesario desarrollar todas las fuerzas del corazón, para llegar a la plenitud humana, y esto es posible porque existe un orden fijo de fundamentación entre los actos y funciones emocionales, o sea que la fuerza de valor más alto y a la vez menos general por su esencia entre los -- hombres, no puede desarrollarse plenamente si no está plenamente desarrollada el valor más bajo pero más general.

La unificación afectiva vital-cósmica ha sido olvidada por algunas culturas (nuestro pueblo mexicano) pero por otras ha sido desarrollada con un profundo interés (los griegos, ciertas comunidades indígenas). Esta unificación afectiva vital-cósmica ha sido superada en su valor cognoscitivo por las ciencias, sin embargo la unificación afectiva sigue --

en el conocimiento del ser y del curso de la naturaleza. La unificación afectiva vital-cósmica es una fuente de participación del ser. Por --- otro lado el aspecto de considerar a lo vital-cósmico de un modo científico se fundamenta en el sentido y valor positivo que la naturaleza presenta para su dominación. "Por ello todo nuevo descubrimiento científico de una región del mundo empieza también históricamente por la unificación afectiva con ella" (14).

Existe en el hombre la idea de dominar a la naturaleza, a través de -- un mecanismo sumamente elevado sobre todo en el mundo occidental.

Es necesario romper con esta actitud y saber valorar nuevamente a la - naturaleza y para poder realizar esto es necesario modificar la postura científica mecánico formar tan altamente necesaria para la técnica y la industria pero limitante por lo tanto se debe de tener otra actitud frente a la naturaleza como alguien a quien no necesariamente es - benéfico vencer o dominar y para lograr esto Scheler propone lo si--- guiente: "en primer término la unificación afectiva vital-cósmica y -- despertarla de nuevo del sueño en que está el hombre occidental de la sociedad de espíritu capitalista" (15). Hay que sacudir resulta y to-- talmente el enorme error de creer que toda unificación afectiva vital se reduce a una proyección afectiva de específicos sentimientos mate-- riales o económicos y Scheler propone que debemos tender al amor acos-- místico que consiste amar a la persona en Dios.

A llegado el momento de sacudir el enorme error de creer que toda u-- nificación afectiva vital-cósmica se reduzca a un mero proyecto de senu

timientos humanos ya sea en el animal, la planta, lo inorgánico, o sea una ilusión acerca de la realidad.

Es el hombre en cuanto un ser microcósmico, el que lleva dentro de sí realidades de todas las especies, por lo tanto posee fuentes de conocimiento para todo lo que le rodea o sea para todo el cosmos.

Al no darse una verdadera unificación afectiva de los hombres con la naturaleza entera, queda el hombre arrancado a su grande y eterna madre en una forma que no responde a su humana esencia.

No es para admirar, pues, que este "amor al hombre" que parece estar arrancado a toda unificación afectiva cósmica, "ya que el hombre se revela caprichosamente como un destructor de la naturaleza orgánica entera, como ha sucedido en el industrialismo de la edad capitalista, especialmente del alto capitalismo aislador y destructor de la naturaleza orgánica"(16).

El hombre con este afán de producir en este mundo capitalista afecta al cosmos es decir destruye en forma criminal a la naturaleza de la cual el forma parte.

El hombre domina la naturaleza a través de la ciencia, pero cuando esta ciencia que domina la naturaleza no se encuentra en función del mismo hombre esta dominación no tiene ningún sentido.

Pero al parecer la actitud humanista del avance científico se ha olvidado y ha llegado al extremo de que bajo su carrera de utilización para intereses personales ha manejado tanto a seres humanos como lo son la mujer y los niños.

Es importante hacer ver que el niño, no es sólo un ser que está en potencia de ser adulto sino que tiene un insustituible valor propio, y es que el destino del adulto depende de la vivencia de su niñez. Por otro lado la mujer no está ahí para los fines de una civilización, como servidora y preparadora de las actividades de la naturaleza del varón, sino por el contrario "encierra un valor propio, un puro valor -- de ser, en la fuerza de unificación afectiva que le es peculiar por obra de su innato instinto maternal" (17). La mujer rebasa con mucho -- su función biológica, ya que ella es productora de cultura en todos -- los sentidos es decir aspectos sociales, artísticos, religiosos etc.

Dentro del desarrollo de la unificación afectiva vital-cósmica va hacer decisivo el valor de la unificación afectiva dentro del devenir de la vida universal que se da entre los seres humanos.

La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es en relación con el otro ser humano.

El ser humano siempre está ligado a la naturaleza, ya sea en el mundo infantil, en la fase de la pubertad o en las edades posteriores de la senectud.

Pero es en la pubertad donde empieza verdaderamente la alteración de la imagen de la naturaleza que se puede llamar "vivificación de los fenómenos naturales, la naturaleza se torna como llena de mil fuerzas dinámicas que provocan ya una angustia desconocida antes a un entusiasmo que es igualmente desconocido y que parece nuevo"(18).

La pubertad es la preparación de la unificación afectiva entre seres humanos dentro de la unidad de la vida universal que para el desarrollo biológico tiene el acto sexual por amor su natural fin y término - "Es aquí donde la unificación afectiva es recíprocamente humana, aquel que desconociese que el acto sexual por amor es abrir para el hombre civilizado un conocimiento de la unificación afectiva vital-cósmica, - estará dentro de un impulso sexual que es propio de los animales bisexuados" (19). El acto sexual por amor es la clave para toda unificación afectiva, porque sin este fundamento del amor sería un puro impulso sexual como en los animales o como dice Schopenhauer es un impulso vital de la voluntad ciega.

El acto sexual para Scheler representa una acción expresiva que no difiere en acciones como el del amor, el beso, la caricia, porque estos últimos son también acciones variadas de la expresión de la ternura.

Es en el acto sexual por amor o el amor sexual no es otra cosa que -- una aprehensión emocional de valores. El amor es siempre y en todas partes movimiento creador de valores, más no repetidor o reproductor -

de valores.

"El amor sexual, aún en sus más nobles y más puras manifestaciones pertenece radical e indeclinablemente a la esfera vital del hombre"(20).

Por otro lado no podemos aceptar dentro del plano de la reproducción, la constante repetición de seres humanos, como fin natural del genuino amor sexual, pues para llegar a este término bastará plenamente el --- puro impulso sexual e impulso de reproducción. El amor sexual es un -- amor elemental indivisible genuino con una dirección, que es la normal racial individuada o individual es decir que le corresponde a cada persona.

Para realizar el amor sexual se requiere de un apetito sexual que Scheler lo va a llamar, simpatía sexual y sin esta simpatía no es posible la satisfacción del impulso sexual.

Todo hombre que nace de una relación sexual, aún habiendo simpatía --- sexual, no puede ser visto como un productor de sus padres ni siquiera corporalmente, sino "una nueva manifestación original de la vida universal misma"(21).

La persona va a formar una unidad puramente espiritual con una esencia genuina. Para fundamentar este argumento Scheler se basa en lo siguiente:

1.- Entre más a fondo penetremos con un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona, se hace más intencionalmente intercambiable, individual, único en su género irremplazable e insustituible.

2.- El conocimiento de un ser humano no procede por inducción partiendo de sus distintos estados temporales.

El ser humano como ente espiritual se descubre en el desarrollo temporal real del ser humano en una unidad de vida psico-física.

3.- Entre más seres humanos conocemos, en quienes el principio espiritual actúa libre e independientemente de las necesidades vitales e impulsos, es decir, adquiere aquel carácter de desbordamiento por encima de la "vida".

"La persona espiritual es en todo un hombre igualmente individual en sí y que sólo en su mayor encubrimiento por el modo de explayarse sin libertad se nos presenta el hombre menos individual" (22).

Por lo tanto, las únicas sustancias que poseen una genuina esencia individual y existencia distinta son los que Scheler llama "las sustancias personas espirituales o sustancias actos"

Estas sustancias actos, van a encontrar la unificación afectiva, con el cosmos de la vida universal a través del amor sexual, ya que este -



amor sexual es la puerta de la vida universal y una mala interpretación del amor sexual y del origen del hombre lleva al retraso de la unificación afectiva.

### III.4 EL VALOR DE LA SIMPATIA Y SU VINCULACION CON EL AMOR

Todo acto que realiza la persona humana que tiene un auténtico simpatizar mantiene un valor ético positivo.

La forma de medir este valor ético son:

- 1.- El nivel del sentimiento que puede ser de simpatía espiritual, — psíquica, vital o sensible.
- 2.- La diferencia entre el compadecer del primer tipo y el mero padecer con alguien.
- 3.- A la diferencia existente entre que el simpatizar se dirija al — central sentirse y autoevaluarse de la personalidad.
- 4.- El valor total de un acto de simpatía se rige por el valor de los hechos por los que se produce el ajeno padecer y alegrarse. Esto — quiere decir que es preferible el simpatizar con alegría y padecimiento para ayudar al prójimo.

En esta parte de su obra inicia su trabajo, haciendo una comparación - entre la ética inglesa moderna y la ética griega y cristiana.

La primera ha hecho el intento de reducir el amor y el odio a la simpatía. Por lo general es dar primacía a la compasión en lugar del amor - que va hacer llamado como querer bien. "Este concepto tan cambiante, - del querer bien, que en efecto está fundado frecuentemente en la compasión forma una pseudo-transición, por decirlo así, el amor, como el querer mal al odio. Ahora bien, el querer bien no es, en absoluto, amor. Primeramente el dirigirse al bien, no es para el amor, en modo alguno esencial y necesario" (22). Ya que el amor se dirige íntegramente a valores de persona positivos, y al "bien" sólo en tanto se convierte en el portador de un valor de persona. Amamos cosas respecto a las cuales no tienen ningún sentido por ejemplo un perro o la belleza.

Scheler ante esta situación de querer subordinar el amor y el odio a - la simpatía va ha decir que el amor se dirige íntegramente a los valores de las personas, en cambio el bien solamente es portador de un valor.

Se puede amar o mejor dicho querer bien a determinados valores como, - el conocimiento, la libertad, la belleza, y este concepto de amor no - lo podemos aceptar, ya que el verdadero amor a los hombres no consiste en el querer bien sino en el querer el bien y este bien hacer es definitivamente una consecuencia del amor.

Por otro lado el querer el bien no es lo mismo que a quererle bien --- hacia una persona, ya que en el quererle bien excluye ligeramente el amor.

En el acto del amor es un movimiento hacia un valor positivo sin embargo la existencia o inexistencia de este valor es para el amor indiferente mientras se trate de su esencia.

El amor no tiene otro sentido más que el de proporcionar la satisfacción de sentir la felicidad al llevar a cabo un acto de amor.

¿Pero cuál es la relación efectiva entre la simpatía, el amor y el odio?

Ante esta pregunta Scheler va argumentar los siguientes puntos :

- 1.- El amor en si está referido a un valor y no en el simpatizar.
- 2.- El amor a sí mismo es en oposición al egotismo por lo tanto no puede simpatizar con ella misma.
- 3.- El amor no es un sentir o sea una fusión, sino un acto y un movimiento y este movimiento parte del yo más profundo hacia el prójimo.
- 4.- El amor puede darse como invitación por parte del objeto por lo que en el sentir esto es imposible.

En la simpatía sólo puede existir a través de seres simpatizantes, en cambio el amor se encuentra libre de esa limitación.

Por lo tanto el simpatizar está fundado en el amor. Cuando se simpatiza con alguien y no existe el amor como fundamento de la simpatía llega un momento en que esta se termina.

Pero no podemos excluir la posibilidad de poder simpatizar con alguien a quien no amamos, pero no podemos dejar de simpatizar con alguien a quien amamos, por lo tanto: "El acto del amor es lo que determina radicalmente con su propio radio la esfera en que es posible la simpatía"- (23).

Lo único que hace posible la compasión es el amor ya que sin el amor - la compasión se hace vergonsoza: "Todo exteriorizar compasión sin amor a una persona es sentido como algo brutal incluso por la propia persona compasiva cuando tiene una sensibilidad fina" (24).

El amor no puede ser dirigido a la compasión misma sino a los valores de la persona y este querer el bien a la persona es lo que llena nuestro corazón de amor y se identifica con el corazón del otro. Y es este amor y el querer el bien lo que nos hace feliz.

## **CAPITULO IV**

### **EL AMOR Y EL ODIIO**

## EL AMOR Y EL ODIO

### IV.1.1. RELACION ENTRE EL AMOR Y EL ODIO

Vamos a iniciar el estudio de dos aspectos fundamentales en la filosofía de Scheler enfocados en su aspecto ético, y son el amor y el odio.

En los temas vistos con anterioridad, hemos dicho que es imposible tratar de reducir el amor y el odio a la simpatía y menos aún reducirlos a un puro sentimiento.

Pero, ¿Qué es lo que realmente amamos u odiamos?, ¿Es posible que el amor y el odio permanezcan en un nivel o cambien respecto a nuestros estados afectivos?

Frente a estas interrogantes Scheler hace los siguientes comentarios:

"Lo Único que en este punto cabe decir, es que el objeto amado es una fuente más rica tanto de posibles alegrías como de pesares posibles"--  
(1).

Para poder analizar esto, hay que tener en cuenta una serie de hechos que entran en relación del funcionamiento del amor y el odio pero como causas y no como efectos de los estados afectivos de la persona. Lo amado es entonces fuente de alegrías y pesares con el carácter de posibilidades.

Para Scheler el amor y el odio no son estados afectivos del sentimien-

to porque el sentir tiene su valor positivo propio y por lo tanto, la naturaleza propia del amor y el odio, tienen fundamentos muy primitivos, por lo tanto no es posible reducirlos a la esfera de los sentimientos. El amor y el odio son modos absolutamente primitivos e inmediatos de comportarse emocionalmente con el contenido mismo del valor, de suerte que ni siquiera se da fenomenológicamente una función de percepción del valor. Nada atestigua tanto este hecho como en el momento en que vemos caer a toda clase de personas cuando se les hace la petición de que razonen su amor o su odio y buscan un razonamiento a posteriori. El amor y el odio se dirigen por necesidad a un núcleo individual de las clases.

Esta problemática hasta aquí planteada va a ser el origen del conocimiento moral que Scheler lo identifica con el preferir y el posponer. Este punto se desarrollará más a fondo en el formalismo de la ética. Por lo pronto nos vamos a limitar a hacer resaltar, que el preferir y el posponer pertenecen a la esfera del conocimiento del valor, pero no de un acto cognoscitivo. Max Scheler escribió:

"Amor y odio representan una peculiar manera de comportarse ante los objetos de valor, que con seguridad, no es una mera función del conocimiento"(2). Sobre este punto, Scheler, nos da a entender que el amor y el odio pueden servir de fundamento al conocimiento del valor, pero no hay que confundirlos con un conocimiento puro, ya que para el autor no es posible amar un valor sino se ama siempre en algo valioso. Tanto el amor como el odio, se dirigen necesariamente a un núcleo individual



de los objetos o a un núcleo de valor: "Todas las propiedades, actividades y obras del objeto amado reciben su pleno valor tan solo del objeto o del sujeto que los lleva a cabo" (3).

Para valorar el amor y el odio, es necesario una sensibilidad espiritual y no una visión racional, que no lleva a una profundización valiosa, ya que en el amor y el odio existe una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la razón.

Es importante hacer notar que para Scheler, el amor y el odio son actos diferentes de todos los demás actos, es decir que no llegan hacer lo que son, ya sea en relación a sujetos o en relación a objetos.

El amor y el odio no pueden ser formas de comportamiento social como las funciones de la simpatía vistas anteriormente. Para Scheler el amor y el odio no son actos esencialmente altruistas, ya que el amor como el odio son actos que van orientados esencialmente a los valores y a los objetos. El altruismo es una actitud de la persona hacia otros en donde el sujeto se desprende absolutamente de todo y tiene una proyección social, pero nunca una actitud amorosa.

Esta manifestación del amor puede darse de dos aspectos:

#### IV.1.2. AMOR A LA COMUNIDAD Y EL AMOR AL INDIVIDUO

Exactamente en la misma escasa medida en que la dirección hacia el otro es una característica esencial del amor, exactamente en la misma

dirección lo es la dirección hacia la comunidad. Hay un amor a la comunidad, en el doble sentido de un amor al conjunto de la comunidad y de un amor a cada individuo.

En estos dos puntos hay que ver que la comunidad como el individuo --- son tomados como objetos valiosos.

El amor o el odio por lo tanto pueden ser, amor a sí mismo u odio a sí mismo, o amor al extraño y odio al extraño. Para Scheler el egotismo no consiste en el amor así mismo, sino que es la actitud de un sujeto que no toma en consideración los valores de los otros. Escribió el filósofo Alemán: "El egotismo no es un conducirse como si estuviéramos solos en el mundo, por el contrario supone al individuo como miembro de la - sociedad y justamente el egoísta está poseído por completo de su yo social, que le encubre su íntimo yo individual "(4).

Los actos del amor y el odio se pueden intuir pero nunca son defini---bles, el amor y el odio son movimientos opuestos. En el amor se da un movimiento que va del valor más bajo al más alto, por otro lado, en el odio, es buscar la anulación de la posible existencia del valor más alto, sin embargo en el odio no podemos hablar de un cerrarse absoluto en relación al valor en general sino que busca el valor más bajo. Pero el hombre ante el valor bajo o el valor alto se enfrenta a la pre---ferencia, y no a la comparación que no es lo mismo. Para Scheler el --preferir no es elegir al azar sino implica un conocimiento pero sobre---todo un tipo de conocimiento emocional: "El elegir se refiere siempre-

exclusivamente a la voluntad de hacer, y nunca a objetos en cuanto tales" (5).

Al hablar Scheler de elegir, esto implica para él un conocimiento de los valores, por lo tanto en el amor y el odio lo importante es saber elegir los valores que se nos aparecen. En el amor se nos aparece o se nos enfrenta el valor positivo de las cosas que amamos. El amor es un movimiento que se dirige al ser más alto del valor, ya que el amor es creador y por el contrario el odio es aniquilador de los valores más altos.

El amor y el odio, son actos que se dirigen a valores objetivos, pero el único ser en el cosmos capaz de amar y de odiar es el ser humano.-- En el ser humano se da el valor del amor y el odio. "Solo el hombre es el objeto originario del amor del hombre y de todos los demás objetos" (6). El valor más general dentro del universo y al que se refiere o se relaciona el amor es el hombre, ya que la vida humana es la única que conoce el valor del amor o del odio.

El amor, es el movimiento que va del valor más bajo al valor más alto y ellos se dan independientemente uno del otro, pero es importante analizar de que manera se da el amor y el odio como valores en los objetos.

El valor del amor es aquella actitud en que buscamos siempre nuevas y más altos valores en nuestro objeto y para lograr esto Scheler propone

lo siguiente:

- 1.- Una actitud pedagógica, que hace desaparecer al punto y necesariamente el valor actual.
- 2.- Una distinción entre lo que la correspondiente persona ya es y lo que todavía no es y precisamente se limita a deber llegar a ser.

Este último punto es el hacer la distinción en lo que Scheler llama:-- "Hecho empírico del valor" e "imagen ideal del valor". Y este es el -- punto más difícil, de toda la cuestión lo que tiene lugar no es el poner un objetivo en una tendencia o el poner un fin en una volición, apuntando al valor más alto y a su realización; sino que el amor más al to debe brotar del objeto amado, sin tendencia por parte del amante, - pero si el amante se ciega ante el objeto amado va a traer como consecuencia, limitar al amor, ya que no puede ver este crecimiento y lo importante es abrir los ojos a este movimiento del amor, que busca nuevos valores en el objeto amado. El amante que ama realmente al objeto-amado lo acepta con todo y sus faltas.

Pero, ¿Qué pasaría si al buscar los valores más alto no los pudiese-- mos encontrar? Scheler contesta a esta pregunta, diciendo que se daría en el hombre una desilusión y por lo tanto cesaría la búsqueda.

Otra interpretación acerca del amor y que se puede catalogar como ---- errónea, es creer que el valor más alto -el amor- se adquiere a través de la educación, esto implica que el amor modifica al objeto amado y -

que en el objeto no se da el amor sin que el sujeto amante mediante la educación va conociendo el amor. Sin embargo, la ley esencial del amor es que amemos el objeto como es, con los valores que tienen, sin poner condiciones de ningún tipo.

Otra de las posturas erróneas sobre la interpretación del amor es pensar que el amor crea los valores más altos y se da un movimiento hacia el valor más alto, "y esto significa que el amante introduce valores - suyos en lo amado, es decir, lo provee con valores más o menos imaginarios que no posee efectivamente" (7). Esto sería una ilusión y naturalmente, existen tales ilusiones, pero seguramente que no están condicionadas por el amor al objeto; sino que están causadas exactamente, por el no poder deshacerse de la inclinación a las propias ideas, sentimientos, intereses. La frecuentemente aducida inclinación del amante - (especialmente en el caso del amor sexual) a sobreestimar, a realizar, a idealizar, etc., el objeto del amor no existe en absoluto en todos - los casos. Sólo en el amor o en el ver a través de él brota pura e íntegramente la esencia de una individualidad. Si el amor desaparece, - surge al momento en lugar del individuo la persona social.

El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que parta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar.

Odio es el movimiento opuesto, si se trata a sí propio o a un extraño,

queda indeciso aquí, como todas las demás diferenciaciones posibles.

#### IV.1.3. LOS VALORES FUNDAMENTALES DEL VALOR Y EL AMOR Y EL BIEN

Como lo vimos en el capítulo anterior, el amor en general se dirige a los objetos pero siempre en el plano del valor. Pero algo importante-- de diferenciar, es que no todo tipo de valores a los cuales se dirige el amor, tiene una categoría moral, por ejemplo: El amor a lo bello -- o al conocimiento no son moralmente valiosos, pero por otro lado el -- amor al bien sí lo es, y de este punto parte Scheler para desarrollar este problema ¿hay amor al bien mismo?. Este planteamiento no podemos aceptarlo porque para el autor el amor al bien no tiene sentido, o sea amar aquellas personas que hacen el bien no nos lleva a algo positivo, para él es más importante "amar a todos en la medida en que sean portadores de los valores"(8) y este argumento es de gran importancia por -- la simple razón de que el ser bueno moralmente de una persona, se mide por el grado del amor que tiene.

En la realización del acto de amor es donde surge el verdadero amante-- del valor bueno pero en el sentido primitivo del amor al bien por ejemplo: la suprema forma de amar a Dios, no es el amor a Dios como el todo bondad, sino la ejecución de su amor al mundo y así mismo.

Por lo tanto sólo hay una manera fundamental de conducirse moralmente, y que se reduce a imitar y compartir el amor, ya que todo amor genera un amor recíproco y esto trae como consecuencia que aparezca un nuevo-- bien moral, ya que aún el amor recíproco, es en cuanto amor, portador--

del valor moralmente bueno, y de aquí Scheler elabora un principio --- que lo llama "principio de la solidaridad de todos los entes morales". Este principio dice que todos son corresponsables de lo que valen moralmente todos; que todos salen por uno y uno por todos, en cuanto se trata de la responsabilidad total ante la idea del ente moralmente perfecto; que, así pues, todos son coreos de las culpas de los demás --- y todos tienen originalmente parte en los valores morales positivos de todos los demás.

El principio es ante todo una consecuencia de que no haya un amor al bien: de que, por tanto, la existencia de un malo esté siempre presente también, sea empíricamente demostrable o no, en la culpable falta de amor de todos. Pues como el amor determina un amor recíproco en --- cuanto es visto, lo que con arreglo a las leyes de la posible comprensión de otros es esencialmente posible siempre sin necesidad de poner previamente la particular realidad corporal de los seres y de su acción causal mutua, toda existencia de un malo está necesariamente condicionada también por la falta de amor recíproco, pero ésta lo está -- por una falta de amor primitivo. Estas proposiciones son totalmente -- independientes de los efectivos contactos empíricos de los hombres entre sí; son también independientes de quien tenga en concreto esta culpa y quien no; de quien tenga los méritos morales y quién no. Son también independientes del hombre como ser vivo, terrestre y contingente. Hay, pues, una culpa moral total y un análogo mérito total de la real comunidad moral de las personas en cuanto tal, que nunca es meramente la suma de los valores morales de los seres individuales.

Pero si el amor al bien no es el amor moral ¿qué es lo que delimita -- este amor moral? Pues con seguridad que no es todo amor en general un acto moralmente valioso, aun cuando siempre sea un acto de valor positivo; por ejemplo, el amor a lo bello, al conocimiento, a la naturaleza, al arte, a todos los valores de las cosas. Estos actos no son inmediatamente, a buen seguro, portadores de valores morales, aún cuando pueda ser valores de actos espirituales.

#### IV.1.4.EL AMOR Y LA PERSONA

Existen ciertos tipos de valores, que van a estar en íntima relación-- con su portador que es la persona, ya que sólo a ella le interesa y es tos pueden ser los valores de la virtud.

Sin embargo hay o existe el valor de la persona como ella misma, como única portadora de los valores virtuosos. "El amor al valor de la persona, es decir, a la persona en cuanto realidad a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto"(9).

El amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona por tener ciertas cualidades y ejercite determinadas actividades, por el contrario el amor es porque es una persona individual. -- Por lo tanto la persona individual sólo se nos es dada por el acto del amor, el amor es la manera más personal de comportarse. La persona es la sustancia unificadora de todos los actos que realiza un ser, la persona no puede ser vista como objeto, ni mucho menos como una cosa.



Para Max Scheler, la persona sólo puede ser dada cuando realiza conjuntamente actos de conocimiento en el comprender y el vivir mismo desde el punto de vista moral.

Todos los valores que se dan a nivel físico se pueden dar objetivamente, pero no el valor de la persona, ya que siempre que obtivisamos — en algún modo a un ser humano, se nos desaparece como persona y podrá ser cualquier otro objeto menos persona.

Sin embargo, podemos amar objetivamente los valores no morales de una persona, por ejemplo: su valor de inteligencia o de talento artístico, ya que en un momento dado podemos experimentar o vivir lo mismo y se — tiene la capacidad de objetivarlos pero nunca podremos aprehender su — puro valor moral ya que este es portado por el acto de su amor. Este — valor moral de la persona solo se nos es dado por el propio acto de — amor a la persona y podemos en un momento dado amar más al ser humano que a uno mismo, por ejemplo "muchos que se odian así mismos son amados" (10). Pero hay casos en que el odio así mismo de un ser humano se derrumba por la palabra de alguien que lo ama y es al mismo tiempo ama do por el amor recíproco.

Lo que se ha presentado hasta aquí como actos de amor y del odio, son tan solo esencias de actos, sin embargo podemos caracterizarlos si — guiendo un planteamiento en tres direcciones que son desde el punto — de vista de las formas, de las especies, y de los modos del amor y del odio.

Para hacer el análisis de estos puntos vamos a partir de una fundamental división de los actos que son:

- a) Actos vitales o del cuerpo
- b) Actos psíquicos puros o del yo
- c) Actos espirituales o de la persona.

Por otro lado, el amor se nos presenta bajo tres formas existenciales o mejor dicho de existencia:

- a) El amor espiritual de la persona
- b) El amor psíquico del individual yo
- c) El amor vital o pasión.

Los actos vitales, psíquicos y espirituales son experimentados de diversas maneras por el sujeto y se encuentran unidos en el cuerpo, el yo y la persona y a su vez se encuentran relacionados a ciertos valores, los actos vitales a los valores de lo noble y lo vulgar. Los actos psíquicos a los valores del conocimiento y de lo bello; los actos espirituales a los valores de lo santo y lo sagrado y lo profano. Estos tres valores relacionados con el amor quedan de la siguiente manera: - "El amor santo es el amor de las personas, el amor psíquico, es el amor del yo con cualquier valor cultural, el amor vital, es el amor a lo noble" (11).

Todos aquellos objetos que lleven en sí el valor de agradable no pueden haber amor hacia ellos, ya que las cosas agradables no son susceptibles de ninguna valoración moral, en base a esto Scheler no elabora ningún amor sensible. Sin embargo, lo sensible es entendido como una -

especie de amor que va acompañado por sentimientos sensibles y sensaciones. Una conducta puramente sensible con un ser humano es una conducta absolutamente carente de amor y es por lo tanto fría y se convierte en una conducta de servicio y de uso.

Esta conducta desde un punto de vista ético está plenamente justificada frente a objetos que no llevan en sí otros valores que los valores de lo agradable. Pero si por el contrario, esa conducta es manifestada frente a objetos que llevan otros valores más altos que lo agradable--sensiblemente por muy insignificante que sea, este valor vital no se podrá usar porque sería una conducta utilitarista por ejemplo: frente a una planta o un animal no es posible usar este tipo de conductas.

La profunda distinción entre estas tres formas de amor se expresan de una manera muy clara en una serie de hechos.

En primer término, en el hecho de que la misma persona, en los tres --grados de su existencia y de sus valores puede ser objeto del amor y --del odio simultáneamente. Por otra parte, es posible que en medio del odio más profundo se guarde el amor a la salvación del otro.

El término amor para Max Scheler puede ser usado en tres formas diferentes:

A) El amor que se menciona ya sea en el Evangelio o en los seres monea de Buda, concretamente en el cristianismo en el mandamiento de "ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a tí mismo".

B) Otro aspecto es en el que se busca la expresión del amor hacia ---- otro, el amor de un amigo, el amor conyugal, amor paternal y fraternal y todas aquellas situaciones en donde se da el amor a los demás individuos.

C) Finalmente, el término amor es utilizado para designar la pasión entre el varón y la mujer.

De estas tres formas de amor se puede distinguir diferentes especies - de amor por ejemplo: El amor al hijo, el amor al terruño, el amor a la patria, el amor sexual, estos tipos de amor son diferentes formas de - pensar, vivir y valorar el amor.

Max Scheler escribió: "Las especies de amor se denuncian, pues, como - genuinas especies que pueden estar presentes en movimiento de ánimo, - sin que este dado en imagen alguno el objeto a quien se dirigen" (12).

Un ejemplo claro de una genuina especie de amor para Scheler es el --- amor materno, este movimiento de amor, no está ligada en ningún momento a la experiencia de los hijos ya que este amor brota en la mujer -- aunque nunca hubiera visto algún niño o nunca hubiera tenido hijos. -- Por otro lado el amor del varón hacia los hijos no es igual en ningún momento al amor materno, ya que el amor del padre a los hijos es una - especie de amor que está condicionado por el aspecto físico que no --- tiene comparación en la actitud materna. En la mujer existe una forma impulsiva que tiende a la reproducción, mientras que en el varón tal - tendencia sólo tiene carácter de deseo o de fundamento en la razón.

Finalmente en este capítulo de las especies de amor distinguiremos modos del amor que se manifiestan con ciertas combinaciones de actos de amor en el campo social. Por ejemplo: bondad, benevolencia, afeción, favor, aprecio, y amabilidad, pero esto no es conocer sino una actividad humana.

Por otro lado, la ternura, afabilidad, amistad, apego, intimidad, gratitud, razonamiento, piedad etc. "son representaciones de fenómenos, que no pertenecen al fondo básico de la naturaleza humana, sino que -- tan sólo existen en una cierta etapa histórica de la cultura (13).

En conclusión, Scheler distingue los modos de las meras combinaciones de sentimientos en que el odio y el amor sólo representan un elemento sin dar al todo su carácter fundamental. Así por ejemplo, la lealtad y la humildad para el amor, la envidia y la rivalidad para el odio.

#### IV.1.5. EL YO AJENO

Los problemas axiológicos de la relación entre el individuo y la comunidad implica necesariamente una solución, tanto en el aspecto óptico-metafísico como en el gnoseológico.

Lo importante es analizar lo que el hombre pueda ser para el mismo hombre, o lo que pueda llegar un día a ser, o lo que no, sea en el amor o en el odio, en el unirse y el entenderse, lo que el hombre pueda comprender, la forma en que el hombre pueda comprender la forma en que el hombre ordena las relaciones ópticas y cognoscitivas del hombre con -

el hombre.

Scheler, para resolver el punto del hombre con el hombre va a distinguir varias cuestiones.

- 1.- ¿Qué relación esencial existe entre el yo y la comunidad en general?
- 2.- ¿Cuál es la razón para que un sujeto ponga bajo un juicio de realidad, la existencia de determinada comunidad en general o la existencia de un yo ajeno?
- 3.- ¿El problema del origen de la conciencia de la comunidad y del prójimo en general?

Entendiendo por origen, el conocimiento del mundo psíquico del momento en que vivimos, al igual que el conocimiento de otros grupos humanos sociales.

Pueden haber personas ajenas de una manera psíquica a una comunidad, pero ante estas personas, se supone que hay un saber sobre la existencia de personas extrañas al seno de la sociedad ya que "la horda o la masa los acogemos inconscientemente en nosotros a través de una genuina unificación afectiva" (14) que se dan en fases muy tempranas de la infancia.

Existen diferencias de profundidad del sujeto extraño a una comunidad para poder penetrar, estas diferencias radican a las formas de los gru

pos, por ejemplo: saludos, ciertas conductas de relación, costumbres o tradiciones familiares religiosas, sociales y de razas. Y ún en estos grupos existen relaciones sujetas a leyes.

El siguiente problema es analizar como el hombre, ha tenido su origen y desarrollo y como los seres humanos concretos son producto de mundos concretos: "la persona no es un objeto, la persona es tan solo una ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular" (15).

Estos actos son los que hacen comprender al prójimo, la comprensión -- no es solamente una actitud hacia el prójimo, sino que originariamente es un acto comprensión, la comprensión del prójimo es sólo aquella comprensión que tiene por supuesto el percibir, aquello que es libre y espontáneamente: "comprender es, tanto como comprensión de actos, cuanto comprensión de un sentido objetivo, la forma fundamental de la participación de un ser de la índole del espíritu en la esencia de otro -- espíritu, forma distinta de todo percibir y en modo alguno fundada a su vez en la percepción"(16).

La comprensión no se puede limitar al prójimo, ya que para darse esto, es necesario que primero exista la autocomprensión y la comprensión -- abarca tanto los actos como la participación fundamental de la participación de un ser.

Ante todo esto la psicología empírica no puede abarcar profundamente --

el problema de la comprensión.

Una teoría completa sobre el conocimiento de la comunidad y del yo ajeno no tendría que encerrar también la metafísica. Scheler va a tomar para analizar este problema la unidad de la lógica, la crítica y la metafísica, pero esto metodológicamente es posible y necesario pero realmente en la práctica es imposible de llevar a cabo. Porque no es posible de conocer las relaciones de acción de alma sobre alma (alma espiritual y vital).

Scheler sostiene que la única solución concluyente de este prójimo es a través de la metafísica del saber del prójimo. Y esta metafísica para Max Scheler es:

- 1.- El conocimiento ideológico entre la relación esencial entre el yo y la comunidad en general.
- 2.- La exacta indignación de la situación de hecho dentro de la idea natural del mundo. Es decir el conocimiento directo de la realidad social donde se realiza el hecho.

Después de estos dos puntos, la cuestión inmediata es el conocimiento del origen del saber del yo ajeno y a esta cuestión sigue la fundamentación en derecho de este saber en el caso del conocimiento empírico a través de una crítica del conocimiento. Únicamente analizadas ambas cosas se puede oír a la psicología comprensiva y de observación.



El último problema del individuo y la comunidad o del yo y los otros, como sujetos psíquicos es finalmente y sobre todo fundamentalmente --- un problema del valor, que puede ser tanto ético como jurídico. Sche---ller para reforzar este aspecto reforma los postulados de dos importan---tes filósofos (17).

Han existido una serie de filósofos que han intentado justificar, parti---endo únicamente de este aspecto la existencia de sujetos personales---extraños y que consideran cualquier otra manera de poner la existencia de los mismos de una forma exclusivista como derivada del objeto de la idea de un "ser responsable". En la forma más exclusiva pero también---nás clara y más rigurosa, ataco ya .

J. T. Fichte el cual argumenta: "Partiendo de una primitiva conciencia del deber o de una pura conciencia de lo que debe ser, en cuanto nú---cleo y esencia del yo puro, hay que exigir la forzosa existencia de ---sujetos extraños con el carácter del yo para los cuales yo pueda te---ner deberes" (18).

Para Münsterberg tampoco legitima la existencia en personas extrañas, ni en un razonamiento (Kant el deber) ni en una percepción o proyec---ción afectiva e imitación, sino en un acto de reconocimiento y consi---deración de la persona extraña como punto de partida de los actos li---bres.

Otra forma de ver la ética del yo ajeno es la A. Riehl, que trata de -

comprender por la simpatía la convicción de la existencia del yo ajeno

De una manera similar H. Cohen, trata de derivar la existencia de las personas en general del reconocimiento de un ser humano (como objeto - natural), como pública persona jurídica, hasta el punto de que una persona tendrá que valer como no existente mientras no esté reconocida como específica persona humana.

Estas teorías tanto éticas como jurídicas se deben rechazar.

Para Scheler "la existencia de la persona precede necesariamente a su valor, es simultánea con su esencia " (19). Por lo tanto lo fundamental es la existencia de la persona y no los actos del reconocimiento - del deber ya que todo acto de reconocimiento y consideración sin fundamento en la persona, todo quedaría completamente vacío, porque el valor de la persona se da dentro y en una comunidad.

#### IV.1.6.LA EVIDENCIA DEL TU EN GENERAL

En este punto, Scheler inicia su trabajo haciendo distintas dos cuestiones:

- a) Saber de la esencia de la comunidad.
- b) La existencia de un tú en general (20).

El saber de la existencia contingente de un miembro de la comunidad o de una determinada comunidad histórica. Scheler al hacer ambas distinciones se encuentra plenamente satisfecho al ver la certeza primitiva del tú incluyendo una conexión esencial entre la certeza que el yo tie

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

ne de sí mismo y la que tiene del tú. La existencia del tú en general y de su pertenencia a una comunidad es producto de una intuición precisa, por muy solo que se encuentre el sujeto. La idea del tú y de la comunidad no son algo innato sino que es producto de una reflexión.

"El mundo del tú o el mundo de la comunidad es una esfera esencial del ser" (21).

Esta evidencia del prójimo ya sea de una manera personal o a través de toda una comunidad alcanza su pleno desarrollo en la percepción del prójimo.

Scheler parte haciendo ver que los problemas han sido causados por haber admitido que a cada cual le es dado ante todo, el yo propio y sus vivencias. Pero la cuestión es:

- 1.- ¿Cómo puede distinguirse las vivencias propias de otras personas?
- 2.- ¿Cómo adquiere la parte que se refiere a otras el derecho de dar a conocer fácticamente la existencia de otras?

Para resolver estos problemas se han utilizado los razonamientos analógicos, que conducen al resultado de la percepción de movimientos iguales a los nuestros y a las actividades de nuestro yo individual --- tiene similitud en la actividad del prójimo.

Pero ninguna de ambas teorías logra dar una explicación satisfactoria

ya que a través de un razonamiento analógico no se puede admitir la -- existencia de la animación en general. Por otro lado se puede aceptar-- un cierto grado de animación inclusive en aquellos animales cuyos movi-- mientos expresivos en nada se parecen a los nuestros, pero el razona-- miento por analogía, aunque llenara totalmente los requisitos para com-- probar la animación no conducirá a ningún caso al contenido de la supo-- sición que se está analizando.

Ya que sólo se podría aceptar el razonamiento por analogía, sólo cuando dijera que si existen movimientos expresivos iguales a los que yo -- llevo a cabo, existe allí mi yo, pero no implica un yo ajeno y distin-- to.

Por lo tanto esto último implica que existen otros individuos psiqui-- cos que en cuanto tal son distintos de mi yo, "el razonamiento analó-- gico sólo sería aceptable en la medida que estos fueran iguales a mi -- yo; pero no la existencia de individuos psíquicos extraños" (22).

Toda vivencia pertenece a un yo y siempre que se da una vivencia, se -- da juntamente un yo y este yo es por necesidad esencial un yo indivi-- dual y en cada vivencia aunque sea personal o individual es propia de-- cada uno. Toda vivencia es un juicio propio y una emoción propia.

Por otro lado, para Scheler, la percepción de la vida psíquica es posi-- ble (intuición interna) . La intuición interna es una serie de actos-- en la que podamos llevar a cabo los actos que corresponden a nosotros--

mismos y a otros.

Es necesario ciertas condiciones para que por medio de la intuición interna se me presentan vivencias ajenas, estas vivencias son:

a) A todo acto de posible percepción interna es inherente un acto de posible percepción externa.

b) El acto de la percepción externa es inherente de hecho también una base sensible externa.

Para Scheler es una falta fundamental de las teorías que quieren derivar de razonamientos o procesos de proyección afectiva el conocimiento de los yo ajenos.

Nunca podremos experimentar la misma sensación de placer o dolor sensible, estos estados que son personales sólo pueden ser similares pero -- jamás serán idénticos.

Tratar de aceptar la percepción como un complejo de sensaciones y derivadas de ellas, o como un simple juicio inmediato del yo ajeno, o la necesidad de que lleguen a mi cuerpo estímulos físicos, químicos que -- pertenecen del cuerpo ajeno o de concientes fenómenos sensoriales como estímulos que espero que todo esto, no se imagine poder percibir el cuerpo ajeno.

Siempre y en todas partes se nos dan estructuras totales para captar -- el yo ajeno.

## **CAPITULO V**

### **ASPECTOS ETICOS**

## VII. LA ETICA FORMAL

La ética formal se fundamenta en lo apriori con una certeza independiente, esta forma ética fundamenta los valores de lo bueno y lo malo, o sea los valores, esta ética puede fundamentar y afianzar la autonomía de la persona en la libertad moral y en la dignidad de ella misma y nunca al servicio de las cosas o bienes.

La ética formal fundamenta una ley independiente de todo egoísmo humano y de toda naturaleza humana.

En oposición a este planteamiento de Max Scheler, nos encontramos con una ética kantiana de bienes y de fines, y trata de comparar los bienes con los valores y opina que los valores deben de ser considerados como abstracción de los bienes.

Los bienes son por esencia valores o cosas valiosas, y todo bien al ser modificado, trae como consecuencia un cambio de sentido en lo bueno y en lo malo y si aniquilamos este mundo de bienes automáticamente con el mundo de los valores morales cayendo en un relativismo ético. - Lo mismo puede decirse de toda ética que quiere establecer en un fin - ya sea en un fin del mundo, de la humanidad o un fin último, la moralidad relacionada a este fin.

Para Scheler "La ética debe rechazar las expresiones de buenos fines y malos fines" (1) ya que en Scheler los fines como tales nunca son buenos o malos independientemente de los valores. O sea no es tanto el --

mundo peculiar de realizar un fin sino la forma de proponer ese fin.

Todo hombre tiene la capacidad para conocer el valor sin embargo, los valores están indudablemente unidos a nuestro estado de ánimo.

Existen diferentes formas de aprehender el valor por ejemplo:

El valor que tienen los sentidos para captar lo agradable o desagradable en los alimentos o la captación de los valores estéticos, estos -- valores como por ejemplo, lo bello, encantador, atractivo, cada uno -- de estos valores tienen un contenido cuantitativo.

"Los valores que pertenecen a la esfera ética como, lo distinguido, -- vulgar, valeroso, cobarde, culpable, bueno o malo, no nos dan ellos -- mismos la esencia del valor"(2) porque los valores forman una esfera -- de objetos con conexiones y relaciones especiales, unos son más altos o más bajos que otros, tienen un orden jerárquico apriori, independien- temente de los bienes en que aparecen.

Confundiendo los depositarios del bien y del mal: La sentencia de ---- Cristo: "Nadie es bueno, sino sólo Dios, parece tener el sentido de -- corroborar ese hecho frente a los buenos y los justos" (3).

Sin embargo Cristo no quiere decir que nadie tiene la posibilidad de -- ser bueno, sino que quiera decirnos que lo bueno no es una propiedad-- definible conceptualmente en el hombre, como parecen creer los que --- pretenden discriminar los buenos de los malos.



De lo anterior podemos deducir que hay auténticas y verdaderas cualidades del valor, que representan un dominio propio de los objetos que -- tienen sus particulares relaciones o conexiones con el valor ya sean -- más altas o más bajas y con un orden y jerarquía independiente de la -- existencia de un mundo de bienes y de fines, que a través de la historia va teniendo modificaciones.

Pero lo que se ha tratado de demostrar es únicamente que los valores -- no son propiedades de las cosas, pero si, capacidades o disposiciones en las cosas.

Si esta teoría fuera exacta la experiencia de los valores debería depender de los resultados de dichas capacidades y disposiciones, y por lo tanto estos niveles de bajo y alto deben derivarse de estos dos aspectos. Por lo tanto Kant tendría razón al afirmar que toda ética material debe ser forzosamente empírica e inductiva ya que todos los juicios sobre valores dependerían de los efectos de las cosas, de estas -- dos fuerzas o disposiciones.

Sin embargo Scheler sostiene que esta teoría es totalmente falsa para los valores, porque: ¿en donde pueden residir esas fuerzas, capacidades y disposiciones?: "si en los valores se dan efectos de ciertas fuerzas naturales que ejercen presión ante los seres, los valores ya -- no serían esas fuerzas sino efectos" (4).

Lo mismo sucede con las capacidades y disposiciones. Para Scheler los

valores son fenómenos que se sienten claramente y no incógnitas oscuras que reciben su sentido a través de esos fenómenos: "todos los valores son cualidades materiales que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de alto y bajo"(5).

El matiz valioso de un objeto, es lo primero que se nos da de aquel objeto, es el primer mensajero de su peculiar naturaleza, aunque el objeto es confuso el valor es distinto y claro, en consecuencia, es claro que las cualidades valiosas no varían con las cosas por ejemplo: El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsedad.

Los valores son auténticos objetos ya como fenómenos del valor que se distinguen de los estados del sentimiento, sin embargo es difícil distinguir los bienes de los valores, los aspectos valiosos se hallan siempre condicionados por su naturaleza concreta de bien y por su íntima cimentación de los valores de ese bien.

El bien se comporta respecto de la cualidad del valor, lo mismo que el objeto se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades, con esto Scheler quiere decir que debemos distinguir entre los bienes, es decir los objetos valiosos, y los puros valores que las cosas tienen es decir los valores de las cosas.

Para Scheler, los bienes no están fundados sobre las cosas, o sea que alguien o algo tiene que ser primeramente cosas para ser un bien, sino totalmente lo contrario el bien representa una unidad de cosas.

valiosas que se fundan en un determinado valor.

Es claro la diversidad de las unidades de cosas y de bienes, en los bienes es donde únicamente los valores se dan de una manera real. Analizando desde un punto de vista del origen, los objetos reales no son dados primeramente como puras cosas ni como puros bienes, sino están en relación con el valor. "Pues justamente les es esencial a los bienes que el valor no aparece cimentado únicamente sobre la cosa, sino que ellos mismos se hallan penetrados enteramente del valor"(6).

El mundo que nos rodea, está formado por cosas y por bienes, que deben tener una jerarquía en cuanto al valor, esta jerarquía traza un margen de posibilidad donde los bienes presentes se hallan bajo el dominio de esa jerarquía, pero esa jerarquía dominante es una jerarquía material.

Pero no es una jerarquía absoluta, la jerarquía material es cambiante conforme a la época y al sistema. Por lo tanto, toda doctrina filosófica: "no debe de presuponer los bienes y menos las cosas"(7). El valor es totalmente independiente del mundo de bienes y de cosas y sobre todo de sus cambios.

Los valores no se pueden reducir ni a una forma imperativa del deber, o a una forma legal (derecho) ante estos puntos, Scheler se plantea el problema de la particularidad que poseen los valores de lo bueno y lo malo frente a los demás valores.

Los valores al ser jerarquizados, van a tener una relación con lo --- bueno y lo malo, el valor bueno con un sentido absoluto, es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el acto de la realización de aquel otro valor que es el más alto, en cambio, el - valor malo es el valor que se manifiesta en el acto de realización del valor más bajo. Considerados desde este punto de vista los valores y-- dada la superioridad de un valor en el acto de preferir y la inferiori- dad en el mismo acto de postergar, esto quiere decir que es moralmente bueno el acto realizador de los valores que coincide con el valor que ha sido preferido y será moralmente malo el acto que se opone al valor preferido y se coincide con el valor postergado.

Es importante hacer notar que lo bueno y lo malo no consiste en la --- coincidencia o en la oposición pero son criterios esenciales y forzo-- sos del ser bueno y malo.

El valor de lo bueno para Scheler, es aquel que va vinculado al acto - realizador que ejecuta un valor positivo, a diferencia de los valores- negativos o malos que van vinculados a un acto realizador de un valor negativo, por lo tanto existe una relación con los respectivos valores,- Con estos argumentos, Scheler posibilita una ética material plenamente determinada para cada esfera material de valores de que dispone el conocimiento del ser.

## V.2. AXIOMAS FUNDAMENTALES DE LA ETICA

Esta ética fundamenta Scheler con los siguientes axiomas:

I)

- 1.- La existencia de un valor positivo es, ella misma, un valor positivo.
- 2.- La no existencia de un valor positivo es, ella misma, un valor negativo.
- 3.- La existencia de un valor negativo es, ella misma, un valor negativo.
- 4.- La no existencia de un valor negativo, es ella misma un valor positivo.

II)

- 1.- En la esfera de la voluntad es bueno el valor que va vinculado a la realización de un valor positivo.
- 2.- En la esfera de la voluntad es malo el valor que va vinculado a la realización de un valor negativo.
- 3.- En la esfera de la voluntad es bueno el valor que va vinculado a la realización de un valor más alto.
- 4.- En la esfera de la voluntad es malo el valor que va vinculado a la realización de un valor más bajo.

III)

En ésta esfera el criterio de lo bueno y malo consiste en la coincidencia del valor intentado en la realización, con el valor que ha sido preferido, o, respectivamente en la oposición al valor que ha sido pos

tergado.

El valor de lo bueno se manifiesta cuando se realiza el valor positivo superior en el acto voluntario. Todo lo bueno y lo malo va unido a los actos de realización de preferencias. Pero lo bueno y lo malo no están forzosamente unidas en el acto de elección, por el contrario, ya que esto supondría que la voluntad no puede ser buena o mala sin que tenga lugar la elección. Sin embargo, en el bien más puro, están dados en el acto del querer, que se sitúa tras la preferencia de un modo enteramente inmediato y sin una elección precedente.

Max Scheler, rechaza definitivamente a Kant en su tesis de que lo bueno y lo malo van vinculados primitivamente a los actos voluntarios, para Scheler lo que se puede llamar primitivamente bueno y malo, es decir lo que lleva en sí el valor material de lo bueno y lo malo independientemente y con su autoridad a todo acto es la persona: "de modo que desde el punto de vista de los depositarios, podemos hacer precisa esta definición, bueno y malo son valores de la persona".(8).

Kant considera el acto voluntario como el depositario primitivo de lo bueno y de lo malo, pero esto es debido a que lo bueno y lo malo no los considera valores materiales, y además trata de reducir los valores de lo bueno y lo malo a la legalidad de un acto.

De aquí que, para él, el valor de la persona se define únicamente por el valor de su voluntad, más no por el valor de su persona.

En segundo lugar tampoco son los actos individuales concretos de la -- persona los depositarios de los valores específicamente morales sino -- que las direcciones del poder moral de esa persona, este poder es la -- capacidad de realización de los dóninos del deber ideal, la realiza-- ción, que toma la dirección del poder moral en función de las clases-- últimas de características valiosas que afectadas por los valores mo-- rales se llaman virtudes y vicios.

Para Scheler: "Los actos de una persona son depositarios de lo bueno - y lo malo, que se relacionan con el querer y el obrar"(9).

Existen actos que no son de la voluntad, pero que definitivamente son depositarios de valores morales, por ejemplo: el per onar, el ordenar, el obedecer, el renunciar, etc.

La persona es la única responsable de la realización de sus actos, por que el concepto de bien, no es producto, de una ley práctica precedente, sino más bien esta ley debe servirle de fundamento.

Pero no todo en su ética de Kant es desechable para Scheler, y no dice que Kant en su ética considera los valores de bueno y malo como -- prescripciones de ciertos fines, y es precisamente el análisis de relación que hay entre el concepto de fin y el concepto del valor, lo único que podrá decir o decidir si Kant tiene razón al afirmar que todos los valores materiales existen únicamente por su referencia a la -- voluntad que propone fines.

Cuando se habla de fin, no se refiere a una tendencia dada, ni tampoco es cuestión de fines, siempre que exista una tendencia. Fin es únicamente un contenido cualquiera de la persona, del percibir que se nos da como algo por realizar, y es medio todo aquello que ayuda a la realización de ese fin.

Lo esencial del fin es que el contenido en cuestión pertenece a la esfera de los contenidos representativos sean ideales o intuitivos a diferencia de los valores desprovistos de imagen.

El fin se da como algo para realizar, el fin por realizar no se opone a lo realizado, lo fundamental para el fin es que algo deba ser o que algo no deba de ser.

Al hablar de los fines humanos de la voluntad, la voluntad del hombre es quien intenta realizar eso que se nos da para realizar, es el fin. El cumplimiento de ese hecho que se nos presenta para realizar está en caminado por una tendencia que lleva un valor, es decir, un estar dirigido a un valor determinado.

¿Pero, cómo está dado el valor dentro de la tendencia? Para Scheler el estar dado del valor, no va unido, en todo caso a la tendencia, ni al valor positivo o negativo, porque los valores pueden ser dados y preferidos sin que haya una tendencia.

La tendencia va a tener distintas formas de manifestarse, puede ser --



por su dirección, o sea, por sus componentes valiosos dentro del objeto o por el contrario representativa o significativa cimentados en los componentes valiosos.

Los contenidos representativos de la tendencia son elegidos de entre los contenidos posibles de una conciencia de algo, "estos contenidos representativos, exclusivamente pueden convertirse en depositarios de esa materia de valor" (10).

Frente a todo lo anterior, los fines de la voluntad son contenidos de objetivos, es decir, lo que distingue al fin del mero objetivo dado en la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido objetivo se torna representable en un acto peculiar, que es la conciencia de realizar el fin por medio de la reflexión sobre la tendencia al objeto.

Así pues, lo que se llama fin de la voluntad, supone la representación de un objetivo, ya que nadie puede ser fin sin que fuera antes un objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo : "Los objetivos pueden -- estar dados sin fines, pero nunca los fines pueden estar dados sin objetivos precedentes. No podemos crear de la nada un fin, ni tampoco -- proponerle sin una tendencia hacia algo que le precede"(11).

El fin de nuestra voluntad o de una voluntad en general se convierte -- en objetivo por realizar o sea algo debe ser real, mientras que la -- tendencia puede persistir en el escalón de la conciencia valorante de

su objetivo, la voluntad consciente de su fin es siempre voluntaria de algo determinado por la representación o significación.

Si falta alguno de los dos momentos en el fin de la voluntad y si sólo se da el primero, se dará un simple deseo, y el deseo le falta el momento del deber ser real, en cambio en el querer un fin va fundado por un acto de representar. El querer debe y puede regirse, cuando se ha hecho de un contenido objetivo un fin de valores y no por una ley pura de su realización. Con ello se está condicionando finalmente y no materialmente.

Una ética, que sea ética material de los valores, no supone en modo alguno, la experiencia de representaciones ni tampoco los contenidos representativos de la tendencia que se dirige

Los fines son los que contienen necesariamente tales contenidos representativos. Una ética material de los valores es plenamente independiente de la experiencia de los objetos, por la sencilla razón de que en el querer finalista entra ampliamente un acto de la experiencia objetiva.

El fin de la voluntad se origina en un acto de elección que se apoya sobre los objetivos valiosos.

Scheler refuta a Kant sobre las inclinaciones y los impulsos instintivos, en donde la voluntad como razón práctica deberá introducir confor

me a una ley que le es propia, el orden y a este orden se reduce la idea de lo bueno.

Scheler, rechaza ese principio moral de valor de inclinaciones que --- consiste en que los hombres eligen un fin para proponérselo como un valor conforme ellos desean. Pero esto no es bueno moralmente ya que ni la inclinación, ni la tendencia o la aspiración. El acto voluntario de elegir un valor debe ser hacia el valor más alto.

El valor moral más propio depende, de las materias valiosas que tenga presentes en general, para su elección y de la altura de esas materias en un orden objetivo y de la moral del hombre.

### V.3. CONCEPTOS DE FORMALISMO Y APRIORISMO EN LA ETICA DE SCHELER

Kant, elimina toda ética que este basada en bienes o fines o que se -- quiera basar en resultados sobre la experiencia inductiva, llamase his-- tórica, psicológica o biológico, porque toda experiencia sobre lo bue-- no y lo malo, supone un conocimiento esencial sobre lo bueno y lo ma-- lo.

Por otro lado es posible mediante la intuición probar que los juicios-- humanos fácticos de valor sobre lo bueno y lo malo coinciden con lo -- que es útil o perjudicial y entonces, si se podrá ofrecer una teoría - de la moralidad válida; pero esto no es la tarea de la ética, ya que-- para Scheler la ética no intenta hacer lo que es comprensible como va-- lidez social de lo bueno y lo malo, sino que preocupa de cual es la -- materia del valor de lo bueno y de lo malo y no de juicios y hacia --- donde están dirigidos.

Kant, postula algunas afirmaciones como lo bueno debe ser, indiferen-- temente si uno obra bien o no, o que la ley moral es un factum de la - razón pura, que ha de mostrarse sencillamente sin un apoyo ulterior a-- otra cosa.

En la primera tesis de Scheler, refuta a Kant diciendo que: "jamás po-- drá determinar lo que debe ser, incluso cuando la investigación de a-- quello que debe ser fuera debido de la experiencia inductiva"(12). Es-- decir que el conocimiento de lo que debe ser hubiera sido logrado par-- tiendo de lo que vale como bueno o malo.

En la segunda afirmación. Kant no puede indicarnos de manera alguna, - como los hechos sobre los que debe apoyarse una ética apriorística se distinguen de los hechos de la observación e inducción porque Kant des conoce toda experiencia fenomenológica.

A esta ética se le puede rechazar su apriorismo teórico que constantemente cambia por ejemplo:

La ley moral brota de una autoposición de la ley de la razón o bien, - la persona racional es la legisladora de la ley moral o la ley moral - es la función más íntima de la pura voluntad.

Pero ante estos postulados Scheler propone las siguientes preguntas -- ¿Cómo habría podido Kant indagar hechos de tal índole, si tiene por -- una conexión esencial que sólo una ética formal puede satisfacer la -- justa exigencia de que la ética no ha de ser inductiva?.

Por lo tanto, resulta claro que solamente una ética material podrá seriamente apoyarse en los hechos y resulta la pregunta: ¿hay una ética-material que al mismo tiempo es apriori, en el sentido que sus principios son evidentes y no son comprobables ni refutables para la observación y la inducción?

Para resolver estas preguntas es necesario desarrollar de una manera - clara los conceptos de apriori y formal: "Se llama apriori todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescind

diendo de toda clase de posición de los sujetos que lo piensan y de su real configuración natural"(13). Estas unidades significativas son --- dadas por si mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata.

Por lo tanto se ha de prescindir de toda posición aún también de posiciones reales y morales de apariencias y realidad. Cuando se nos da el contenido de una intuición se le llama fenómeno, pero debemos aclarar que el fenómeno no tiene nada que ver con la apariencia de algo.

Una intuición de tal forma es llamada por Scheler "intuición de esencia o intuición fenomenológica" o también experiencia fenomenológica.

La esencia nos es dada antes de toda experiencia es decir en forma --- apriori y no mediante la experiencia. Lo apriori, no está unido a las proposiciones ni a los actos de juicios que le corresponden. Pero los conceptos que son dados de una forma apriori de la intuición de sen--- cias, cuando se trata de definirlos se cae en un círculo donde no es --- posible demostrar dichas definiciones. Por lo tanto los contenidos a--- priorísticos pueden, únicamente ser mostrados, pero no de una manera --- rigurosa sino que es tan solo una forma de hacerlo ver.

Con relación a la experiencia fenomenológica es aquella que carece --- de símbolos, y precisamente por eso, es capaz de aceptar todos los --- posibles símbolos. La experiencia es intuitiva y no acepta separación de lo mencionado o dado. Mientras lo mencionado o dado y pensado no --- sea completo, no se puede dar la experiencia fenomenológica alguna.

Por lo tanto lo que nos es dado descansa sobre la experiencia.

También lo dado apriori es un contenido intuitivo son hechos puros o absolutos, no planeados previamente. Pero no se trata de la oposición entre lo apriori y lo aposteriori, sino que se trata de una forma de experimentar.

Es decir, toda experiencia natural o científica actúa de método experimental y se torna en una experiencia fenomenológica y todo principio apriorístico debe cumplir con lo que implica dicho hecho, sino debe ser rechazada.

Es importante aclarar que lo apriori evidente no tiene que ver con lo formal o material. Lo formal es algo absoluto y fundado en la diversidad de los contenidos que van a dar cumplimiento a los conceptos y proposiciones, la segunda es plenamente relativa. Por lo tanto en el campo de lo apriori existen diferencias profundas con lo formal y lo material. Esto significa que lo formal y material no coinciden con lo apriori, aposteriori; y tratar de identificar lo apriorístico y lo formal es un error de la doctrina de Kant; con este error, se relaciona otro de una manera estrecha y se refiere Scheler, a lo material con el contenido sensible y de lo apriorístico con lo pensado.

Esto en el campo de la ética corresponde a lo dado de la sensación, que es producido mediante el efecto de las cosas de placer y desplacer que afectan al sujeto.

Estas cosas sensibles que afectan al sujeto o que le son dadas tienen que ser analizados, planteando las siguientes preguntas : ¿Qué es lo dado? y ¿Qué puede ser lo dado?.

Para resolver estas preguntas, partiremos diciendo, que no se nos puede dar algo dado, algo que no lo pueda captar algún sentido por lo tanto, lo dado: "son todas las condiciones objetivas extraintencionales - pensables del realizarse del acto"(14) realizadas por un sujeto y este sujeto tiene funciones sensibles órganos sensoriales, un cuerpo que en primer lugar es un acto de percepción del yo, que es el ejecutante del acto. Y en segundo lugar este hecho de captar lo dado es a través de un órgano sensorial. Lo dado es una sensación que se experimenta y --- que proporciona contenidos de sensación, que son todos aquellos elementos del mundo de la intuición en general que pueden participar con su aparición o desaparición en una variación del estado corporal. La sensación es una relación variable que existe entre un estado del cuerpo y el fenómeno del mundo exterior.

En cuanto un aspecto más filosófico, podemos hacer una analogía para los valores y el querer, y así como en la postura natural nos son dadas las cosas, de igual forma, en el dominio práctico nos son dados -- los bienes: "los valores que sentimos en aquellos bienes y nos es dado también el estado sentimental del placer y desplacer y en último -- término nos son dados los estados del sentimiento"(15).

Los bienes se nos presentan sólo como causantes de nuestros estados --



afectivos sensibles y estos estados afectivos varían en dependencia -- del sujeto. Lo mismo puede decirse de la tendencia del querer, que carece de todo fundamento y que está determinado por una materia y no -- por la ley de la razón, y por lo tanto no está determinado apriori, -- porque en este caso estaría determinado por la reacción que sobre ---- nuestro estado sensible de sentimiento se produce por el querer. Todo querer apasionado deja totalmente fuera los estados del sentimiento -- sensible.

La caracterización de una ética material apriori se hará únicamente -- posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el -- espíritu humano se agota en el dilema de la razón sensible, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías. Este dualismo es radicalmente falso que provoca interpretaciones equivocadas que deben desaparecer de la filosofía.

Otra de las hipótesis desprovista de todo fundamento que decide o lleva a Kant a ver en todo recurso, el sentir, amor, odiar como actos morales fundamentados es una derivación de la ética hacia el empirismo -- o hacia el dominio de lo sensible o a una falsa fundamentación de la -- naturaleza del hombre para el convencimiento de lo bueno y lo malo. Ya que el sentir el amor o el odiar y las leyes que entre ellos existe, y los que se refieren a sus materias no son específicamente humanas. Ante todo esto, Scheler exige frente a Kant que es un apriorismo de lo -- emocional y una separación de la falsa unidad que hasta entonces se ha -- cía del apriorismo y racionalismo. La ética emocional a diferencia de

la ética racional: "no es necesariamente empirismo en el sentido de lo grar valores morales a partir de la observación e inducción ya que el-  
percibir sentimental, el preferir el amor y el odiar del espíritu tie-  
nen su propio contenido apriori que es independiente de la experiencia  
inductiva" (16).

Dentro de la ética corresponde a lo dado de la sensación, que es pro--  
ducto del efecto de las cosas sobre la receptividad, y es el estado de  
sentimiento sensible específico de placer y desplacer con lo que las -  
cosas afectan al sujeto. Esto que le es dado al sujeto con un conte---  
nido sensible, resulta en el campo teórico totalmente equivocado y lo-  
es porque el concepto de sensación o de contenido sensible, no señala-  
nada de como un contenido es determinación del contenido, sino sencii--  
llamente determina el modo de como un contenido sucede por ejemplo: un  
sonido o un calor etc, con sus características fenoménicas, por lo tan-  
to se necesita una investigación del concepto de contenido sensible.

Pero ¿qué es lo dado? o ¿qué puede ser lo dado? y sobre esto Scheler -  
piensa, que: "no puede sernos dado de ningún modo aquello para lo que  
no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensible o estímulo"  
(17). Por lo tanto aquello que nos es dado a través del contenido sen-  
sible, es totalmente falso, ya que las relaciones, formas, figuras, va  
lores, espacio, tiempo, movimiento, ser no ser, unidad, verdad etc, de  
ben de ser reducidas a una formación o a una proyección sentimental pe-  
ro no se hallan incluidos en el contenido sensible. El error sobre la  
pregunta ¿qué es lo dado? consiste en que: "se mezclan teorías o pun--

tos de vista cotidianos y sólo se deben considerar todas las condiciones objetivas pensables de realizarse del acto"(18) por ejemplo: el acto que ejecuta un sujeto, y este sujeto tiene funciones sensibles, órganos sensoriales, un cuerpo etc. y sólo ha de mirar la dirección de la intención del acto, prescindiendo de la persona y del contexto en que la realiza y se vera el resultado, sin presupuestos de ninguna especie.

El contenido de sensación en sentido fenomenológico dice Scheler es solamente lo que es dado inmediatamente como contenido de un experimentar sensaciones. Pero no los contenidos que han sido deducidos, como auténticos contenidos de sensaciones que son contenidos de tal índole que permanecen en nosotros, lo mismo al tenerlo presente que al desaparecer de nuestra vista.

Este concepto último de sensación, visto desde una forma más amplia -- significa una relación cambiante del mundo, que existe entre un estado del cuerpo y el fenómeno del mundo exterior o interior. Pero la filosofía no puede ser una construcción de contenidos de intuición de sensaciones, sino la purificación mayor posible de las mismas sensaciones orgánicas y quedarnos con las sensaciones auténticas.

En segundo término, nos son dados los valores que sentimos en aquellos bienes y sólo en tercer lugar nos es dado el placer y displacer y por último nos son dados estados relacionados con el placer y displacer -- llamados sensaciones sentimentales.

Los bienes se nos presentan como causantes de nuestros estados afectivos sensibles y estos estados afectivos varían en relación con el objeto de referencia que va a constituir el valor: "En el universo de valores y bienes, el actuar y conducirnos en él, da como resultado el estado de sentimiento sensible fundido en nuestra vida"(19). y esto ya en el placer sensible con mayor razón en valores superiores a lo agradable como son los valores espirituales o vitales y los mismo puede decirse de las tendencias del querer y es en esto donde Kant carece de todo fundamento, ya que sostiene que todo querer está determinado por una forma en lugar de hallarse determinado por la ley de la razón y ya no sería una determinación a priori porque ya estaría determinada por una materia que es la reacción que sobre nuestro estado sensible de sentimiento produce el contenido que se realiza mediante el querer.

La construcción de una ética material a priori se hará únicamente posible con la eliminación definitiva de que el espíritu humano se agota en el dilema razón-sensibilidad, este dualismo radicalmente falso debe desaparecer de la filosofía.

La doctrina del apriorismo de Kant se encuentra ligada a todos los dominios de la filosofía. Por un lado Kant, postula que el a priori existe en la conexión de los objetos y contenidos objetivos que se reducen a una actividad formadora, que no se apoya en la intuición sino en una explicación puramente constructiva del conocimiento apriorístico que ofrecen los objetos de la experiencia, explicación que tiene cabida únicamente bajo la hipótesis de que solamente es dado en general una -

representación formada por las sensaciones, impulsos e inclinaciones.

Pero ésto es el error común y fundamental del sensualismo aceptado por Kant. Pero si en general fuera dado un caos de impresiones y que sin embargo, se encontraran a la vez en el contenido de la experiencia, -- conexión, orden, forma, articulación y estructura determinada por el enlace asociativo de las impresiones entonces se daría la recomendación de esas fuerzas vinculadoras y sintéticas, cuya legalidad sería lo a-priori y si esto ofuera así, el apriori sería una estructura objetiva de las cosas dentro de la experiencia misma.

De toda la filosofía, la ética es la que ha sufrido bajo estas hipótesis y aquí tienen su origen, todos los supuestos de Kant apenas expresador por él, a saber, el hombre es prescindiendo de la razón práctica un ser natural y que todo amor al prójimo se reduce al amor propio, y el amor en general al egoísmo y éste tiende hacia el placer sensible.

El apriorismo se ha de liberar, por encima de todo valor histórico. -- Las conexiones que existen entre las esencias son dadas y no producidas o fabricadas por la razón, son intuitidas y no hechas, son primitivas conexiones de cosas, más no leyes de objetos. Son apriori porque se fundan en esencias y no en cosas o bienes.

La concepción del apriorismo es de importancia para la ética, porque distingue la teoría de Kant sobre el conocimiento moral, conducta moral y ética filosófica, y es precisamente el valor de lo apriori en el

conocimiento, en la intuición del valor que se fundamenta en el percibir sentimental, en el amor o el odiar.

Este conocimiento se efectúa mediante funciones y actos específicos - que son distintos del percibir y pensar que es el acceso posible al mundo de los valores. Todo espíritu que tuviera limitado su horizonte a la percepción y el pensar sería enteramente ciego al valor.

La conducta moral se encuentra fundada en el conocimiento del valor, conocimiento que posee su propio contenido apriori.

Si toda conducta moral se cimenta sobre la intuición moral, toda ética debe desembocar a los hechos de que dispone todo conocimiento moral y a sus relaciones apriori. Pero Scheler sostiene que a esto no se le puede llamar ética al conocimiento moral y a sus relaciones apriori, es decir la intuición apriori.

Ética es la formulación de aquello que es dado en la esfera del conocimiento moral: "y es ética filosófica si se limita al contenido apriori de lo que está dado con evidencia en el conocimiento moral"(20).

Pero Kant desconoce estas relaciones fundamentales, hace omisión de toda la esfera del conocimiento moral tal como se realiza esencialmente en el sentir, preferir, odiar, amar, por esta razón desconoce por completo el hecho de la intuición moral y en su lugar coloca la conciencia del deber, pero, para Scheler nada hay tan lejos de la intuición

moral que la conciencia del deber aún cuando sea una de las formas de realización subjetiva y automática.

Para Kant, es imposible que sepamos por nosotros mismos ni por los demás, si nos hemos portado bien o mal. Ya que sólo para él las intuiciones materiales empíricas y sensibles condicionadas, que como tales son moralmente indiferentes, para Kant no hay nunca una intuición positiva de que la voluntad sea buena, sino sólo un criterio negativo del bien moral. Kant tampoco indica como será posible conocer y formular en la ética la función de la voluntad o del querer puro, unas veces se apoya en el análisis de la apreciación moral corriente y otras veces dice que no sabe uno apoyar esa apreciación vulgar.

Intimamente ligada a la interpretación Kantiana de lo apriori que ha sido rechazada por Scheler, existen otras dos interpretaciones del apriori, por un lado la interpretación trascendental y por otra la subjetivista que se ha de distinguir muy claramente ambas.

Con respecto a la primera interpretación debe haber una ley de validez general que dice: "Las leyes de los objetos de la experiencia y del conocimiento han de regirse por las leyes del experimentar del conocer objetos"(21).

La fenomenología debe de hacer claramente la distinción de las tres -- clases de esencias:

Primero: La esencia (y las conexiones de esencias) de las cualidades - dadas en los actos, y cualquiera de los contenidos objetivos (fenomenología de las cosas).

Segundo: Las esencias de los actos mismos y las conexiones que existen entre ellos, juntamente con las fundamentaciones (fenomenología de los actos o del origen).

Tercero: Las conexiones de esencias que existen entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas.

Para Scheler no existe el menor motivo para separar ninguna de estas - tres posturas fenomenológicas, en cambio para Kant existe una conexión unilateral de esencias, que consiste, en que las leyes aprióricas del objeto se han de guiar por las leyes de los actos o contenidos.

Pero lo anterior no es esencialmente el problema del apriorismo, para el autor no es posible que exista un entendimiento que prescriba la - naturaleza y sus leyes ni hay tampoco una razón práctica que hubiere - de imprimir su forma en el haz de los impulsos y esto es evidente porque el problema del origen del conocimiento es también independiente - por completo de toda génesis del conocimiento de determinada cosa --- real que suceden en el sujeto real y en el tiempo objetivo.

La fundamentación consiste sólo en el orden de la estructura de los --- actos y no en su proceso real.



Un apriorismo como lo ha supuesto Kant nos lleva a confundir los conceptos y las proposiciones apriorísticas.

Por lo tanto existe una legalidad del regirse, en un sentido muy distinto y divergente por completo del apriorismo de Kant, es decir, en las relaciones de esencias encuentran su "cumplimiento" con toda experiencia en la significación de la observación e inducción. Así como — toda experiencia de la intuición natural y de la inteligencia natural, como también de toda experiencia de la ciencia, es decir, de las cosas reales, los bienes, los actos y sus conexiones reales.

La interpretación profunda que Kant hace del apriori en el sentido — trascendental, no equivale a otra cosa que a una interpretación subjetivista.

Por ejemplo: un ensayo hecho por Kant de reducir lo apriori intuitivo, llamada necesidad o validez general del juicio. Por más que se acepte objetivamente el concepto de necesidad y se le distinga con Kant de toda forzosidad subjetiva del pensamiento de la costumbre y quedan siempre dos cosas en la esencia de la necesidad.

Primeramente, el hecho de que lo mencionado con esta palabra sólo existe originariamente entre proposiciones pero no entre hechos de intuición. En segundo lugar que necesidad, es un concepto negativo por cuanto necesario es aquello cuyo contrario es imposible. Pero como ya lo — hemos demostrado, la intuición apriorística es en primer lugar intui—

ción de hechos y nunca esta dada con el juicio, sino en una visión inmediata y en segundo lugar puramente intuición positiva de la constancia apriórica de toda necesidad.

El apriorismo subjetivo, se enlaza luego, también erróneamente con -- el apriorismo, cuando se interpreta el apriori, no sólo como ley primaria de actos sino como ley de actos de un sujeto.

El yo representa en cualquiera de los sentidos, sólo un objeto de actos, y donde luego especialmente en la esencia de percepción íntima y únicamente podemos dar con el yo en esta percepción íntima, más no en los actos de percepción exterior, por que el yo, es un posible miembro de conexiones esenciales por ejemplo: a todo ser yo pertenece un ser naturaleza y a toda percepción íntima corresponde al acto de la -- percepción exterior, pero el yo no es el punto de partida para la captación de esencias ni tampoco el producto de estas esencias. Únicamente somos conscientes de nuestra identidad como personas realizadoras -- de toda clase de actos, en cada uno de los actos de la percepción íntima se nos aparece nuestro yo, y en cada uno de los actos de la percepción exterior en que nos es dada la naturaleza de modo tan inmediato co no lo es el yo en percepción íntima y únicamente ahí podremos percibir lo que nos rodea.

Por otro lado, es de gran importancia para el apriori ético, el hecho de que ese apriori, no representa un absoluto, el modo de actividad de un yo, de una creencia en general y aquí igualmente el yo es únicamen-

te el depositario del valor, más no una presuposición de valores, ni un sujeto valorante.

El yo individual se ha de considerar forzosamente de antemano como una visión nebulosa empírica de aquel yo trascendental y como un ser fundado en la experiencia.

Otro de los problemas importantes en Kant es el del nativismo y empirismo en el apriori. Los conceptos innato y adquirido son conceptos -- genético-causales y es por eso que no tienen cabida en la intuición.-- Para todo el que ha comprendido la distinción que hay entre el apriori y lo que es dado en la experiencia inductiva.

De una forma más recisa el problema de lo innato y adquirido no es tocado siquiera por aquella cuestión, sino que continua en todo su peso por lo que se refiere a la realización de un conocimiento ya sea apriori o aposteriori por otra parte de un individuo real con una organización determinada.

El pensamiento que se da en la filosofía, de que el apriori se distingue fundamentalmente de todo elemento innato, sufrirá un empleo pésimo, al suponer que el apriori es tan solo una intuición adquirida, ya que la realización de una intuición, de una intuición apriorica puede descansar sobre aptitudes innatas, sin embargo tampoco queda excluida el que la capacidad para una intuición apriorica sea también innata, es decir heredada. Lo que es intuitivo y apriori puede llegar hasta el --

individuo por medio de la tradición y la herencia.

Kant, equipara frecuentemente el conocimiento apriórico con lo adquirido por uno mismo, pero si el apriori no es originariamente un contenido de intuición, sino una forma de actividad se deduce necesariamente de ello que sólo uno mismo podría ejecutar esa actividad y que, por -- lo tanto ha de ser algo autoconseguido. Para Scheler esta interpretación del apriori no tiene por consiguiente, consistencia.

Todo lo anterior nos lleva a una problemática enteramente nueva que es la de la autoadquisición, a través de lo fáctico de la herencia, tradición, educación, autoridad, la propia experiencia de la vida y la formación de la conciencia moral que es resultante de la experiencia.

Esto es de suma importancia para la ética. Los moralistas cercanos a -- la filosofía de Kant, suponen como evidente que: "La intuición auténticamente moral ha de ser una intuición autoconseguida" (22). Como si -- fuera uno capaz de penetrar en igual medida lo intuitiva moral. El --- principio que la intuición del bien es la única que puede determinar -- lo que es bueno y no tiene nada que ver con el problema de cuales sean las actividades que con su cooperación, hayan de lograr del modo más o -- portuno el bien en relación a la intuición.

En base en lo que se ha dicho, existe un conocimiento moral radical-- mente distinto del querer moral, y que fundamente el querer de lo bueno, y se supone que el puesto de la ética apriori está en la esfera --

del conocimiento moral, pero no en la esfera del querer pero si lo --  
moralmente bueno fuera un concepto que recibiera su existencia única--  
mente por la reflexión sobre un acto de la voluntad o mediante una de-  
terminada forma del acto y entonces no sería posible un conocimiento -  
ético independientemente del querer moral y sobre todo, el que cada u-  
no puede querer sino su propia voluntad y el conocimiento moral habrá  
de ser en este caso un conocimiento autoconseguido por medio de la vo-  
luntad y de la intuición moral.

#### V.4. LO MATERIAL APRIORI EN LA ETICA

En este capítulo Scheler quiere limitarse a indicar que aún en lo a---  
priori en general no coincide con lo formal y al mismo tiempo mostrar-  
las clases fundamentales de las relaciones de esencias apriorísticas -  
que existen.

Dentro de las conexiones apriorísticas se pueden llamar conexiones for-  
males aquellas que son independientes de toda cualidad y modalidad de  
valores y así como la idea del depositario de valores.

En primer término la esencia de todos los valores éticos, estéticos, -  
etc. son tanto negativos como positivos es decir, bellos o feos, bue-  
nos o malos, agradables o desagradables.

Scheler postula dos axiomas que en parte ya habían sido descubiertos -  
por francisco Bretano y que fijan la relación del ser para con los va-  
lores positivos y negativos (23).

La relación de esencias que existen entre valor y deber requiere una -  
mayor explicación. Hay en primer lugar, el principio de todo deber ha-  
de fundarse en valores, es decir sólo los valores deben ser y no ser.

Hay en segundo lugar la relación de esencias, que valen apriori para -  
la relación del ser y del deber ser ideal, y que van a regular las ---  
relaciones respecto al ser justo y ser injusto. Existen también cier--

tas conexiones en las esencias como: que el mismo valor no pueda ser positivo y negativo y a estas conexiones les corresponden los principios de la postura valorativa, es decir que es imposible tener por positivo o negativo el mismo valor.

Scheler hace notar los principios descubiertos por Kant, los principios formales de la postura valorativa, pero que son referidos de un modelo falso, a la esfera de la moral sin referirlos simultáneamente a la postura valorativa, sino que son referidos inmediatamente al querer.

Ya que lo que Kant entiende por ley moral viene a ser querer lo mismo bajo las mismas circunstancias. Sin embargo Scheler hace notar que Kant desconoce los siguientes cuatro puntos:

- 1.- Que es absolutamente imposible lograr la idea de lo bueno a partir de esas leyes formales, y que el valor bueno es más bien sólo un dominio de aplicación de esas leyes formales de valores, que vale para todo valor.
- 2.- Que esas leyes descansen sobre conexiones intuitivas de esencias.
- 3.- Que valen para los valores de modo tan primitivo como para las posturas valorativas.
- 4.- Y que son leyes de la aprehensión de valores, en cuanto que son leyes de actos, más no primitivamente leyes de voluntad.

En cambio para Kant, ha tenido exacto conocimiento de una forma negati

va, de que esas leyes no son simples aplicaciones de las leyes lógicas es decir se aplican a la conducta moral solamente en cuanto que ésta es objeto de juicio.

Kant, desconoce por completo el sentido de esas leyes y aún en el dominio teórico ya que un objeto puede ser verdaderamente valorado positiva o negativamente, pero esto sólo en virtud de un contenido de valor, que va a constituir el objeto de intuición. Sin embargo es claro lo que en términos de Kant sobre los contenidos de valor postula: El mismo contenido de valor no puede ser positiva y negativamente valioso. - Esto aún para Scheler es un principio evidente que no podemos olvidar, también las apreciaciones de valores son objetos de contenido, de valor perceptibles por el sentimiento. Podemos, por ejemplo, entristecernos a causa del valor de nuestras valoraciones negativas, de valores positivos superiores es decir se ha valorado no de una manera correcta sobre lo bueno.

Existe en segundo lugar, conexiones aprióricas entre valores y depositarios de valores, en relación con su esencia. Por ejemplo: sólo las personas son buenas o malas y todo lo demás es bueno y malo en relación con las personas y aún las mismas personas con dependencia de la bondad de dicha persona y a esto se le llama virtud y si varias de estas son lo contrario se le llama maldad y recibe el nombre de vicio.

Los actos de voluntad y las acciones son también buenos o malos únicamente si debajo de ellos está la persona. La persona no puede ser útil



o agradable porque estos valores pertenecen a las cosas. Y en relación a lo anterior Scheler hace la siguiente división:

a) Valores estéticos:

- 1.- Valores de objetos.
- 2.- Valores de objetos cuya posición en la realidad se hallan excluidos de cualquier forma y que por lo tanto se dan con apariencia.
- 3.- Valores que son propios de los objetos, únicamente se oponen al ser pensado.

b) Valores éticos:

Son valores que no pueden ser depositados en los objetos, porque son propios de la persona (acto) y nunca una persona puede ser dada como objeto, ya que cuando objetivamos de cualquier modo a un hombre ya no es depositario de los valores morales.

Por otro lado los valores éticos, son siempre reales, lo bueno y lo malo son depositarios esencialmente de las personas pero además de todos los seres vivos, es decir, estas dos importantes categorías de valores son por su esencia valores de la vida o vitales y pertenecen también a los animales o plantas, pero nunca de las cosas ya que las cosas para Scheler tienen el valor de lo agradable y lo útil.

Una orden peculiar de todo el reino de los valores es que estos poseen en una mutua relación una jerarquía, en virtud de la cual un valor es más alto o más bajo (superior o inferior) y esta jerarquía reside en la

esencia misma de los valores.

El ser superior de un valor nos es dado forzosa y esencialmente por -- el preferir y esto nos lleva a indicar que existe en la persona una -- tendencia que se ha de fundar en el conocimiento del valor que se pretende elegir. El preferir apriórico tiene lugar entre los valores mismos, pero con independencia de los bienes: "El preferir como acto se ha de distinguir plenamente del modo de su realización"(24) y esto puede consistir en una actividad que se vive en el ejercicio y esto se da en el acto de preferir entre varios valores dados de una manera consciente y acompañadas de una reflexión. Sin embargo, el preferir se puede dar de una manera automática, como en el preferir intuitivo en donde no somos conscientes de ninguna actividad y nos sale al encuentro -- el valor superior como por sí mismo. El percibir sentimental de los valores mismos, se basa forzosamente y esencialmente en un preferir y postergar ya que todos los valores existen, esencialmente en un orden jerárquico.

La ordenación jerárquica de los valores nunca puede ser derivada o deducida, ya que es mediante el acto de preferir y postergar lo que le da más o menos valor.

De este modo, los valores parecen ser superiores cuanto más duraderos son y en cuanto más satisfacción nos dan y entre más alto es un valor es menos relativa su percepción sentimental:

a) Extensión :

El conocimiento popular, a través de los tiempos nos ha manifestado -- que los bienes duraderos son más preferibles a los pasajeros y cambiantes, pero para la filosofía, este saber popular constituye únicamente un problema, ya que este principio de duración, cae en una ilusión de principio, que ha constituido la esencia de determinadas morales, principalmente las morales panteístas. No obstante, es cierto que la simple duración objetiva de los bienes en el tiempo no los puede hacer -- nunca valiosa.

Algo distinto nos plantea el siguiente axioma: "Los valores superiores (no los bienes), son dados forzosamente y esencialmente como duraderos" (25) lo que Scheler llama duradero puede en relación con una cosa como algo relativo: pero la duración misma no es en sí algo relativo sino -- absoluto y es duradero el valor que tiene en sí el fenómeno de poder -- existir a lo largo del tiempo y esto es independientemente del tiempo -- y del objeto depositario.

Esta duración pertenece ya al ser valioso de algo y configurado de un modo concreto, por ejemplo: Cuando ejecutamos el acto de amar a una -- persona en vista de su valor de persona.

Los valores más inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente fugaces y los valores superiores, son valores eternos y esto último es totalmente independiente de cualquier fundamento empírico o factual.

**b) Divisibilidad :**

Es claro también que: "Los valores son más altos cuanto menos divisible son, es decir, cuanto menos hayan de ser fraccionados, por la participación de muchos de ellos"(26).

En este punto de vista Scheler hace una distinción entre aquellos valores que se depositan en un objeto por ejemplo: un trozo de tela o pan, la participación de cualquiera de estos bienes materiales sólo es posible gracias a la división de ellos por lo tanto los bienes materiales pueden repartirse únicamente porque ellos mismos se dividen, pero a esto se opone tajantemente por ejemplo con una obra de arte ya que es imposible la divisibilidad.

De otro modo se conducen, por el contrario, los valores de los santos, para nombrar en primer lugar la más abierta antiteísta de lo anterior; igualmente, los valores del conocimiento de lo bello y los sentimientos espirituales. Estos valores pueden ser comunicados ilimitadamente sin ningún fraccionamiento.

**c) Fundamentación:**

Los valores son tanto más altos cuanto menos fundados están con otros, es decir, que los más fundados son los inferiores. Un valor está fundado en otro cuando sólo puede ser dado, si el otro ya está dado. Ese otro es condición para que sea dado el primero es el superior. Así, lo útil supone lo agradable, porque una cosa es útil, cuando está referida a una situación del hombre en que éste puede tener un agrado o una

comodidad. A su vez, lo agradable debe estar fundado en la salud y en la vida. Si no hay un valor de salud y un valor de vida, no puede darse el valor de lo agradable. La vida a su vez, tiene valor porque hay una escala que sólo es dada a actos espirituales en los cuales puedo considerar el valor de la vida. Y los valores espirituales, a su vez, están fundados en el valor del espíritu infinito, que como infinito es el que los porta a todos, los contempla y los hace posible.

d) Profundidad de la satisfacción:

La satisfacción no es el placer sensible, sino la vivencia de intención hacia un valor que es llenado por su aparición, es decir, cuando en el sentir mismo se me da plenamente el valor. La profundidad no es un grado de satisfacción sino un afectar a estratos más o menos profundos o centrales de nuestro ser. Por ejemplo, tomo una taza de café - y esto me produce satisfacción; pero cuando he comprendido un problema esto constituye una satisfacción que afecta a un estrato más profundo de mi ser. Lo primero me produce una satisfacción pero cuando he comprendido un problema, esto constituye una satisfacción que afecta a un estrato más profundo de mi ser. Lo primero me produce una satisfacción corpórea, lo segundo, una satisfacción espiritual mucho más profunda. Si llego a descubrir un teorema matemático o a resolver bien un problema filosófico, mi satisfacción es más profunda todavía. Cuando ejecuto actos de puro amor, es más profunda aún. El grado de profundidad no es un plan de satisfacción sino tocar a un punto de nuestro ser.

e) La relatividad frente al portador

Los valores son tanto más altos cuanto su sentir es menos relativo a portadores de ellos. Aunque en principio los valores son independientes de los bienes, hay en ellos cierta relatividad, cierta relación con los valores absolutos. Por la conexión esencial del axioma fundamental de la fenomenología que hay entre ciertas esencias de actos y ciertas esencias de objetos, no podemos admitir la existencia de valores donde no se encuentran los correspondientes actos para vivenciarlos. Por ejemplo, para un ente que no puede sentir sensiblemente, no existe el valor de lo agradable, aunque sepa que hay seres sensibles que sienten esos valores. Del mismo modo lo noble y lo vulgar son relativos a los seres vivos. Valores absolutos son los que existen para un sentir puro, independiente de las funciones de un ser vivo y de su sensibilidad. Así, a los valores morales los podemos sentir sin ejecutar las funciones del sentimiento sensible, porque nada tiene que ver con ellas. El valor más alto será, entonces, el que en el sentir y preferir se acerca más al valor absoluto. Así la verdad, la belleza, el amor espiritual, son separable de los sentimientos vitales y de los sentimientos sensibles.

Hay, además, ciertas conexiones apriori entre la altura del valor y ciertos portadores puros de los valores. Los valores de personas y los de virtudes son superiores a los valores de cosas. Los valores propios son de la misma altura que los valores ajenos, pero la realización del valor ajeno es superior a la realización del valor propio. Dentro de la esfera de los valores de persona, el valor del ser mismo de la persona es superior al valor de sus reacciones.

Estas conexiones entre la altura de los valores y sus portadores son -  
formales respecto a lo siguiente:

Relaciones a priori de rango entre las modalidades de valor. Estas ---  
constituyen el verdadero a priori material para la intuición y para la  
preferencia. A los ojos de Scheler esta jerarquía pone en evidencia la  
falsedad del Kantismo al suponer un solo principio formal como crite---  
rio del valor y del desvalor. Este orden de altura no se refiere a las  
cualidades del valor, individualmente consideradas sino solamente a la  
que Scheler llama modalidades de valor. El nombre no es correcto, pues  
se desvía de su sentido tradicional. El orden jerárquico de las modali-  
dades de valor es el siguiente:

e) Orden jerárquico de las modalidades de valor

VALORES PROPIOS	FUNCIONES	ESTADOS	REACCIONES	VALORES CON-- SECUTIVOS
1) agradable	sentir sensi	sentimiento		técnicos
desagradable	ble gozar-pa	de sensa---		útil-perjudi-
	decer	ción		cial lujo
		placer-dolor		
Son independientes de las cosas en que se dan				
2) noble	sentimiento	ascendente	contento	bienestar
vulgar	vital	descendente	pesadumbre	prosperidad
(valores de desarrollo		salud-enfer-	coraje-mie	(valores de -
		medad	do	conservación)
		juventud-ve	vengaza	
		jaz-muerte	cólera	
		debilidad		
		fuerza		

Son independientes tanto de lo agradable como de los valores espiri-  
rituales.

VALORES PROPIOS	FUNCIONES	ESTADOS	REACCIONES	VALORES CON-- SECUTIVOS
3) valores espi- rituales	sentir espi- ritual preferir amar odiar espirituales	alegría tristeza	sentir disentir aprobar desaprobar respetar despreciar impulso de retribu-- ción	valores de cultura colecciones artísticas derecho positivo ciencias
a) bello-feo				
b) justo-injusto				
c) conocimiento puro de la - verdad: filosofía				

Son separables de la vida y del medio . Se puede sacrificar a ellos la vida.

4) santo profano	acto de amor especial a - personas	bienaventu- ranza desespera-- ción	fe-descrei- miento veneración adoración	cosas del --- culto y sacra- mentos formas de veneración
---------------------	--	---	--	---

El orden jerárquico de arriba abajo es, pues:

- 1) Valores sensibles
- 2) Valores espirituales
- 3) Valores vitales
- 4) Valores sensibles

Contra el orden jerárquico formulado por Scheler se ha objetado que en en la historia de la filosofía se han formulado mil veces órdenes di--ferentes. Los hegelianos colocan los valores espirituales sobre los re-ligiosos, Nietzsche considera a los valores vitales como los supremos; los hedonistas colocan en ese lugar a los de lo agradable. Si aquella



jerarquía fuera realmente a priori, no se le podría poner ninguna otra. Pero la objeción es endeble. En todos los problemas filosóficos a una teoría se opondrá por lo general otras muchas. Pero eso no demuestra ni a favor ni en contra de ninguna de ellas. Lo único que cabe es examinar la validez de sus fundamentos. La jerarquía de Scheler tiene el respaldo de toda la tradición de la filosofía espiritualista.

Para terminar este capítulo veremos la forma en que Scheler exige a toda ética que fije el orden de los valores en más altos y más bajos y - este orden va en relación a su esencia ya que esta esencia es independiente de todo posible sistema de bienes y de fines.

Nos encontramos con dos órdenes, uno de los cuales contiene dispuestas jerárquicamente, la altura de los valores determinada con arreglo a -- sus depositarios esenciales y el otro por el contrario, es un orden -- puramente material que Scheler llama modalidad del valor.

a) Valores de personas y valores de cosas.

Comprendemos aquí con el nombre de valor de persona todos aquellos valores que corresponden inmediatamente a la persona misma. Y por valor de cosas entendemos todos los valores de cosas valiosas, tales como se hallan representado en los bienes. Bajo la denominación de bienes entendemos, empero, tanto los bienes materiales, como los bienes vitalmente valiosos, por ejemplo, todos los bienes económicos o los bienes espirituales, como por ejemplo, la ciencia el arte etc. es decir los -- bienes propiamente de cultura. Al contrario pertenecen a los valores -

de persona:

- 1.- Los valores de la persona misma y
- 2.- Los valores de la virtud y es en este sentido, pues que los valores de persona son esencialmente más altos que los de cosas.

b) Valores propios y valores extraños

La división de los valores en propios y extraños nada tiene que ver -- con aquella otra de valores de persona y de cosa. Los valores propios y los valores extraños pueden a su vez ser valores de persona y de cosa, como igualmente pueden ser valores de actos, valores de funciones y valores de estados.

Los valores propios y los valores extraños tienen la misma altura. En cambio, es discutible si la captación de un valor extraño incluye un valor más alto que la captación de un valor propio, pero es seguro que los actos de realización de un valor extraño tienen una mayor altura -- de valor que los actos de realización propio.

c) Valores de actos, valores de función, valores de reacción.

Son además depositarios de valores, los actos por ejemplo: actos de -- conocimiento, actos de amor y de odio y las funciones como oír, ver, -- sentir al igual que las reacciones de réplica como el alegrarse de algo, entre los cuales se cuentan las reacciones frente a otros hombres, como la compasión, venganza que se contraponene a los actos espontá-- neos.

El valor de todas ellas está subordinado a los valores personales. Más hay también entre sus valores relaciones aprióricas que se refieren a la altura de valor.

De una forma semejante: "los valores de la disposición de ánimo y los valores de acción, así como los depositarios intermedios de valor, como intención, propósito, decisión, ejecución son depositarios de valores que están en determinado orden de altura"(27).

Todos los valores de vivencias intencionales son, en sí, más altos --- que los valores de simples vivencias de estados, por ejemplo, los estados afectivos sensibles y corporales.

d) Valores fundamentales, formales y relacionantes.

Dentro de toda unión de personas son depositarios de valores: primero, las personas mismas; luego, la forma en que se hallan unidas y, en tercer lugar, la relación que les es dada como vivida dentro de esta forma. Así, por ejemplo, en una amistad o en el matrimonio hemos de distinguir primeramente las personas como fundamentos de ese todo; en segundo lugar, la forma de unión, y por fin, la relación de las personas dentro de esa forma; así, el valor de la forma matrimonial, que históricamente cambia en completa independencia de las peculiares vivencias de relación y de sus valores, se ha de distinguir del valor de la relación existente entre las personas dentro de aquella forma. Mas la relación misma es un depositario peculiar del valor, cuyo valor no es absorbido por los valores fundamentales o de la forma. Toda comunidad, -

sin embargo como depositaria moral de valores, se halla dominada por u na relación apriórica de valor existente entre esos modos de valor.

e) Valores individuales y colectivos.

Nada tiene que ver la distinción de valores individuales y colectivos con los depositarios del valor antes mencionados, pero tampoco con la oposición de valores propios y extraños. Si atiendo a los valores míos propios, pueden ser éstos a su vez valores individuales o colectivos; valores, por así decir, que me son propios como miembro o representante de una clase social, de una profesión de una jerarquía o me pertenecen como valores de mi propia individualidad. Y lo mismo pasa si considero los valores de otros. Tampoco coincide la distinción de valores individuales y colectivos con la contraposición de valores de fundamento, de forma y de relación. Esta dice Scheler es una diferencia de depositarios de valores, radicantes en el todo de una comunidad vivida, y entendemos como comunidad un todo vivido por todos sus miembros, pero no una unidad más o menos artificiosa y pensada de elementos que -- mutuamente se influencias como simples objetos, unidad fácticamente -- existente y cuyo último tipo es una sociedad. Empero los valores colectivos son siempre valores de sociedad y sus depositarios no forman todos vividos, sino multitudes de una clase conceptual. También las comunidades pueden representar a su vez individuos frente a lo colectivo por ejemplo un matrimonio, una familia, un municipio, un pueblo etc.

f) Valores por sí mismos y valores por referencia

Hay entre los valores algunos que conservan su carácter de valor inde-

pendiente de todos los otros valores, y otros que requieren esencialmente una referencia fenoménica a otros valores, sin cuya referencia cesan ellos de ser tales valores. Scheler llama a los primeros "valores por sí mismos" y a los segundos "valores por referencia". Sin embargo hay que notar, que todas las cosas que se representan simplemente como medios de la producción causal de bienes, e igualmente todos los meros símbolos de valor no tienen en general símbolos inmediatos o fenoménicos, ni tampoco son auténticos depositarios de valores. Pues el llamado valor puro de medio que se reconoce a una cosa, le conviene tan solo en virtud de un solo acto de razonar, mediante el cual esa cosa se representa como medio como, por ejemplo el papel moneda.

Los valores de referencia son hechos fenoménicos decía Scheler. Es por ejemplo, un auténtico valor de referencia toda clase de valor de referencia toda clase de valor de instrumento, pues en el valor del instrumento es siempre intuitivamente perceptible un valor que, desde luego, incluye un valor al respecto al valor de una cosa productible merced al instrumento, pero es un valor que además es dado como fenómeno y no es dado o deducido de los valores dados en el producto.

Hemos de distinguir, pues, el valor que una cosa tiene o puede tener como medio, del valor que corresponde a los medios mismos, en cuanto son dados intuitivamente como medios y que está en sus depositarios, independientemente de que éstos sean utilizados o no y en que medida como medios. En este sentido todos los valores específicamente técnicos son también auténticos valores por referencia. Entre ellos, lo

útil representa un valor por referencia en relación al valor por sí mismo de lo agradable, pero también los valores superiores se dividen nuevamente en valores por sí mismos y valores técnicos.

Una segunda clase fundamental de valores por preferencia son los valores simbólicos. Un valor simbólico auténtico es por ejemplo, la bandera de cualquier grupo humano que se encuentren unidos por ese símbolo de honor y dignidad, pero que también posee, justamente por ello un valor fenoménico propio que hace tiene que ver con su valor de tela.

También hay entre los valores por sí mismos y los valores por referencia relaciones aprióricas con respecto a su ser más alto y más bajo.

Por el contrario, los símbolos de valor sirven meramente para una cuantificación de los valores, y , a través de esto, para su medida en mayores y menores, distinción que nada tiene que ver con la altura del valor.

g) Relaciones apriorísticas de Jerarquía entre las modalidades de valor.

Las relaciones más importantes y fundamentales entre las apriorísticas consisten en una ordenación jerárquica entre los sistemas de cualidades de los valores materiales que Scheler llama modalidades de los valores y forman el auténtico a priori material de nuestra intuición de valores y preferencias. Su naturaleza representa, simultáneamente a Kant. La clasificación última y más elevada de las cualidades de va--

lor, presupuestas en esas relaciones de esencia, ha de ser tan independiente como la jerarquía existente entre las modalidades de valor respecto a toda clase de bienes fácticos y a toda peculiar organización de la naturaleza que ha de percibir sentimentalmente ese valor.

Los siguientes ejemplos son de la clase de orden apriórico de jerarquía entre los valores:

1.- Resalta en primer lugar, como una modalidad delimitada, la serie de lo agradable. Le corresponde la función sentimental sensible, y, de otra parte, corresponden a esta serie de valores los estados afectivos de los sentimientos sensoriales: el placer y el dolor sensible.

Hay por lo tanto, en ella un valor de cosa, un valor de función y un valor de estado. La serie íntegra del valor es relativa a la esencia de la naturaleza sensible en general; pero no es relativa a una organización determinada de la naturaleza de ese tipo; por ejemplo, el hombre; y tampoco es relativa a cosas y acontecimientos concretos del mundo real que resulten agradables o desagradables a un ser de determinada organización. Aunque el mismo acontecimiento puede ser agradable para un hombre y desagradable para otro, no obstante la diferencia de los valores mismos de lo agradable y desagradable, es una diferencia absoluta, visible con claridad antes del conocimiento de esas cosas agradables o desagradables. Tampoco es un principio apoyado en la observación y la inducción en que lo agradable sea preferido a lo desagradable.

Esto se apoya más bien en la esencia de esos valores y en la esencia - del percibir afecto sensible.

2.- Resalta como segunda modalidad de valor el conjunto de valores del percibir afectivo vital. Son valores de cosas en esta modalidad, en -- tanto que son valores por sí mismos, todas aquellas cualidades comprenden a estos valores, como valores por referencia, todos aquellos valores que se hallan situados en la esfera de la significación del bien o bienestar y que se subordinan a la esfera de lo noble e innoble; y -- como estados caben aquí todos los momentos del sentimiento vital, por ejemplo, el sentimiento de salud, de enfermedad, de vida, etcétera y -- como reacciones instintivas por ejemplo: el valor, la agustia, la venganza, la cólera, etc.

Los valores vitales constituyen para Scheler una modalidad axiológica -- integralmente independiente que no puede ser reducida de lo agradable y útil, ni tampoco, en modo alguno, a valores espirituales.

3.- Scheler, hace una distinción de los valores vitales, como nueva modalidad, el reino de los valores espirituales.

Incluyen ya en el modo de ser dados una separación e independencia peculiar frente a la esfera total del cuerpo y el contorno y se manifiestan como unidad también en la manifiesta evidencia de que los valores vitales deben sacrificarse ante ellos. Los actos y funciones en que -- los captamos son funciones del percibir sentimental espiritual y que --



los captamos son funciones del percibir sentimental espiritual y actos del preferir, amar, odiar, espirituales, que se diferencian de los actos vitales sinónimos ya fenomenológicamente, como también por su especial legalidad. Estos valores contienen principalmente las siguientes clases:

1.- Los valores de lo bello y feo y el reino de los valores estéticos.

2.- Los valores de lo justo e injusto, objetos que constituyen valores y son totalmente distintos de lo recto y no recto, es decir, lo que resulta conforme a una ley; forman a su vez el último fundamento fenomenológico de la idea de orden, que, como tal es independiente de la idea de ley, de la idea del estado.

3.- Los valores del puro conocimiento verdadero, tal como pretende realizar la filosofía. Los valores de la ciencia son valores por referencia respecto a los valores del conocimiento. Son valores por referencia, para los valores espirituales en general, los llamados valores de cultura que por su naturaleza pertenecen ya a la esfera valiosa de los bienes.

Pertencen, finalmente, a esos valores también reacciones peculiares, como agradar y desagradar, aprobar y desaprobar, aprecio y menosprecio.

4.- Destaca como última modalidad del valor, lo de lo santo y lo profano que constituyen nuevamente una unidad de ciertas cualidades de va--

lor. Tienen sin embargo, estos valores una condición muy precisa para que puedan sernos dados, se nos muestran como objetos absolutos.

**CAPITULO VI**  
**FORMALISMO ETICO Y PERSONA**

### VI.1. VOLUNTAD RACIONAL

En el libro segundo de la ética de Scheler, en la sección sexta nos -- habla del tema fundamental del formalismo y la persona y escribe: "La persona no es otra cosa más que el sujeto lógico de una producción racional de actos"(1) Es decir aquella que es seguidora de las leyes i-- deales, que con una actividad volitiva se ajusta a la ley moral, el -- ser de la persona no es otra cosa, que una voluntad racional legal o -- la actividad de la razón en cuanto se manifiesta de una manera prácti-- ca, la persona no puede fundamentar su propio ser de persona, antes -- bien sólo puede limitarlo o parcialmente suprimirlo.

Es importante señalar que la persona nunca puede ser pensada como una cosa o una sustancia, sino por el contrario la persona, es la unidad -- del vivir, pero no una cosa que se piensa como algo fuera y que se da una vivencia inmediata. Pero para Scheler el concepto de persona razón tiene una consecuencia que es: Toda concreción de la idea de persona en una persona concreta coincide ya de suyo con una despersonalización Ya que el hecho de que la persona sea sujeto de una actividad racional es propio de todas las personas de un modo general o como algo ideáti-- co a todos.

Los hombres pueden diferenciarse exclusivamente en su ser personal y -- la definición de persona-razón no se diferencia en nada, esto quiere de -- cir que el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un -- sujeto de actos de razón, ni aún podría obedecer la persona a la ley moral como única posibilidad de realización.

Si se tiene siempre a la vista esa falsa definición de la persona resulta entonces una ética que nos puede llevar a todo menos al reconocimiento de una llamada autonomía o una dignidad de la persona.

La persona realiza actos y un acto no puede ser nunca un objeto ya que la esencia de los actos pertenece al ser vividos únicamente en la realización y el ser dados en la reflexión.

Nunca puede convertirse un acto en un objeto, ni tampoco el objeto en la reflexión, lo cual nos permite conocer al acto, el saber reflexivo acompaña al acto pero no lo objetiva. El yo es dado en la forma de percepción íntima y en forma diversa. Por lo tanto, para Scheler: "La idea de sujeto lógico de las predicaciones vivenciales, ni tampoco la diversidad temporal que se incluye de un modo igualmente originario,-- en lo dado de la intuición externa puede determinar la yoidad"(2).

La identidad del yo es sencillamente un caso especial de esa correspondencia esencial, pero esta correspondencia esencial tampoco indica que los objetos y las conexiones objetivas deben regirse por los actos y sus conexiones.

Es importante hacer notar que la yoidad no está fundamentada en el supuesto del alma. Lejos de ser el yo de las vivencias, toda vivencia en si misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada, únicamente cuando es dada en ella juntamente el individuo que la vive; "Todo yo individual asienta en una especie particular, accesible únicamente

te a la intuición inmediata del vivir toda serie de vivencias, incluso las fortuitas y las fácticas, pero de vivirlas de una manera íntima en su intuición"(13).

La yoidad se manifiesta única y exclusivamente en cualquier yo individual, por consiguiente es la esencia de todos los yos posibles individuales y no hay más que la esencia de la yoidad por una parte, y los yos individuales por otra, por lo tanto no es el yo individual una especie de barrera u obstáculo de la yoidad. Tampoco coincide el yo individual con el yo empírico porque todo yo individual posee su esencia --- que no desaparece, en modo alguno con la supresión de su existencia en el pensamiento, y es precisamente la esencia de un yo individual que se da juntamente con todas las vivencias empíricas.

Pero la esencia individual, no es jamás accesible a ninguna forma de observación y su conocimiento no lo es tampoco a ninguna especie de inducción. La esencia de un yo individual se distingue completamente de la yoidad como la esencia del yo. Por consiguiente el que quiera --- llamar al yo empírico, concebido por la síntesis de todos los contenidos posibles de la observación del yo, posea el de uno mismo o el del extraño haría un enturbamiento del yo individual pero no del yo general o de un yo trascendental.

Pero de todo lo anterior dicho, no se ha adelantado ni un paso en el conocimiento de la personalidad. Porque el concepto de persona no puede lograrse desde ninguno de los conceptos y hechos expuestos hasta ---

aquí ni tampoco de las conexiones entre acto y objeto ni desde la voluntad y el yo individual.

Para Scheler el concepto de persona es: "Aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las posibles diversidades o actos en cuanto que dichos actos sean pensados"(4).

El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos pero hay que precisar con exactitud el concepto de fundamentación.

Es importante hacer ver con claridad que en todas las investigaciones de los actos realizados por nosotros, se tratan esencias intuitivas pero no de abstracciones empíricas, porque éstas últimas suponen la contemplación de dichas esencialidades, se trata siempre de esencias intuitivas abstractas, pero no como si fueran abstraídas en el sentido de que reclaman un complemento de desarrollo. Frente a las esencias abstractas, hay una segunda clase de esencias auténticas e intuitivas que Scheler llama: las esencias concretas, para que una esencia de éstos actos sea concreta, presupone la referencia a la esencia de la persona que es la realización del acto.

De esto resulta que la persona no puede nunca reducirse a la incógnita de un simple punto de partida de actos si no que es el ser concreto, - sin el cual, cuando se habla de actos no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, ya que los actos se concretizan, dejando de ser esencialidades abstractas para pasar a ser esencialidades

concretas.

Si aceptamos que la persona únicamente es una cosa o una sustancia, -- que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial como sostiene la teoría actualista, la cual argumenta que cada cual llevaría consigo la misma sustancia, no podría ser en general distinta en unas y otras.

Scheler refuta esta postura por ser totalmente ilógica en su conclusión. Porque para él, la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos y de ningún modo se halla atrás de éstos o sobre ellos.

La persona se encuentra en cada acto de una manera plena, la persona -- integra y varía en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o cambie como una cosa en el tiempo, y precisamente por esto no es necesario un ser permanente que se mantenga en esa sucesividad con el fin de asegurar la identidad de la persona individual ya que la identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa del tornarse otro.

La persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos dentro del tiempo pero no vive en un interior de un tiempo fenoménico ni en un tiempo físico, ni siquiera en dimensiones fenoménicos del tiempo (presente, pasado y futuro). La persona realiza su existencia en el vivir las vivencias. Y es la persona que viviendo cada uno de sus actos trasfunde por



completo uno de ellos con su peculiar índole.

Se ha planteado anteriormente, que el yo es un objeto en cualquier sentido de la palabra, que la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma y que el yo individual es un objeto de percepción íntima. En cambio, un acto no es nunca un objeto y mucho menos lo será la persona que vive en su realización de actos. La persona corresponde a un mundo y los actos brotan de la persona dentro de un tiempo.

Por parte del yo se van a realizar las funciones, que no tienen que ver en lo más mínimo con los actos, ya que todas las funciones con en primer lugar funciones del yo, pero nunca algo perteneciente a la esfera de la persona.

Para Scheler, las funciones son psíquicas pero los actos no pueden serlo ya que los actos son ejecutados y las funciones se ejecutan por sí mismas. Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen las manifestaciones de aquellas. Las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica por ejemplo el ver, el oír, el gustar, el oler y todos los aspectos del atender, notar, observar, el sentir, etc. Scheler escribió: "Las funciones pueden guardar para con los actos una doble relación. Pueden ser puramente objetos de actos, ejemplo el tratar de conseguir que mi ver mismo me sea dado intuitivamente o puede ser además aquello a través de lo cual un acto se dirige a algo objetivo. Por ejemplo cuando veo por primera vez un objeto y que luego vuelvo a oír y realizar el mismo acto"(5).

En Scheler, la persona y el acto son psicofísicamente indiferentes. -- Del punto anterior podemos concluir que todo espíritu necesariamente es personal y la idea de un espíritu impersonal es absurda: "La persona es la forma de existencia única, esencial u necesaria del espíritu mientras se trate del espíritu concreto"(6).

El uso de la palabra persona, no es una palabra con un uso relativo al sentimiento sino un nombre absoluto.

En cuanto a la relación que se da entre el mundo como correlato objetivo de la persona en general, Scheler propone que: "A cada persona individual corresponde también un mundo individual. Y así como cada acto pertenece a una persona, así también por una ley de esencias, cada objeto pertenece a su mundo"(7).

Todo objeto del mundo ya sea interior o exterior tienen una objetividad abstracta y solamente se tornan concretos como parte de un mundo -- es en el mundo de la persona. Solamente la persona no se puede tomar aparte, sino en constante correlación con el mundo en que ella vive.

Si a cada persona corresponde un mundo y a cada mundo una persona, se debe plantear si la idea de un mundo concreto, real y absoluto es accesible a cada persona como su mundo o si la idea de un mundo único, idéntico y real tiene una ampliación fenoménica que sobre pasa una estructura esencial a priori que une a todos los mundos posibles. Scheler va a llamar al mundo único, idéntico y real como el macrocosmos.

Todos los microcosmos es decir los mundos personales individuales son un mundo único y concreto. La configuración personal con el macrocosmos sería, la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serán dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales. Esa persona deberá ser concreta para cumplir la condición esencial de una realidad.

De este mundo, Scheler sostiene que: "la idea de Dios está dada juntamente con la unidad, identidad y unicidad del mundo en virtud de una conexión de esencias" (8).

Esto nos lleva a la conclusión que ante un mundo concreto y único existe una idea de espíritu concreto, que puede ser absurdo no ponerlo simultáneamente pero no de una manera contradictoria.

La filosofía nunca nos permite poner realmente esa idea de Dios, se puede aceptar única y exclusivamente en una revelación que tiene lugar en una persona concreta. En Scheler toda unidad del mundo que no efectúe un regreso a Dios de una manera inicial a nivel personal es una hipótesis absurda.

A todo yo le pertenece esencial y necesariamente un mundo exterior al igual que a un tú u a un organismo. El concepto de organismo es estudiado por Scheler en relación con el contorno, los conceptos de organismos y contorno van a estar relacionados con la persona y el mundo.

El organismo no pertenece a la esfera de la persona ni del acto sino - a la esfera de toda conciencia de algo. El organismo funciona en toda percepción fáctica, este organismo (soma) como forma de percepción o - como categoría, tiene o atrae la imposibilidad de reducir ese ser dado a una percepción exterior, tampoco a una percepción interior, ni a -- una coordinación de los contenidos de ambas percepciones.

El organismo no puede nunca considerarse como un ser dado de una manera primaria, sobre cuyo fundamento se diferenciará y destacará por primera vez, merced a su diversa relación para con el organismo, como --- psíquico y físico, ambos aspectos que pertenecen a dos direcciones --- irreductibles de la percepción, la percepción interior y exterior.

Scheler separa con rigor dos cosas que la ciencia por su lenguaje no - suele distinguir, el de organismo o soma y del cuerpo.

"El cuerpo es el medio por el cual percibimos el mundo exterior y nuestro propio cuerpo y si se nos suprime la función de todos los sentidos y no tuviéramos relación con el mundo exterior y con nuestro cuerpo no por eso resultaría aniquilado el fenómeno de nuestro organismo"(9).

Se se consideran las cosas con más detenimiento junto con la posible - conciencia exterior que tenemos de nuestro cuerpo y una conciencia --- interior de lo que carecemos respecto a todos los cuerpos inanimados,- es importante delimitar dos cosas:

1.- El identificar esta conciencia interior de nuestro cuerpo con la suma o el producto de la amalgama de las llamadas sensaciones orgánicas.

2.- El no distinguir más que cualitativamente y localmente esas sensaciones de los llamados sentidos externos ej. la sensación de los colores o los sonidos.

Los fenómenos anímicos (la melancolía, la tristeza) no tienen una concepción en una esfera última e irreductible de la conciencia, existe por el contrario únicamente por una parte el propio cuerpo que proyectamos a través del pensamiento los contenidos sensoriales de la percepción óptica, táctica, etc.

Existe otro tipo de percepciones para Scheler en la corriente anímica de la conciencia que gracias a las observaciones del exterior, son --- coordinados a ciertos órganos por las variaciones dependientes de mi cuerpo (la pierna, la mano, los músculos, etc.)

## VI.2. YO AJENO Y PERSONA AJENA

El conocimiento del prójimo, había llegado a ser un problema en la filosofía alemana, que surge de dos supuestos:

- 1.- Que a cada hombre le es dado ante todo su propio y sus vivencias
- 2.- Que lo que nos es dado del hombre es exclusivamente su cuerpo. Para resolverlo se había esbozado dos teorías: la que partiendo de las expresiones del propio yo, mediante un razonamiento por analogía concluía sobre el psiquismo del otro; la segunda que suponía una proyección afectiva del propio yo en el cuerpo ajeno.

Scheler rechaza ambas teorías porque su crítica incide ante todo sobre los mismos supuestos en que se basan ambas. Los dos supuestos, que a primera vista parecen comprensibles, carecen de base fenomenológica.

Respecto al primer supuesto. Scheler destaca una serie de hechos que lo desmienten:

Podemos pensar los pensamiento de otros tanto como los nuestros y sentir sus sentimiento, como ocurre en la simpatía y, por otra parte, distinguimos nuestros pensamiento, sentimientos y voliciones de los ajenos, los cuales se comunican o se contagian o se imponen: "Es posible que los pensamientos de otro se den como nuestros, como lo muestran las reminiscencias de lo leído u oído, o, a la inversa, que pensamientos propios se den como ajenos, como lo prueban los procedimientos de

muchos filósofos medievales, que solían leer en Aristóteles pensamientos de otros o los propios"(10).

Una vivencia puede darse simplemente sin atribuirle al yo o al otro y lo que ocurre es que dudamos de si es nuestra o de otro.

La ambivalencia de estos hechos sugiere a Scheler una evolución sorprendente: lo que se da ante todo, es una corriente de vivencias indiferentes al yo y al tú, que encierra mezclado lo propio con lo ajeno, y de ella van formándose paulatinamente núcleos más fijos de vivencias - que arrastran a otros y que se atribuyen poco a poco a diversos individuos. Es decir, las vivencias serían originalmente anónimas y sólo posteriormente se individualizarían hacia un yo o hacia un tú.

En todo caso, la inclinación predominante en el hombre no es, como --- creen las teorías, la de proyectar en otros lo vivenciado por nosotros sino al revés, la de vivenciar vivencias ajenas como si fueran propias. El hombre vive más en los otros que en sí mismo, como lo demuestran los hechos de la vida infantil y del psiquismo de los pueblos primitivos.

Scheler piensa que este supuesto que niega que se pueda percibir el -- yo y la vida psíquica del otro es el resultado de no distinguir entre la esfera de la intuición interna y la del sentido interno, tal como - el mismo las distingue.

La intuición interna es una dirección de actos que abarca tanto el yo

y las vivencias del otro como mi yo y mis vivencias en general: "La intuición de vivencias ajenas requiere que mi cuerpo padezca efectos causados por el cuerpo de otro aunque esto no determine unívocamente el acto de la comprensión del contenido ajeno"(11).

Por otra parte, las teorías fallan también, al suponer que la percepción de sí mismo no tiene dificultades y que sólo las tiene la percepción del prójimo. No advierten que el grado de vivencia necesario para que un proceso psíquico propio emerja del vago conjunto de las vivencias no se halla vinculado sólo al acto de intuición interna, sino también a la posibilidad de causar alteraciones en el cuerpo del yo.

Una vivencia propia sólo llega a ser contenido de una percepción si se descarga en intenciones de movimiento y expresión. Una prueba de ello es el hecho de cuando se reprime la expresión de una emoción, se disipa también la emoción misma para la percepción. Quiere decir que es la acción sobre el cuerpo lo que condiciona la posibilidad de la percepción del psiquismo sea propio sea ajeno. La percepción de sí mismo está, pues, sometida a condiciones análogas a la ajena. No hay una percepción puramente intrapsíquica de sí mismo.

El lenguaje es una mediación entre nuestra intuición y nuestras vivencias. Lo que de éstas se encuentra un término de expresión entra en la percepción de sí mismo de modo muy distinto a lo que es indecible. De ahí que Scheler con profunda visión señale que la función de los poetas no es la de expresar sus propias vivencias sino hacerlas reconoci-



bles a los que los leen. Los poetas hacen ver a los hombres en sus propias vivencias y de este modo ensanchan su percepción de sí mismos.

Tampoco las teorías metafísicas sobre la relación de alma y del cuerpo explican la posibilidad de la percepción interna en el prójimo, porque no están de acuerdo con los fenómenos. En su lugar Scheler propone otra inspirada libremente en Bergson: el contenido esencial de una intuición no es nada de lo que en ella va acompañada de fenómenos corporales, sino sólo el modo de darse de aquellas partes del contenido de la intuición que tiene con el cuerpo una relación causal. Sólo los impulsos del movimiento del cuerpo tienen en el sistema nervioso fenómenos correlativos. Y la modificación del sistema interno del cuerpo es una condición para que los procesos psíquicos algo se destaque hasta llegar a ser una percepción. Las corrientes nerviosas son condición no para crear el contenido de una vivencia sino por su percepción. Por consiguiente, no hay una causalidad inmediata entre la vivencia y el proceso nervioso.

Esta interpretación hace comprensibles una serie de hechos; lo que nunca podemos percibir en el prójimo son precisamente los estados del cuerpo vivenciados por él, la sensación y los sentimientos sensibles. Es aquí donde se funda la separación entre hombre y hombre: "Sólo respecto a esos fenómenos es verdad que lo psíquico se da a uno solo"(12) Así ocurre con un dolor sensible. En cambio, es posible sentir el mismo dolor moral que el otro. Así como lo psíquico puede darse a un yo - en una pluralidad de actos, así un mismo contenido psíquico puede dar-

se a distintos individuos. Podemos sentir el mismo sufrimiento, el mismo entusiasmo, la misma alegría. Por otra parte, las costumbres, el lenguaje, el mito, la religión, la leyenda no se podrían comprender, - si lo psíquico fuera dado sólo a uno. En otras palabras estas teorías confunden lo que a cada uno es dado de sus vivencias por el sentido interno, con la existencia y la esencia de lo psíquico en general.

El segundo supuesto, esto es, que yo no pueda percibir del otro más -- que su cuerpo y sus movimientos, es rechazado por Scheler porque los hechos fenomenológicos muestran lo contrario; tenemos directamente en la risa la alegría del prójimo, en el llanto su pena, en el rubor su vergüenza, en la ternura de la mirada el amor, en el rechinar de dientes su furia, en las palabras la significación de lo que mienta. El recurso a un razonamiento por analogía es totalmente superfluo.

Por otro lado, cuando se razona para concluir que la expresión del --- prójimo no corresponde a su vivencia, cuando por ejemplo advertimos -- que mintió, este razonamiento tiene que suponer premisas materiales -- construidas sobre percepciones inmediatas que tenemos del otro.

Sobre la base de todos estos hechos se confirma la tesis de que lo --- que percibimos en los otros hombres no son ante todo ni cuerpos ni yos ajenos, sino totalidades unitarias aún no divididas en las direcciones de percepciones externa o interna. Solo posteriormente y según los gra dos del darse por medio del cuerpo nos orientamos hacia una u otra per cepción.

Con esta concepción el conocimiento del psiquismo ajeno se disuelve como problema: desaparecen las dificultades que dieron origen a las teorías del razonamiento por analogía y a la de la proyección afectiva.

Pero la teoría de Scheler tiene sus dificultades dentro del conjunto de su filosofía. La distinción hecha entre cuatro formas esenciales de unidades sociales, le advirtió de que su concepción del conocimiento ajeno sólo era válido para los miembros de una comunidad de vida, pero no para las otras formas. Por otra parte la distinción trazada tan rigurosamente en este problema. Todo había sido englobado en la misma -- solución.

La persona individual sólo se nos da en el acto de amor, pero en una forma muy especial. Lo que en el hombre puede darse objetivamente son su cuerpo, la unidad del cuerpo vivo, su yo y su alma vital. Pero como sabemos que la persona y sus actos nunca pueden ser objeto, ella no -- puede darse como objeto ni aún en el amor. Sólo puede sernos dada cuando coejecutamos sus actos, cognoscitivamente en el comprender y en el revivenciar y, moralmente, siguiendo el ejemplo de ella. Podemos amar objetivamente los valores de morales de una persona (belleza, saber, etc.) pero no su puro valor moral, pues éste sólo es portado por el -- acto de su amor, sólo se nos puede dar si coejecutamos su acto de amor esto es, amando lo que ama. Sin embargo, este amor no basta. Las perso -- nas no pueden ser comprendidas ni conocidas sin que ellas mismas se -- abran por un acto de u libre arbitrio. Pues la persona puede callar y ocultarse. Las expresiones automáticas, involuntarias, sólo alcanza --

hasta el conocimiento del yo vital y psíquico. Por eso el lenguaje es un medio esencial para conocer a la persona.

Hasta ahora hemos expuesto la esencia de la persona y su diferencia -- con el yo desde un punto de vista puramente teórico así como el problema del conocimiento del yo y de la persona ajenos. Pero a Scheler le interesa, además sobre manera, el problema de la persona como portadora de valores morales. En este problema, Scheler ha sabido distinguir una serie de cuestiones parciales que le han permitido ofrecer una solución original y superior a las condiciones de su tiempo.

La cuestión previa es: "la determinación de la esencia de la persona -- considerada como sujeto moral, esto es, como un centro de responsabilidad, de actividad, de valoración desde la perspectiva ética"(13). Esta precisión es muy importante para no transponer las tesis.

Analizando la intención significativa de la palabra persona se descubren varios momentos:

1) El término persona no se puede aplicar simplemente allí donde hallamos animación o un yo, pues en cierto modo los animales las poseen y no son personas. Ni tampoco el hombre como hombre determina nunca el círculo de los entes que pasaron por personas. Sólo en cierto grado de la existencia humana encuentra aplicación. Después podrá extenderse a grados desenvueltos, como a los niños o a los débiles mentales, de los cuales decimos que son personas. La primera condición que han de tener

es la cordura como oposición a la locura. Cordura o plenitud de sentido formal hay allí donde podemos comprender las manifestaciones de la vida de un hombre sin necesidad de explicarlas causalmente. Este entender o comprender tomado de la vida, consiste en que a través de un centro espiritual de otro, dado en la intuición, vivenciamos sus actos frente a nosotros y al mundo circundante, como dirigidos intencionalmente a algo; cuando damos a sus frases, juicios, sentimientos y voluntad, o cuando recreamos un mismo sentido que encontramos en una pluralidad de sus actos. Pero cuando estamos en presencia de un "loco", no lo podemos comprender, porque en sus actos no encontramos ya la unidad de un sentido, sino movimientos de expresión detrás de los cuales buscamos procesos psíquicos como causas que los expliquen.

2) Sólo se tiene por persona al individuo que llega o ha llegado a un cierto grado de desarrollo, que posee capacidad. El niño tiene yo, animación, autoconsciencia, pero todavía no es una persona moral. Sólo el niño "capaz" es persona en todo sentido. Para Scheler el fenómeno fundamental que determina la capacidad consiste en poder vivenciar las diferencias entre un acto propio y un ajeno inmediatamente en una intuición, sin necesidad de referir la manifestación de la vivencia al cuerpo ajeno o al propio. Si se necesita esa referencia todavía no se es capaz. El fenómeno puede darse en edades que difieren para cada hombre.

El hombre es, pues, incapaz cuando coejeuta sin comprender, cuando obra contagio o por tradición mientras quiere lo que quieren sus padres

educadores, amigos, sin distinguir su querer del de aquellos. Es claro que el hombre capaz a veces, por efecto de una reminiscencia tiene por propio un acto ajeno. Pero lo decisivo es, no que lo distinga de hecho en un caso particular, sino que los pueda distinguir, que posea un genuino poder de comprender.

3) Se requiere, además que el hombre se vivencie y se sepa como señor de su cuerpo. Mientras se identifica con su cuerpo, no es persona moral. La unidad del cuerpo es dada como cosa objeto. Sólo donde el cuerpo es dado como cosa que pertenece a un "algo" una persona. Las cosas exteriores sólo pueden ser propiedad por la mediación de la propiedad del cuerpo. Lo importante es que a la persona pertenece la conciencia inmediata del poder de la voluntad, del poder hacer, que es anterior al hacer. El que ha sido desposeído por la ley de ese poder no vale como persona, y al que de hecho le falta la conciencia de él, no es persona. Este no puede poseer su cuerpo, pero bien puede ser propiedad de otro, ej. el esclavo no era dado sólo a los demás, sino así mismo como cosa. Esta condición permite a Scheler explicar la institución de la esclavitud. Esta no era una institución que permita la sujeción de personas o que ciertas personas pudieran ser propiedad de otras, sino porque el esclavo se exponía a sí mismo o frente a otros no como persona sino como hombre, sujeto psíquico, es decir, como cosa, era lícito que pudiera ser poseído, vendido, muerto, etc. Algo análogo ha ocurrido con la mujer.

4) La persona nada tiene que ver con el carácter como conjunto de apti

tudes duraderas de la voluntad, memoria, etc., el cual debe reducirse a disposiciones del alma y el cuerpo. La persona y sus acciones no son consecuencia sólo de la suma de las disposiciones, pues pueden variar con las mismas aptitudes del alma y el cuerpo. La libertad de la persona se halla en un plano más profundo que el carácter y las aptitudes del alma y el cuerpo. La libertad de la persona se halla en un plano más profundo que el carácter y las aptitudes, las cuales requieren una explicación causal.

Esta diferencia entre persona y carácter es importante para distinguir entre bueno moral y normal anímico así como entre malo moral y enfermo. Los cambios del carácter en las enfermedades psíquicas no afectan a la persona. Lo que ocurre es que ésta no se da a los demás porque la enfermedad lo ha hecho invisible. Sólo el hombre puede estar enfermo, pero no la persona. De ahí también la imputabilidad y la responsabilidad. La acción de un hombre puede o no ser imputable a la persona, según que este sano o enfermo. Pero la persona es siempre responsable de sus actos. Contra los que sostienen muchas teorías deterministas Scheler afirma que la imputabilidad supone la responsabilidad. La imputabilidad se determina desde afuera según las acciones visibles de un hombre, mientras que la responsabilidad se funda en la reflexión de la persona como autora de sus actos. Contra lo que parece sugerir la palabra, toda responsabilidad ante otra persona, sea hombre o Dios, supone la existencia de la autorresponsabilidad.

A la esencia de la persona en sentido moral pertenece la autonomía que es ante todo un predicado de la razón en general, y de la persona sólo

en cuanto participa de ella este argumento lo sostiene Kant. Para --- Scheler, en cambio; "La autonomía es un predicado de la persona como - tal, que no deriva de otra sustancia"(14). Pero distingue en la persona dos autonomías : una es la autonomía de la intelección de lo bueno y de lo malo. Su contraconcepto es la heteronomía del querer ciego --- sin intelección; otra es la autonomía del querer de lo dado como bueno o malo. Su contra concepto es la heteronomía del querer ciego sin intelección; otra es la autonomía del querer de lo dado como bueno o malo. Su contrapunto es la heteronomía del querer forzado, como ocurre en el contagio y la sugestión. Es claro que sólo la persona y sus actos tiene valor moral. Pero la persona autónoma no es más que una persona buena. La autonomía es sólo el supuesto de la relevancia moral de la persona y de la imputabilidad de sus actos. Por ej. si A realiza una acción buena pero ciega y forzada, esa acción es buena pero no es imputable a A. Así pues, todos los actos son actos autónomos de la persona, pero no necesariamente de aquella persona que ejecuta tales actos. Por eso todo mal en general es culpa de alguna persona, pero no necesariamente de aquella persona individual que ejecutó la acción.

De este concepto de autonomía Scheler extrae varias consecuencias. Una de ellas es el principio de solidaridad moral de todas las personas, - que lo tratare más adelante. La otra se refiere al valor moral de los actos de obediencia, que consisten, en una falta de intelección autó---noma, pero son lo opuesto de actos ejecutados por contagio o suges---tión, pues el obedecer supone la clara conciencia de la diferencia entre el querer propio y el ajeno. Según Kant, que no distingue entre --



intelección y querer, toda obediencia sería un querer forzado. En la obediencia hay cierta heteronomía porque la intelección del valor moral del proyecto de la voluntad es heterónimo. Pero la obediencia que no es ciega, la moralmente valiosa, supone, si no la intelección del valor de la conducta que manda, la intelección de la bondad moral de la persona que manda. Podemos conocer que otra persona es moralmente superior a nosotros y por eso podemos seguir sus intuiciones respecto a nuestros proyectos en la confianza de que son bueno. El concepto Kantiano de autonomía excluye no sólo la educación y enseñanza moral, la obediencia moral, la imitación del buen ejemplo, sino también la evidencia de la unidad de sentido de nuestro querer con el querer divino, evidencia que se da inmediatamente en la unión de amor con Dios y que no necesita la mediación de un mandato divino. Pero el verdadero principio de autonomía no exige la intelección inmediata de lo bueno y lo malo. Puede encontrar su camino por medio de la autoridad, de la tradición y del seguimiento, siempre que conserve la clara intelección del valor cognitivo de esas fuentes posibles de intelección moral.

La determinación de la esencia de la persona en sentido moral y de su autonomía, si bien es importante, es sólo una preparación de la doctrina sobre el valor moral de la persona y el sentido de su actividad, que Scheler ha denominado, "personalismo ético", y en la cual ha de verse, según su propia manifestación, el punto culminante de su ética y en cierto sentido de toda su filosofía.

En el siglo XIX se hizo cada vez más aguda la disputa entre el indivi-

dualismo y el colectivismo éticos. Según el primero, el individuo es más valioso que el grupo y toda acción de las colectividades debe estar siempre al servicio del primero. De acuerdo al segundo, la colectividad tiene un valor superior a los individuos y la acción de estos -- ha de ponerse como fin siempre a la primera. La solución de Scheler -- coincide sólo parcialmente con uno y con otro partido sin que ello sig nifique un eclecticismo de mala ley, porque comienza por dividir el -- problema en dos cuestiones perfectamente diferenciables, que admiten -- soluciones diversas,

La primera cuestión es la del ser de la persona, si ha de considerarse como objetivo de la colectividad y del proceso histórico o, por el con trario, si el ser de la persona sólo tiene valor en la medida en que -- suministra algo positivo, por ejemplo el progreso de la cultura, para la colectividad y el proceso histórico. En este punto la solución de -- Scheler concuerda el individualismo para lo cual le basta aplicar las leyes de rango entre los valores que él mismo descubrió. Sabemos que -- los valores de persona son superiores a los valores de cosa y que los valores espirituales de las cosas por ejemplo, de la ciencia o del arte. El valor de la persona es el valor de los valores y el enaltecimi-- ento de la persona es el sentido moral de todo orden moral. Por consi-- guiente, los valores de la persona y no los de la colectividad son -- los más altos, y la colectividad y la historia se medirán por la base de existencia y de vida que ofrezcan el valor de la persona. Pero para Scheler no hay sólo personas singulares sino también personas colecti-- vas y no existe una subordinación ética entre ambos tipos de personas,

sino que ambos están subordinados a la idea de la persona infinita -- (Dios).

La segunda cuestión es la de si la intención consciente de la persona debe dirigirse a su propio valor o si, por el contrario, la persona -- sólo puede alcanzar su propio valor cuando no tiende hacia el en nin-- gún acto del querer. En este punto, la solución de Scheler se acerca -- al colectivismo. Pertenece a la esencia de todo posible crecimiento -- del valor de la persona, que ésta nunca tienda con su voluntad a su -- propio valor moral. Es un error del individualismo pensar que para que los valores de la persona se realicen, esos valores deben ser queridos. Este es precisamente el único modo como nunca podrán realizarse. El -- fundamento es aquí un principio que ya conocemos: por esencia, la per-- sona, como sujeto concreto de todos sus actos posibles, no puede ser -- nunca objeto, sólo bajo el efecto de una ilusión puede creer que se -- objetiviza. Este principio no significa, sin embargo, que la persona -- no pueda vivenciar su propio crecimiento moral. Esta vivencia es cabal-- mente consecuencia de su actuar no dirigido hacia sí misma.

Al mismo tiempo se hace claro que el error de la ética antipersonalis-- ta radica en creer que la actitud de la persona dirigida hacia fuera -- de sí entraña que sus valores estén subordinados en rango a los valo-- res personales. Es el prejuicio de que el valor supremo ha de ser obje-- tivo del querer. Pero ya sabemos que la posible realización de valores por el querer se comporta de inversamente proporcional a la altura de sus valores.

Una tercera cuestión se plantea Scheler que ya no concierne más a la - disputa entre el individualismo y colectivismo. Se pregunta si ha de - considerarse como portadora del valor más alto sólo a la persona-razón o a la persona espiritual individual. Los filósofos ingleses y franceses del siglo XVIII, así como Kant consideraban al hombre individual - como portador del valor supremo. Pero como veían en el hombre solo el estrato de los impulsos, necesidades biológicas y económicas o al hombre portador de la razón que ha de someterse a una ley supraindividual (Kant) el individuo se convertía en el caso particular en un género -- en el que sólo resaltaba en el común de todos y en el que la verdadera individualidad desaparecía. Era un individualismo que confundía a lo - singular (por oposición a lo colectivo) con el individuo (por oposi-- ción universal). Concedía al individuo valor superior a la colectivi-- dad, pero al considerarlo un mero caso de lo universal, todos los indi-- viduos tenían igual valor. Estas doctrinas excluían, pues la idea de - personas de diferente valor material. En contra de todas ellas, Sche-- ler sostiene que el portador del supremo valor moral es el devenir y el ser de la individualidad espiritual de la persona. Para ello desenvuel-- ve la idea de la esencia de valor individual personal. Sabemos que la esencia en sí misma no es ni universal ni individual. Hay esencias -- que sólo son dadas en un individuo. Por consiguiente tiene sentido ha-- blar de esencia de valor individual, de una persona. Que Scheler illa-- na salud personal. Es posible la intelección evidente de un bien en -- cuya esencia objetiva y valor reside la referencia a una persona indi-- vidual y cuyo objeto de ser o deber ser correspondiente suge, por eso, como un llamado a esa persona y sólo a ella, con independencia de sí

ese mismo llamado surge para otra o no. La idea de la vocación, de la misión, de la elección para una tarea, se funda en ello. Se trata, por lo tanto, de la percepción del valor esencial de mi persona, ese contenido de valor individual peculiar, sobre el cual se cimenta luego -- la conciencia del deber ser individual, es decir, el conocimiento evidente de un bien en sí, que es precisamente un bien en sí para mí. En lenguaje religioso: es la imagen de valor que el amor de Dios, dirigió a mí, tiene de mí y bosqueja y pone ante mí para atraerme hacia ella. Este bueno en sí para mí no es un concepto contradictorio. No es para mí en sentido subjetivo, sino que es bueno en sentido independiente -- de mí saber. Pero es al mismo tiempo lo bueno en sí para mí en el sentido de que el contenido material de este bueno en sí hay una referencia vivenciada hacia mí, una especie de dedo indicador, que parte de ese contenido y apunta hacia mí. Me indica, así, una posición única en el mundo moral, y me ordena acciones, obras, etc. cada una de las cuales me dice: yo soy para tí. En términos religiosos: "En plenitud infinita del bien que se extiende ante la mirada de Dios, hay un sitio un bien que es tal bien para mí, contiene mi ser ideal de valor, y, por lo tanto, yo debo lograrlo. Esa esencia de valor individual es una figura ideal bajo cuyo influjo se realiza una vida empírica"(15).

Es indudable que el origen de esta idea se halla en la vocación de Jesús a sus apóstoles, generalizada luego muchas veces en la literatura cristiana.

Si existe la esencia de valor personal, hay que determinar su relación

con los valores universalmente válidos y sus normas.

La ética casi sin excepción concede valor a la persona sólo cuando realiza estos últimos o cumple una ley universal (Kant). Para Scheler, en cambio, los valores universalmente válidos representan sólo un mínimo de valores cuya no realización impide la salud; pero no contienen en su ámbito a todos los posibles valores morales por cuya realización -- la persona alcanza la salud. Así, pues, la correcta relación entre universalismo e individualismo de valor sólo se guarda cuando cada sujeto cuida especialmente las cualidades de valor que sólo son aprensibles -- para él, son descuidar, desde luego, los valores universales. El principio es, pues, que la evidencia plena de lo bueno en sí resulta sólo de la comprensión y compenetración de ambas clases de valores. Cada -- momento de la vida ofrece la posibilidad de conocer valores que presentan su exigencia sólo en ese momento y para tal individuo. Scheler --- los llama valores históricos concretos de situación. Vemos así, que -- lo que años más tarde había de constituir la tesis central de la llamada ética de situación había sido ya iluminado por Scheler, con mejor fundamento y mayor equilibrio.

Pero el principio vale también para los individuos colectivos, para -- una familia, un pueblo. DE ahí que haya que admitir la diversidad de -- valores de individuos, pueblos y naciones, y la diversidad de morales y sistemas de cultura históricamente cambiantes. Pero esto no significa una relatividad de los valores, sino sólo una forma de darse para -- determinados grupos, individuos y épocas. No es relativismo sino praxiactivismo del valor.

Dada esta complejidad de la esfera de los valores, una ética nunca podrá agotar su descripción. Necesariamente hay valores que quedan librados a la sabiduría individual. Es en esta esfera de los valores individuales que halla su fundamento el principio de libertad de la conciencia moral.

Una nueva consecuencia de esta teoría es que los últimos portadores de los valores morales son en su ser y valor diferentes y desiguales. La hipótesis de su igual valor o es una pura ficción o se refiere a un círculo de tareas que se basa en la idea del bien universalmente válido.

Con relación a estas tareas, como sujetos económicos o como sujetos -- de derechos y obligaciones civiles y políticos, Scheler admite que las personas tienen que valer como iguales. Pero en el ideal moral, cada -- persona, sin violación de las normas universalmente válidas, debería -- conducirse, aún bajo iguales circunstancias orgánicas, psíquicas y externas, de modo éticamente diferente y de diferente valor a cualquier otra persona. Problema distinto es si podemos conocer esa diferencia -- de valor. En todo caso ante Dios todos tenemos un valor distinto, Scheler piensa que la interpretación igualitaria que se hace del cristianismo es contraria a su sentido originario, y se debe a infiltraciones estoicas.

La diferencia entre igualdad y desigualdad depende, pues, de la altura

de los valores a realizar. Los hombres deben volverse tanto más iguales, y por eso valer igualmente, cuanto más bajos y relativos en la jerarquía de valores son los bienes y las tareas con relación a las cuales son tomados como sujetos. Si el apaciguamiento de las necesidades impulsivas en el orden y grado de su urgencia es una condición, si no del ser, sí de la aparición de las personas espirituales individuales en sí mismas y de diferente valor en actos, hechos, obras entonces los bienes y tareas que corresponden a las necesidades más apremiantes en cada caso deben ser para los hombres siempre más iguales, y esto -- cabalmente para que no queden ocultas ni escondidas su diferencia respecto a valores de ser absolutos o menos relativos, así como sus capacidades de valor superior dirigidas a bienes y tareas superiores. De aquí derivan grandes consecuencias para la sociología, la política, y la jurisprudencia, que Scheler no desarrolla.



### VI.3. PERSONA SINGULAR Y PERSONA COLECTIVA

Un nuevo problema es el de la relación de valor entre individuo y colectividad. Scheler advirtió que la solución de este problema no es independiente, de la solución del problema de las relaciones de esencia, existencia y conocimiento que vinculan entre sí los yos humanos. Una determinada solución al problema axiológico implica una solución determinada al problema ontológico y al gnoseológico. Con frecuencia, a este último, hace referencia Scheler en el libro de la simpatía y sólo vio un problema: "el de conocimiento de la existencia y contenidos de un yo y de una comunidad ajenos concretos y contenidos determinados"(16). Pero en el formalismo de la ética se planteó otro problema que metodológicamente es anterior a éste: La cuestión de si entre individuo y colectividad hay una conexión esencial o una simple fáctica unión. Pero ¿Hay una correlación evidente, un saber apriori del tú y de la comunidad en general, independientemente de la comprobación de su existencia o es sólo un saber empírico, a posteriori? Es lo que denominó Scheler problema eidológico para distinguirlo del problema epistemológico concreto. Scheler se pronuncia por el primer miembro de la alternativa, es una vivencia de la persona el tenerse a sí misma como miembro de alguna clase de comunidad de personas. Esta pertenencia no se funda en una simple comprobación de hecho sino en la esencia de ciertos actos cuya intención apunta hacia una comunidad. Aquí se funda el principio de solidaridad y corresponsabilidad de cada uno y de la elección y acción común. De esta suerte, cada uno se percibe no sólo como miembro de un todo de conexiones vivenciales, en la historia y en una unidad social, también como sujeto moral, cosutor, prójimo y co---

responsable en ese todo.

Scheler introduce el nuevo concepto de "persona colectiva". Entiende -- por esto los múltiples centros del vivenciar en la totalidad inacabable del mutuo vivenciar. Y así como una persona finita es miembro de -- una unidad social es miembro de otra más amplia o de una persona colectiva.

La correspondencia esencial entre persona y comunidad se funda en la -- distinción entre actos singulares y actos sociales. Los primeros tienen una intención dirigida a otro, como dominar, prometer, consentir -- amar, etc. Todo hombre ejecuta ambas clases de actos, aunque no encuentran una impleción. Si se supone entonces un hombre que nunca hubiera tenido experiencia física de otros hombres y nos preguntamos si podría tener o no el saber de la existencia de una comunidad y de sujetos -- análogos a él, habría que responder afirmativamente. No pensaría: "No hay comunidades estoy sólo en el mundo", sino "se que hay comunidades y que yo pertenezco a una, pero no conozco a los individuos en concreto que lo constituyen". Y esto sería evidente sobre la base de la conciencia de un vacío, de una falta de impleción de los actos espirituales sociales que ejecutaré. De esa diferencia entre intención e impleción de sus actos sociales surgiría la intuición positiva de la esfera del tú, de la cual sin embargo, no conocería ningún ejemplar.

Hay un saber apriori de la existencia de un tú en general y de una comunidad en general. Todo conocimiento de un tú concreto determinado y

de sus vivencias supone ese saber.

Los actos de dirección hacia sí mismo corresponde la persona singular, a los actos sociales, la persona colectiva. Por lo tanto, es dentro -- de la persona finita que se relacionan persona singular y persona colectiva. Por lo tanto, es dentro de la persona finita que se relaciona persona singular y persona colectiva. Esta no es una suma de personas singulares. La persona colectiva es concebida por Scheler como una realidad vivenciada y no como una construcción.

La persona colectiva, esa unidad social de valor supremo, es lo que -- constituye el aporte personal de Scheler a la teoría de las formas sociales. Es cierto que la ciencia del Derecho conoce desde antiguo el -- concepto de persona jurídica y persona social o persona colectiva y -- ha desarrollado una amplia teoría al respecto. Pero la concepción de -- Scheler trasciende en mucho a esa teoría jurídica, por el carácter a--priori que concede a esa forma, por sus fundamentos, consecuencias, esfera de aplicación y su fuente de inspiración.

La idea de una unidad de personas singulares independientes, espiri-- tuales e individuales en una persona colectiva independiente, espiri-- tual e individual se inspira en la concepción paulatina del cuerpo de cristo en donde están implicados el valor propio de la persona, la i-- dea del amor y la solidaridad de salvación de todos sus miembros. Esta idea supera a la vez a la teoría antigua de la corporación y el concep-- to judío de pueblo basado en la comunidad de sangre.

Ya sabemos que toda persona finita es y vive como persona singular y a la vez como miembro de una persona colectiva.

Desde este punto de vista ético rige en su ámbito el que Scheler llama grande y sublime principio de solidaridad de todos los entes morales. Según éste, todos son corresponsables de lo que valen moralmente todos "todos salen por uno y uno por todos", y por lo tanto, todos son co---reos de las culpas de los demás y participantes en sus valores morales positivos. Desde que entra en juego el concepto de persona colectiva - el principio puede formularse así: la persona singular y la persona co---lectiva son no sólo responsables de sus propios actos, sino que tam---bién la persona singular es corresponsable por la persona colectiva, y esta a su vez corresponsable por cada uno de sus miembros. Pero toda -responsabilidad es no sólo responsabilidad por alguien sino responsabi---lidad ante alguien.

Desde este segundo punto de vista, según Scheler la persona singular - y la persona colectiva poseen un valor a la misma altura, ni la perso---na singular es responsable ante la persona colectiva ni la persona co---lectiva es responsable ante la persona singular porque ambas son res---ponsables ante Dios en su corresponsabilidad.

Scheler admitió el concepto de esencia de valor individual personal - hizo al principio un añadido que llamó principio de solidaridad insus---tituible: "la persona singular no es sólo corresponsal como miembro y representante de un puesto en la estructura social, sino ante todo co-

mo individuo personal único y como portador de la conciencia moral individual"(17). Cada uno tiene que preguntarse no sólo que hubiera ocurrido de valioso o de no valioso si me hubiera comportado de otro modo en mi puesto dentro de la estructura social, sino también qué hubiera ocurrido de valioso si yo hubiera visto mejor la bueno en si para mi y lo hubiera realizado mejor.

Así, debido a la vigencia del principio de solidaridad, hay una culpa y un mérito total de la comunidad moral de las personas; el mundo moral íntegro se torna un gran todo, que se eleva y decae con la más pequeña variación, y posee en cada momento un valor total único, que no es la mera suma de lo bueno y lo malo de los individuos.

Psicológicamente la idea de la solidaridad es consecuencia de una actitud que siente espanto ante la mera visión de mal y entusiasmo ante la idea del bien, prescindiendo de quien los cause y que considera complicados en ambos el destino total de la humanidad y el de todas las personas espirituales.

Históricamente la idea encuentra su origen en conceptos del Nuevo Testamento, como "todos pecamos en Adán", "todos resucitamos en Jesús", en que debemos sentirnos cómplices a la vista de toda culpa ajena, en que todos participamos en los méritos de los santos. Scheler ha mostrado cuales son los fundamentos esenciales del principio. Dos de ellos ya nos son conocidos. Uno es que a la esencia de toda persona corresponde un tú y una comunidad de personas en general, correspondencia

que es apriori respecto a la clase, medida, lugar y tiempo de su realización. Otro es que, en virtud de la distinción entre autonomía de la intelección y autonomía del querer, puede ser que una acción sea imputable a una persona diferente del que ejecutó. Pero estos fundamentos sólo hacen posible la solidaridad. El que la convierte en necesaria es el principio formal de la reciprocidad y equivalencia que exigen por su esencia las clases fundamentales de los actos sociales. Así el amor exige como respuesta otro amor; la promesa, aceptación, la obediencia, etc. El principio de reciprocidad no se obtiene por inducción, sino -- que se funda en la unidad esencial e ideal del sentido de esos actos. Si, por ejemplo, yo comprendo un acto de amor hacia mí, su comprensión implica ya convivenciar la exigencia del amor respuesta. Para no realizarlo tengo que rehusarlo, pero no puedo comprender el sentido del acto del otro y al mismo tiempo comportarme como sino hubiera pasado nada. Ahora bien: "es precisamente porque el amor exige idealmente el amor-respuesta y de hecho generalmente lo engendra, y se funda la corresponsabilidad"(18). Pues el amor respuesta es portador del valor -- bueno y por lo tanto significa la aparición de un nuevo bien moral -- en el mundo. De ahí que la existencia de una acción mala está condicionada por falta de amor-respuesta, la cual, a su vez, lo está por una falta de amor originario. A ello se agrega otra cosa según hemos visto un acto transforma al ser de la persona, así el valor del acto aumenta el valor de la persona y el valor de su poder para realizar actos de la misma especie.

El principio de solidaridad es la marca distintiva del personalismo de

Scheler , el principio supremo de su ética social, que lo distingue radicalmente de todo individualismo, que no conoce más que la responsabilidad individual basada en el egoísmo, como de todo totalitarismo, que subordina a la persona y la hace corresponsable de un todo impersonal. En la concepción de Scheler, la comunidad y la sociedad están subordinadas a la persona colectiva y destinadas a servirle en cuanto ésta es la forma social suprema. La persona colectiva no es una síntesis de aquellas formas pero en ellas están dadas las notas esenciales de ambas: "la persona independiente e individual, como en la sociedad, la solidaridad y unidad total como en la comunidad. Por eso no puede medirse el valor de la una por la de otra, sino el de ambas por el de la persona colectiva"(19). Así quedan de manifiesto el error de los filósofos del siglo XVIII, de Comte y de Spencer, de considerar a la sociedad como la forma suprema y a la comunidad como un estado primitivo y el error de los románticos de la escuela histórica de considerar a la comunidad como la forma suprema y a la sociedad como decadencia. -- Ambos errores tienen en común el prescindir de la forma "persona colectiva" y el creer que entre comunidad y sociedad sólo existe una diferencia evolutiva de grado, cuando en realidad son formas esenciales y duraderas de las relaciones humanas: toda evolución es una evolución de contenidos, pero siempre en el marco de aquellas formas. No hay transformación de una forma a otra, sino que todas se presentan según las épocas mezcladas en diversa proporción.

Pero ¿en qué se distingue la persona colectiva de las otras formas de unidades sociales? Dos son los aspectos más característicos:

1) La persona colectiva está dirigida a bienes de todas las modalidades de valor y no sólo a una de ellas.

2) La persona colectiva es la unidad de un centro espiritual de actos y no una unidad de lugar y de tiempo ni de sangre ni de fin.

Al conjunto de estas notas llama Scheler "soberanía", lo cual significa que una persona colectiva es soberana frente a las formas inferiores de la comunidad y de la sociedad, pero no frente a otras personas colectivas. No es sólo responsable ante Dios, sino corresponsables de otras personas colectivas de una misma clase y responsable ante una persona colectiva que la abarca. Con esta Scheler se opone expresamente a una doctrina de la soberanía especialmente del estado, que no admite más insistencia de responsabilidad que Dios.

Es posible distinguir diversas clases de personas colectivas según la clase de valores supravitales que realizan preferentemente. La que realiza valores espirituales es la persona cultural, que puede ser una nación o un círculo de cultura y la que realiza los valores de lo santo es la iglesia.

Pero Scheler niega que el estado sea una persona completa: "Ciertamente, es una realidad espiritual, pero no ejecuta todas las clases de actos espirituales"(20). Es sólo un centro de voluntad, una voluntad de dominio sobre una comunidad natural, esto está en perfecta armonía con su tesis de que la persona es un centro de actos de especies diversas. Esa



voluntad de dominio está dirigida a los siguientes valores:

1) Derecho, esto es, instauración y realización del orden jurídico para las comunidades que están bajo él, por medio de la legislación y la jurisprudencia.

2) Poder, es decir, fomento, ordenación, etc. del crecimiento extensivo de la comunidad por medio de la organización militar y la producción de bienes vitales, y del conocimiento y crecimiento intensivo por medio de una política de población y de sanidad.

3) Bienestar, o sea, conservación y fomento del bienestar colectivo hacia fuera defensa, y hacia dentro administración.

Sólo cuando el estado y la nación coinciden, hay una persona colectiva perfecta, el estado nacional. Scheler el pueblo de la nación. El primero es una comunidad de vida formado por los grupos de illetrados y las clases bajas; la segunda es una persona cultural, formada por la minoría de los ilustrados.

Importante es señalar cómo concibe Scheler la relación del individuo con el estado. La persona social, está sometida al Estado, pero la persona íntima es superior a él, y su salud final es completamente independiente de su relación con el Estado. Como miembro de un reino de desigual valor de personas espirituales libres, es la persona superior al estado y al derecho. Por eso el Estado puede exigir el sacrificio -

de la vida de la persona misma pero nada de su salvación ni de su conciencia moral. Pero es una banalidad y una simplificación infantil de los problemas, oponer el individualismo de la concepción liberal mecánica del Estado a una concepción universalista, orgánica del mismo, según la cual el Estado sería un bien supraindividual por el que el individuo tendría que hacer cualquier sacrificio, o glorificar la concepción alemana del estado como herencia de la antigüa.

La iglesia está dirigida al valor de la salvación colectiva, y a los otros valores sólo en cuanto condicional realización de aquella. El hombre, no como miembro de una comunidad, ni como elemento de la sociedad sino como persona individual espiritual, participa en un reino de amor de todas las personas finitas. Pero sólo las personas singulares, no las colectivas, quedan sometidas a sus normas en la determinación de lo que debe suceder y existir. La iglesia no controla directamente el Estado, pero controla la costumbre de las personas, y así indirectamente a aquél.

No podemos exponer aquí las múltiples relaciones que Scheler establece entre las diversas personas colectivas, así como sus notas cuantitativas, espaciales y temporales.

La teoría de la persona en sentido moral se completa con una última distinción: la distinción entre persona íntima y persona social. Cada persona, sea singular o colectiva, posee esas dos esferas, si bien, sólo la persona individual posee una esfera íntima absoluta. Cada per-

sona se vivencia a sí misma como teniendo un ser y un valor peculiar, que están más acá de sus relaciones con los demás y con el todo colectivo. Esta es la persona íntima. En esta esfera toda persona se halla y se sabe en absoluta soledad. La soledad no es el aislamiento material sino una categoría esencial de la persona, que puede llenarse con diversos contenidos, pero que como esfera siempre está presente. La persona íntima sólo admite una referencia a Dios y sólo en él puede sentirse albergada.

La persona social es la persona en cuanto se vivencia como sujeto de actos sociales que se refieren a otras personas, en cuanto ocupa una posición con derechos y deberes en una comunidad. La persona social no es pues, la persona íntima tal como la ven otros, sino una categoría : cada uno tiene una persona social cuando actúa como funcionario, juez, obrero, etc. La consecuencia ética es que hay un grupo de valores que tienen como portador a la persona social: nombre, fama, consideración, honor, dignidad, gloria, etc. Ellos no dependen como suele decirse del comportamiento y juicio del medio social, sino que en virtud de su propio valer exigen ciertos actos de reconocimiento: respeto, veneración, etc.

La ética se plantea el problema de si el portador de los valores morales supremos es la persona íntima o la social.

La tesis de Scheler es que ese portador es la persona concreta individual: íntima y social. Pues la paz íntima de la conciencia moral, como -

la bondad o la beatitud, son diferentes de la conciencia del haber cumplido sus deberes de funcionario o de padre, por ejemplo: Ellas tienen su valor propio, no solamente como auxiliar de la persona social. Y -- también la armonía, que puede no existir, entre la persona íntima y la social tiene su valor propio.

Pero la persona íntima absoluta es trascendente a todo conocimiento y valoración por otro hombre. Ya sólo por esta razón es falsa la ética -- que mide el valor moral del hombre por las relaciones del individuo -- con el mundo de valores colectivos históricos o que ve en la extensión cada vez mayor de la asociación un progreso hacia lo bueno o hacia lo malo, o el amor creciente, ambas teorías ven sólo la mitad del hombre. Pero es un error la tesis de que sólo el hombre íntimo o más bien la -- persona íntima es el portador originario de los valores morales. El -- ermita sería entonces el único bueno y la vida social mala en sí misma.

Una consecuencia de la incognoscibilidad de la persona íntima absoluta es que todo juicio último formulado por personas finitas sobre los valores o devalores morales ajenos es un contra sentido: "Sólo la per--sona social y la persona íntima relativa pueden juzgarse"(21). La abstención del juicio moral definitivo es un deber y su contrario, una acción mala. No el juicio falso sino el juzgar mismo es aquí censurable. Es en este sentido que debe interpretarse la sentencia evangélica: -- "No juzguéis y no seréis juzgado".

#### VI.4. MODELOS, TIPOS PUROS DE PERSONAS DE VALOR

Uno de los aspectos más valiosos de la inmensa temática de Scheler es la de su doctrina de las relaciones interpersonales, es decir, las del mundo interhumano.

"La forma humana llamada sociedad, procede siempre de la descomposición y mutua nivelación de las comunidades vitales"(22).

Es precisamente en esta descomposición, en donde nace el hombre adulto y es aquel que va adelante con una libertad que lo hace dirigirse a -- donde el quiere, y sobre todo lo hace ser individual, conciente de sí, de su razón y de su voluntad. Es aquel hombre que se asocia con otros hombres, con la pura finalidad de querer vivir.

Todo grupo humano que se asocia, tiene la necesidad de buscar a al-- quien que lo dirija o conduzca. Para Scheler estas personas van a es-- tar constituidas por los modelos o jefes. Los jefes son personas que -- van a surgir del modelo de la comunidad en la cual él convive y se -- desarrolla. "Pero no son los jefes los que determinan los modelos, si -- no que, por el contrario, los modelos actualmente existentes son los -- que al lado de otros factores, hacen decidir quien se elija por jefe" (23).

Según Scheler los jefes sólo actúan sobre nuestra voluntad, pero los -- modelos, van más allá porque ellos actúan sobre nuestras conciencias, que tenemos sobre los valores y sobre el amor. Por lo tanto, la in--

fluencia de jefe se desarrolla en el dominio público amplio y visible; la influencia del modelo, en cambio es oscura y secreta. El modelo, -- transforma y opera en la profundidad del alma de cada hombre y de cada grupo humano y es difícil de captar y comprender.

La siguiente frase nos hace ver la importancia del modelo, todo hombre tiene ante sus ojos una imagen de lo que debe ser; mientras no lo sea, no está plenamente tranquilo.

La sociedad va a estar constituida como anteriormente lo apuntamos por -- jefes y modelos, la diferencia que hay entre ellos es: "los jefes tienen que saber que son jefes y sobre todo tienen que querer serlo y los modelos determinan pues, el campo de acción de nuestro posible querer y obrar"(24).

La sociedad va a tener diferentes modelos por donde el individuo va -- pasando, y estos modelos son: familiares, sociales, religiosos, profesionales, etc. Estos modelos van a formar un valor para el hombre el -- cual se eleva junto con ellos y con ayuda de los demás hombres.

Nuestra vida humana, tanto la individual como la comunitaria va estar movida por estos modelos y jefes. Como hemos visto la influencia del -- modelo es más fuerte y justamente es allí donde el hombre no tiene conciencia clara de cual es su modelo y menos aún de donde le vino.

Los modelos van a influir en el hombre de una manera decisiva en el --

ámbito cultural, ya que la vida histórico-cultural, van relacionadas. Sin modelos no puede existir la cultura, y ser culto significa por lo tanto entrar necesariamente en un modelo, pero el hombre que desea --- ser culto, debe ser íntegro, genuino, libre y noble.

Sin embargo no es fácil encontrar modelos que realmente sean valio---- sos para el hombre, ya que los modelos pueden estar al servicio de --- ciertos intereses, ya sean políticos, religiosos, sociales económicos pero no al servicio de la persona, Scheler ante esta situación se que- ja amargamente de la falta de verdaderos y auténticos modelos en su --- época, y dice expresamente; "¡Nunca, en ningún tiempo de la historia - por mí conocida fué más necesaria la formación de una élite directiva!, nunca tampoco más difícil. Este trágico aserto es aplicable a todo el orbe, porque lo es a toda esta degenerada época cuyas masas apenas son susceptibles de dirección" (25). Por lo tanto es necesario una élite - de dirigentes bien constituidos para guiar las masas, conducir a la so- ciedad, a los grupos ya sean religiosas, estudiantiles, políticos etc.

Sin embargo no todas las personas pueden tener la función de dirigir o de modular y no todas están debidamente capacitadas ya que existen hom- bres que se aprovechan de la situación del jefe, para sus intereses --- personales, y ante esta situación es mejor que se retire de esa respon- sabilidad, ya que la condición fundamental para tener esa responsabili- dad ante la sociedad es el servicio desinteresado.

"La cultura es una categoría del ser" (26).. por lo tanto la cultura -

va a formar parte de la totalidad del ser humano, la cual es producto de su tiempo, surgido en un momento dado y de un mundo concreto. El -- hombre debe de perfeccionarse en el mundo ya que en él se encuentra la cultura y la cultura es la que va a llevar al hombre a la humanización.

Para Max Scheler la humanización es; "un proceso eterno, siempre posible, que debe realizarse libremente en todo instante"(27).

Pero este aspecto del hombre, esta humanización, es uno de los grandes problemas para el mismo hombre, ya que el hombre debe tener conciencia de su realidad y de su momento histórico, ya que él, por su capacidad intelectual es lo más perfecto del mundo.

"El hombre es, por sí, un ser más alto y sublime que la vida toda y -- sus valores, y aún que la naturaleza entera; es el ser en quien lo --- psíquico se ha liberado del servicio a la vida y se ha depurado ascendiendo a la dignidad de espíritu, un espíritu a cuyo servicio entra -- ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo --- psíquico"(28), por eso es que el hombre debe de luchar por la humanización de él mismo con su propia capacidad intelectual y no debe esperar a otras personas a que lo vengan a humanizar.

El hombre se encuentra dentro de un proceso histórico, en donde el no es un espectador ante la vida, porque él mediante su propia cultura se va transformando en el hombre nuevo, el cual se va tornando en un hombre más humanizado ante él y la comunidad. El hombre no es el producto



de una historia y una cultura ya dada y establecida, porque para que surga este hombre nuevo se debe romper con lo anterior y buscar su propia historia y darle un sentido a su universo.

¿Pero, cual es la finalidad del hombre nuevo y de su búsqueda? Es: "toda actividad histórica remata, no en emociones, no en obras de arte, ni siquiera tampoco en el progreso infinito de las ciencias positivas, sino a este ser del hombre"(29). Por lo tanto toda civilización y toda cultura e historia debe ir en búsqueda del hombre perfecto, a través de la cultura y la cultura se adquiere por medio del saber, y el saber hace crecer nuestro espíritu ya que el saber es profundamente humano.

Este saber para Scheler se puede dividir en dos, el "saber culto" y el "saber-experiencia" y dice: "El saber culto es el conocimiento de una esencia, abtenido y estructurado sobre un solo ejemplar"(30), es aquel saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido o de donde fue tomado, este saber se adapta al problema concreto y en el momento en que se necesita. El saber culto no es quien sabe y conoce muchas cosas, ni quien puede predecir o dominar, la realidad, sino quien posee una estructura personal, un conjunto de esquema ideales, que se apoyan unos en otros y sirven para la intuición del pensamiento, la concepción, la valoración y la comprensión del mundo.

El saber-experiencia es de menor importancia en la filosofía de Scheler y es el conocimiento que se adquiere por medio de la observación -

empírica.

Haciendo un resumen sobre los dos puntos más importantes de este tema, podemos decir que sin modelo, no hay cultura, ya que ser culto significa sumergirse en un modelo, ya que el primer y mayor estímulo de la cultura es el modelo valioso de una persona que ha ganado nuestro amor y respeto, con las características de un jefe culto que son: integro, genuino, libre y noble.

Es el modelo el que nos apresa, atrayéndonos, invitándonos, ya sean modelos nacionales, profesionales, morales o artísticos, con la más elevada y pura cultura humana. Basándonos en este punto y echando una mirada a la historia se ven las catástrofes que han provenido de individuos o "élites" de dirigentes profundamente corruptos y pervertidos. - Por ejemplo en la mayoría de las guerras no tardaríamos mucho en encontrar tras ellas a individuos ambiciosos o a una "élite" pervertida.

## CONCLUSION

Puede afirmarse que, en sus grandes líneas y en sus principios fundamentales, la ética de Scheler está de acuerdo con una ética elaborada con la razón, e incluso en algunos puntos con la ética cristiana.

Por una parte, el hombre es una persona espiritual y finita. Por otra se presenta ante él una verdad objetiva, constituida ya por hechos — empíricos individuales, captados por el conocimiento sensible, ya por esencias trascendentales e inmutables, aprehendidas en el conocimiento capiritual. El hombre se encuentra también frente a esencias valiosas o valores, trascendentes e inmutables; éstas son de dos tipos: a) esencias objetivas o puras, capaces de realizarse indefinidamente en las — cosas en formas de bienes; y b) esencias morales, no objetivas, que — sólo pueden darse en la persona humana, siempre individual y c

Además por encima del hombre y de su persona, y por encima de las esencias abstractas y de las esencias valiosas y como fundamento necesario de una y otra, se ubica Dios, la bondad o perfección absoluta e infinita, sin la que las esencias ni los valores ni los bienes ni la persona humana podrían ser ni tener sentido.

El orden moral se presenta y se constituye como una realización de — esencias objetivas valiosas en las cosas, en forma de bienes. Y es la persona humana con su intuición intelectual de las esencias valiosas y a la libertad para realizarlas quien hace pasar a aquellas esencias —

valiosas a su existencia, del deber ser ideal y del deber ser normativo al ser real. A su vez, de la recta realización de los valores resulta el valor moral, es decir, la bondad y la santidad de la persona humana, fundada, como participación suya, en la bondad y santidad infinita de Dios.

En consecuencia, la bondad infinita de Dios fundamenta, por un lado, - los valores objetivos y, por otro, el valor subjetivo de la persona espiritual y el orden moral, resultante de la actuación consciente y libre de las personas sobre los valores y su deber hasta conferirles realidad y existencia.

Cabría señalar, en la ética Scheleriana, los siguientes elementos:

A) Por parte del objeto: primero, un orden objetivo de valores, jerárquicamente organizado; después un deber ideal, o exigencia de que exista el valor positivo y sea destruido el negativo; y, por fin, un deber ser inmediato, normativo puesto que en el se fundan inmediatamente las normas y preceptos que obligan o exigen a una persona individual concreta la realización del valor.

B) Por otro lado, el del sujeto, se sitúa una persona espiritual concreta, autónoma y libre. Autónoma, porque intuye o aprehende los valores y su jerarquía, su deber ser o exigencias de realización, porque está en sus manos el hacer que sean aquellos valores, mediante la realización y cumplimiento de los deberes y normas que de ellos derivan.

El ser de las cosas se acrecienta con los bienes, con la realización, en ellas, de los valores objetivos. Así un objeto, un mármol por ejemplo, se hace bello con la belleza; y, mediante la realización de este valor en el mármol, resulta la estatua bella como un bien.

A su vez, el ser de las personas se acrecienta o perfecciona con la -- bondad moral, que resulta de la realización de los valores, en conformidad con su jerarquía y deber ser.

Otra de las grandes aportaciones de la Etica de Scheler es la refutación objetiva, sin miramientos humanos. De la refutación del formalismo Kantiano, refutación objetiva y valiosa.

La inteligencia, afirma categóricamente Scheler no construye sus objetos o esencias, por encima de los hechos empíricos. No es el apriori -- una actividad de la inteligencia que, desde el sujeto, elabora los objetos a partir de los fenómenos de la sensibilidad. No, los objetos -- son inmediatamente dados, y como tales, a la inteligencia. En este sentido cabe hablar de intuición. Para Scheler, por tanto, el a priori no es formal; no construye o elabora los objetos, simplemente los condiciona y en este sentido debería denominársele trascendente, la aparición del objeto, aprehendido tal cual es en la realidad objetiva, de un modo inmediato.

En la Critica de la Razón Pura. Kant ha supuesto arbitrariamente que -- sólo existe la realidad empírica, hecha de fenómenos individuales y --

contingentes; que todo objeto superior a los datos de la sensibilidad toda esencia en sí no individual únicamente puede provenir del sujeto trascendental o, en otros términos, de la unidad de la conciencia o a percepciones de la inteligencia. Que el objeto del entendimiento no es algo dado, sino construido por éste.

De un modo análogo, en la Crítica de la Razón Práctica, da por sentado que fuera de la actividad puramente formal, sin contenido de la razón, sólo existen sentimientos y apetencias egoístas, de orden sensitivo, orientadas a determinados bienes, siempre sensibles y materiales. Y de ahí deduce que el hombre no puede obrar por tales bienes sensibles, es decir, no puede actuar guiado por un contenido material.

La única manera de comportarse bien, prosigue Kant, consiste en abstraerse de obrar por tales bienes: es decir, en abstraer de todo contenido concreto material, para él sensitivo y egoísta, y actuar por una ley puramente formal, proveniente de la razón práctica. Kant la formula así: "obra de tal manera que tu máxima pueda ser universal" es decir que pueda ser adoptada por todos. Lo absolutamente ilícito es actuar por un contenido es decir algo material o un bien, porque para Kant, necesariamente, ese contenido será de orden material y sensible y, como tal, egoísta y malo. Sólo se puede obrar por el deber: el deber por el deber mismo, por la formalidad de la ley.

Scheler vuelve a distinguir con precisión entre dos planos irreductibles del orden objetivo, que Kant no ha llegado a ver: el de los obje--

tos de la aprehensión espiritual. Los sentidos captan los hechos y bienes concretos o individuales, de orden material. El espíritu, en cambio, capta las esencias: las esencias teóricas, la inteligencia; y las esencias valiosas, los sentimientos espirituales, el amor sobre todo. Estas esencias y valores, inmediatamente intuitas, tienen un contenido bien preciso por ejemplo; el hombre, el árbol, o la belleza, la nobleza, la santidad etc., y de ningún modo se trata de hechos sensibles y corpóreos, a los que Kant, caprichosamente, ha reducido todo contenido de conciencia.

Kant tiene razón, según Scheler, al rechazar una ética fundada en los bienes sensibles, pues sería una ética hedonista; pero se equivoca --- cuando repudia una ética material fundada en contenidos de esencias valiosas, objetivas trascendentes al hombre, porque justamente estas esencias trascienden esencialmente el ámbito de los hechos y sentimientos sensibles, son esencialmente irreducibles a la sensibilidad, y --- tan sólo pueden ser develadas intuitivamente por el espíritu.

Sin distinguir entre ambos contenidos o materias, hechos empíricos develados por los sentidos, y esencias develadas por la aprehensión espiritual, y dando por supuesto que todo contenido o materia está constituida por los objetos y bienes de los sentidos, el filósofo de Koenigsberg rehusa arbitrariamente a todo moral material o fundada en contenidos, como son los valores, intuitos únicamente por el espíritu y por Kant simplemente desconocidos y sin motivo supuestos como no existentes

Precisamente sobre tales contenidos o esencias valiosas objetivas intuitivas o aprehendidas por el espíritu, descansa todo el orden moral: - el deber ser y las normas y preceptos de conducta.

Tal es el sentido de la ética material o basada en los contenidos objetivos valiosos, los valores, que sustenta Scheler contra el formalismo Kantiano, ciego para comprender la existencia de este mundo con contenidos esencialmente superiores a los bienes sensibles.

Scheler se encarga de ponerlo vigorosamente de manifiesto, Kant parte de supuestos de una filosofía empirista, en la que todos los contenidos de orden apetitivo, bienes concretos materiales capaces de causar goce o males, también materiales, capaces de causar dolor físico o psíquico sensible.

Semejante punto de partida es adoptado por Kant no sólo sin crítica si no falsamente; porque por encima de estos actos y bienes sensibles se ofrecen al espíritu a priori, inmediatamente, tanto las esencias valiosas o valores, irreductibles y superiores a aquellos contenidos o actos y bienes hedonistas sensitivos.

Este punto de partida falso y arbitrario condujo a Kant a su formalismo o apriorismo formal, tanto en el orden teórico como en lo práctico. Resulta de ahí una construcción enteramente destituida de fundamento, vuelta de espaldas a la verdadera realidad y, por esa misma razón, irrealizable en el orden moral.



El empirismo moral, al negar la aprehensión del ser y de las esencias y de los valores absolutos y trascendentes, lógicamente rechaza todo - deber-ser y toda norma absoluta de conducta que objetivamente o desde la trascendencia se imponga al sujeto.

Únicamente admite hechos empíricos, fenómenos individuales; y lo bueno moral se reduce, en definitiva, a lo que causa placer (hedonismo) o lo que conviene a cada uno o a la sociedad (utilitarismo).

La moral de situación del existencialismo actual, en última instancia, un neoempirismo de tipo irracionalista, que rechaza todo valor trascendente y sostiene que cada uno elige con libertad los valores y las normas de conducta en cada momento y situación, es la última consecuencia del empirismo moral.

Resulta común a todo empirismo, por una parte, la negación de las esencias y valores, sólo aprehensibles por ese espíritu o inteligencia que el empirismo precisamente rehusa; por otra parte, y en consecuencia, el rechazo de cualquier norma trascendente, fundada en tales esencias y valores: pues sin ser o bien o esencia, difícilmente habrá deber ser o norma; y, por fin, la afirmación de que toda actividad moral se basa de un modo o de otro en hechos empíricos, por lo general, en lo agradable y en lo útil. El hedonismo y el utilitarismo son así la escuela de una moral que no trasciende lo hechos individuales de la experiencia y que, por su repudio del conocimiento intelectual no puede alzarse hasta el ser ni, con él, hasta el deber ser y la norma moral objetiva y trascendente.

Al afirmar con decisión la realidad manifiesta de las esencias, del ser, y de las esencias valiosas, irreductibles a los hechos empíricos, Scheler desbarate, desde su mismo fundamento, todo empirismo hedonista y utilitarista. Un empirismo que él demuestra contradictorio, pues, -- pretendiendo fundarse en los hechos, comienza rechazando el hecho de la aprehensión de las esencias y valores por la inteligencia y el espíritu.

El empirismo moral, como todo empirismo, se contradice, porque, para poderse formular y fundamentar, tiene que trascender los hechos y echar mano de conceptos y juicios. Y éstos, sólo en un plano esencialmente superior a la sensibilidad, en el ámbito del espíritu, pueden formular y gozar de sentido objetivo.

Intimamente unido al empirismo se encuentra el psicologismo, o empirismo llevado al plano psicológico. Para el psicologismo los hechos de la conciencia son puros actos psíquicos. La lógica y la moral se reducen a dichos actos, a asociaciones o separaciones de los mismos.

En la primera parte de las investigaciones lógicas, Husserl había demostrado, por el método fenomenológico, la falsedad y caducidad del sistema; ya que partiendo o pretendiendo atenerse a los hechos de la conciencia y al no querer conocer la originalidad irreductible de los hechos de las estructuras lógicas, de las esencias u objetos de la intuición intelectual y de significación no reconoce que éstos son tan hechos como los datos empíricos de las sensaciones.

Del mismo modo y mediante el método fenomenológico, Scheler demuestra que las esencias valiosas son inmediatamente dadas a la intuición espiritual y, por ende, tan hechos como los hechos ofrecidos en la experiencia sensible.

Todo psicologismo, que quiere clausurarse en los hechos puramente empírico-sensitivo, deforma y limita caprichosamente la conciencia y deja, por eso mismo, de constituir un positivismo psicológico, pues niega unos hechos y valores inmediatamente aprehendidos por la intuición espiritual.

Por idénticos motivos cae por su base todo relativismo moral; porque es posible aprehender un orden objetivo trascendente, de esencias y valores absolutos; y porque esta aprehensión de los hechos empíricos por el conocimiento sensible. La moral se cimienta, en definitiva, en estas esencias valiosas, objetivas y trascendentes al sujeto en sí mismas enmutables; y, por consiguiente, el deber ser y las normas que en ella se sustentan, son trascendentes al sujeto, poseen un valor permanente y son en sí mismas absolutas.

Todo relativismo, y el historicismo relativista, son contradictorio: - si no hay verdad absoluta, tampoco puede haberla relativa, pues ésta se constituye por referencia a aquella. Sin una verdad absoluta, la verdad pierde todo sentido. No se ve que pueda significar el que una norma moral valga para un determinado tiempo y no para otro, pues si no goza de validez en sí misma y absolutamente, está radicalmente pri-

vada de validez en cualquier tiempo. La validez relativa por una época o situación, resulta así, en el relativismo, puramente subjetiva: se trata de una apreciación o estimación interior de que algo es así pero sin sustento trascendente y validez objetiva en sí mismo.

Con relación al actualismo psicológico es una forma de psicologismo -- o empirismo psicológico: Sólo hay hechos psíquicos en nuestra conciencia. Cualquier principio superior, el alma, el yo o la persona, estaría más allá del alcance de los hechos, los únicos dados en nuestra conciencia. Scheler pone de manifiesto la inconsistencia de esta posición, que deforma los hechos mismos de la conciencia, ya que sus actos no son percibidos como meros actos independientes, sino como actos de una misma unidad: La unidad de la persona concreta, presenta en cada uno y en todos los actos. La unidad concreta de todos los actos de la conciencia es un hecho tan inmediato como la conciencia de cada acto .

El actualismo psicológico, por ende, desconoce y deforma la realidad de los actos, tal como se manifiesta inmediatamente en nuestra conciencia.

Scheler refuta firmemente el empirismo, el psicologismo, el relativismo, el actualismo psicológico y el formalismo kantiano, fundado, a su vez en la concepción empirista y actualista de su tiempo. En definitiva, todos estos sistemas, sin excepción, se apoyan en una concepción materialista del hombre, que no acepta más que los conocimientos y sentimientos espirituales; es decir, que niega e ignora el espíritu. -

Por eso en la base de la sólida y cerrada refutación scheleriana se encuentra la formación decidida del espíritu, tanto en el orden del conocimiento como en el de los sentimientos.

La existencia del espíritu la pone de manifiesto Scheler por la intencionalidad y significación objetiva de los actos, que implican siempre la presencia y aprehensión inmediata de las esencias y de las esencias valiosas. La actividad intuitiva de las esencias y valores es enteramente espiritual, esencialmente superior a la de los sentimientos y a la de la materia. Tanto es así que Scheler sostiene que si pretendiese defender el evolucionismo del hombre, éste nunca podría alcanzar a su espíritu o ser personal, porque es enteramente superior e irreductible a todo lo que es material, vital y psíquico.

De ahí Scheler no sólo distingue el conocimiento y los sentimientos sensitivos de los espirituales, como infranqueables o irreductibles — entre sí; sino que establece una escisión tajante entre unos y otros — y los denomina respectivamente, psique y espíritu.

Su vigorosa defensa del ámbito conduce a Scheler a la afirmación decidida de la Bondad infinita de Dios, acto o Espíritu Puro, por eso, — Persona, como fundamento de toda realidad espiritual finita. Dios es — la cumbre o fundamento supremo en quien se sustentan las esencias y valores, como participación de su bondad infinita, y a la vez es la persona infinita, por la que es y de la que participa toda persona finita.

El espíritu se identifica con la persona: es la unidad concreta e individual presente en cada acto.

Cada uno de los actos de pensar, estimar, amar, posee una unidad concreta, la misma en todos y cada uno de ellos; en esa unidad consiste justamente la persona, según Scheler. Cada acto, se manifiesta como referido a una y misma persona, posee una misma y única unidad concreta. Así, un acto de pensar o de querer se manifiesta en mi conciencia como mío, goza de la misma unidad concreta de todos y cada uno de los demás actos; y en ellos radica precisamente el que sean míos.

La persona no es algo que esté antes, como el yo o el alma que ejecutan los actos, o por encima o después de los actos. Es la unidad individual concreta, presente sólo en los actos, en todos y en cada uno — siempre la misma y siempre capaz de realizarse en nuevos actos, sin agotarse en ninguno de ellos.

Esto hace que la persona, y los valores y la actividad moral, que en ella se funda, no puedan objetivarse, no constituya un objeto o una substancia, como es el yo o el alma, sino que sea puramente una unidad subjetiva individual y siempre actual, únicamente en el acto concreto significado o con sentido se halla presente la persona, y no fuera de él.

Como unidad concreta de todos los actos, la persona se contrapone a toda esfera de los posibles objetos, sean éstos de la percepción exte-

rior o interior, en otros términos, ya sea de objetos físicos o psíquicos, y tanto más se contrapone a la esfera ínfima de las cosas, que - constituyen una parte de la esfera de los objetos.- la persona, como unidad subjetiva, existe exclusivamente en la realización de los actos.

Por consiguiente, la persona no es algo físico o psíquico, está presente, pero sin consistir ni confundirse con el acto. Es algo más que el acto, presente en él, pero inagotable y capaz de realizarse en indefinidos actos posibles.

Tal es la concepción scherliana de la persona. En ella se salva el valor espiritual, la unidad trascendente a los actos, y su irreductibilidad a todo actualismo psicológico. Sin embargo, esta observación fenomenológica de la persona y de su unidad espiritual, presente y a la vez trascendente a los actos, necesita una fundamentación metafísica, que, según, no puede ser sino la substancialidad del alma espiritual.

### EVALUACION CRITICA

Todo acto que, como acto moral, realiza un valor, pertenece y es manifestación de una persona. La persona es el verdadero soporte de los valores morales y sólo ella puede ser buena o mala. El valor moral es — primeramente personal. En la vivencia y en la intención personal nace — rá el primer resorte de moralidad. Las mismas circunstancias objetivas dan lugar a diversos tipos de moralidad, según sea la intención personal.

La persona está por encima de la norma; es ella, en su momento, en su mundo y en su intención quien decide la maldad o bondad. Es importante hacer notar que no puede darse la confusión que, lo que es para una bondad, va hacer para otra maldad o viceversa ; la persona no es una — síntesis de actos productos de sus caprichos.

El mundo de valores que se abre es idéntico para todas las personas, — aunque cada una de éstas tenga su modo particular e irremplazable de — penetrar en él y de ser moralmente buena o mala. En el concepto de per — sona se salvan, respecto a la moralidad, dos puntos importantes : La — objetividad del bien y del valor moral que es idéntica para todos y la subjetividad conque esos valores son aprehendidos y plasmados por cada uno. La libertad esencial a la persona y por la cual participa aná — logamente de la manera de ser de Dios, lleva consigo el riesgo y a la vez el compromiso de construir también el propio mundo moral al que — no podemos renunciar.



Hasta cierto punto, la persona, y solo ella, es juez de sus propios actos. Sólo el que por una respetuosa y profunda comunión amorosa este en contacto con ella, podría comprender el valor moral de aquellos actos. Esto que es un privilegio, es a la vez una ineludible exigencia. La persona tiene que renunciar, elegir y distinguir el conjunto de situaciones y acontecimientos que le rodean; ella será quien, después -- de valorar su juicio, deberá asimilarlos y marginarlos y así imprimirá un carácter moral, bueno o malo. Después de esto, sus decisiones ejercerán un influjo en otras personas.

Una de las pruebas de la primacia moral de la persona es su mundo moral el cual es inobjetable. Nadie puede emitir un juicio último sobre la moralidad de una persona porque nadie es capaz de penetrarla y conocerla.

En la decisión personal, sólo ella decide la bondad o malicia moral; -- pero la persona no es absolutamente independiente como para crear las normas y valores que ha de tener en cuenta en la decisión moral. Estos le son dados y ella los capta por una intuición emocional. Pero el hecho de que se nos den, no quiere decir que estos valores sean patrimonio de cada sujeto y cada sujeto tenga un mundo moral propio que nada tiene que ver con el de los demás.

No renunciamos a nuestros vicios porque lo mande una ley moral, sino -- por el descubrimiento de un nuevo valor.

La persona es el soporte de un valor moral, y el móvil de la persona - no son las normas ni las costumbres heredadas. La persona descubre los valores morales en el amor. El amor nos saca de nosotros mismos para ir al núcleo de los demás y participar en su vida.

De esto se deduce que la moralidad de nuestra vida y de nuestras acciones depende del amor. El amor nos hace solidarios de aquellos con quienes convivimos.

El hombre es una persona espiritual finita y se presenta frente a él - una verdad objetiva, constituida por hechos empíricos individuales, captados por el conocimiento sensible. El hombre se encuentra también frente a esencias valiosas o valores y estas son de dos tipos: a) esencias objetivas o puras, capaces de realizarse indefinidamente en las cosas en forma de bienes; y b) esencias morales, no objetivas, que sólo pueden darse en la persona humana, siempre individual y concreta.

El orden moral se presenta y se constituye como una realización de esencias objetivas valiosas en las cosas en forma de bienes. Y es la persona humana quien hace pasar aquellas esencias valiosas a su existencia: del deber ser ideal y del deber ser normativo al ser real.

En resumen, cabría señalar, en la ética Scherliana los siguientes aspectos:

A) Por parte del objeto: primero, un orden objetivo de valores, jerár-

quicamente organizado; después, un deber ser ideal, o exigencia de que exista el valor positivo y sea destruido el negativo; y, por fin, un deber ser inmediato, normativo, que obliga o exige una persona individual concreta la realización del valor.

B) Por el otro extremo, el del sujeto, se sitúa una persona espiritual concreta, autónoma y libre. Autónoma, porque intuye o aprehende los valores y su jerarquía su deber ser o exigencias de realización, y las normas y preceptos que se fundan en ese deber ser; y libre, porque está en sus manos el hacer que sean aquellos valores, mediante la realización y cumplimiento de los deberes y normas que de ellos se derivan.

El ser de las cosas se acrecienta con los bienes, con la realización, en ellas, de los valores objetivos. Así un objeto, un mármol, por ejemplo, se hace bello con la belleza; y, mediante la realización de este valor en el mármol, resulta la estatua bella como un bien.

A su vez, el ser de las personas se acrecienta o perfecciona con la bondad moral o santidad, que resulta de la realización de los valores, en conformidad con su jerarquía y deber ser.

Otra de las grandes aportaciones de Scheler en su ética es la refutación del formalismo Kantiano; refutación objetiva, sin miramientos humanos, valiente.

La inteligencia, afirma categóricamente Scheler, no construye sus ob--

jetos o esencias, por encima de los hechos empíricos. No es el apriori una actividad de la inteligencia que, desde el sujeto, elabora los objetos a partir de los fenómenos de la sensibilidad. No: los objetos son inmediatamente dados, y como tales, a la inteligencia. En este — sentido cabe hablar de intuición. Para Scheler, por tanto, el apriori la aparición del objeto, aprehendido tal cual es en su realidad objetiva de un modo inmediato.

En la Crítica de la razón pura, Kant ha puesto o supuesto arbitrariamente que sólo existe la realidad empírica, hecha de fenómenos individuales y contingentes; que todo objeto superior a los datos de la sensibilidad, toda esencia en sí no individual únicamente puede provenir del sujeto trascendental o, en otros términos, de la unidad de la conciencia o apreciación de la inteligencia. Que el objeto del entendimiento no es algo dado, sino construido por éste.

DE un modo análogo en la Crítica de la razón práctica, da por sentado que fuera de la actividad puramente formal, sin contenido, de la razón sólo existen sentimientos y apetencias egoístas, de orden sensitivo, — orientadas a determinados bienes, siempre sensibles y materiales. Y de ahí se deduce que el hombre no puede obrar por tales bienes sensibles, es decir, no puede actuar guiado por un contenido material.

La única manera de comportarse bien, prosigue Kant, consiste en abstenarse de obrar por tales bienes: es decir, en abstraer de todo contenido concreto material, para él identificablemente sensitivo y egoísta

y actuar por una ley puramente formal, proveniente de la razón práctica. Kant formula así : "obra de tal manera que tu máxima pueda ser universal", que pueda ser adoptada por todos. Lo absolutamente ilícito es actuar por un contenido o materia o bien. ¿por que? Porque para Kant, necesariamente, ese contenido será de orden material y sensible y, como tal, egoísta y malo. Sólo se puede obrar por el deber: el deber por el deber mismo, por la formalidad de la ley.

Scheler vuelve a distinguir con precisión entre dos planos irreductibles de orden objetivo, que Kant no ha llegado a ver: el de los objetos de los sentidos materiales y el de los objetos de la aprehensión espiritual. Los sentidos captan hechos y bienes concretos e individuales, de orden material. El espíritu, en cambio, capta las esencias: -- las esencias teóricas, la inteligencia; y las esencias valiosas los sentimientos espirituales, el amor sobre todo. Estas esencias y valores inmediatamente intuitas, tienen un contenido bien preciso, el hombre, el árbol, o la belleza, la nobleza, etc. de ningún modo se trata de hechos sensibles y corpóreos, a los que Kant, caprichosamente, ha reducido todo contenido de conciencia.

Kant tiene razón, según Scheler, al rechazar una ética fundada en los bienes sensibles, pues sería una ética hedonista; pero se equivoca cuando repudia ética material o fundada en contenidos de esencias valiosas, objetivas y trascendentes al hombre. Porque justamente estas esencias trascienden esencialmente al ámbito de los hechos y sentimientos sensibles, son esencialmente irreductibles a la sensibilidad y --

sólo pueden ser develadas por el espíritu en forma intuitiva.

Sin distinguir entre ambos contenidos o materias, hechos empíricos y esencias develadas unos captados por los sentidos, dan por supuesto -- que todo contenido o materia está constituida por los objetos y bienes de los sentidos, el filósofo de Koenisberg rehusa arbitrariamente toda moral material o fundada en contenidos, como son los valores, intuitos únicamente por el espíritu, y por Kant simplemente desconocidos y sin motivo supuestos como no existentes.

Precisamente sobre tales contenidos o esencias valiosas objetivas intuitas o aprehendidas por el espíritu descansa todo el orden moral. El sentido de la ética material o basada en contenidos valiosos, los valores, que sustenta Scheler contra el formalismo Kantiano, ciego para comprender la existencia de este mundo con contenidos esencialmente superiores a los bienes sensibles.

En última instancia, Scheler pone de manifiesto que Kant parte y supone una filosofía empirista, en la que todos los contenidos de orden cognoscitivo serían fenómenos individuales; y todos los de orden apetitivo, bienes concretos materiales, capaces de causar goce o males, -- también materiales, capaces de causar dolor físico o psíquico sensible.

Semejante punto de partida es adoptado por Kant no sólo sin crítica, -- sino falsamente, porque por encima de estos actos y bienes sensibles -- se ofrece al espíritu a priori, tanto las esencias puras en sí como --

las esencias valiosas o valores, esencialmente irreductibles y superiores a aquellos contenidos o actos.

Este punto de partida falso y arbitrario condujo a Kant a su formalismo apriori tanto en el orden teorético como en el práctico.

Refuta Scheler firmemente el empirismo, el psicologismo, el relativismo, el actualismo psicológico y el formalismo Kantiano, fundado, a su vez en la concepción espirista y actualista de su tiempo. En definitiva todos estos sistemas, sin excepción, se apoyan en una concepción -- materialista del hombre, que no acepta más que los conocimientos y sentimientos espirituales; es decir que niega e ignora el espíritu. Por -- etc, es la base de la sólida y cerrada refutación Scherliana se encuentra la afirmación decidida del espíritu tanto en el orden del conocimiento como en el de los sentimientos.

La existencia del espíritu Scheler la pone de manifiesto en la intencionalidad y significación objetiva de los actos, que implica siempre la presencia y aprehensión inmediata de las esencias y de las esencias valiosas.

La actividad intuitiva de las esencias y valores es enteramente espiritual, esencialmente superior a la de los sentimientos y a la de la materia. Scheler sostiene que si se pretende defender el evolucionismo del hombre, éste nunca podría alcanzar a su espíritu o ser personal porque es enteramente superior e irreductible a todo lo que es mate--

ria, vital y psíquico.

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

Su vigorosa defensa del ámbito conduce a Scheler a la afirmación decidida de la bondad infinita de Dios. Acto o Espíritu Puro y, por eso, persona, como fundamento de toda realidad espiritual finita, tanto de la objetiva de las esencias y valores como de la subjetiva del espíritu o persona limitada. Dios es la cumbre o fundamento supremo en quien se sustentan las esencias y valores, como participación de su Bondad infinita, y a la vez es la persona infinita, por la quien es y de la que participa toda persona finita.

El espíritu se identifica con la persona: es la unidad concreta e individual presente en cada acto.

Cada acto de pensar, sentir, amar..., posee una unidad concreta, la misma en todos y cada una de ellos; en esa unidad consiste justamente la persona, según Scheler. Cada acto, en efecto, se manifiesta como referido a una misma persona, posee una misma y única unidad concreta. Así, un acto de pensar o de querer se manifiesta en mi conciencia como yo, goza de la misma unidad concreta de todos y de cada uno de los demás actos; y en ella radica precisamente el que sean míos.



La persona no es algo que esté antes o por encima o después de los actos. Es la unidad individual concreta, presente sólo en el acto, en todos y en cada uno, siempre la misma y siempre capaz de realizarse en nuevos actos, sin agotarse en ninguno de ellos.

Esto hace que la persona, y los valores y la actividad moral que en ella se fundan, no puedan objetivarse, no constituyan un objeto o una substancia, sino que sean puramente unidad subjetiva individual y siempre actual. Únicamente en el acto concreto significado o con sentido se halla presente la persona, y no fuera de él.

Como unidad concreta de todos los actos, la persona se contrapone a toda esfera de los posibles objetos, sean estos de la percepción exterior o interior o, en otros términos, tratase de objetos físicos o psíquicos. Como señala Scheler en el tomo I pág. 59 de la Ética: "La persona, como unidad subjetiva, existe exclusivamente en la realización de los actos."

Por consiguiente, la persona no es algo físico y psíquico, está presente en el acto, pero sin consistir o confundirse con el acto. Es algo más que el acto, presente en él, pero inagotable y capaz de realizarse en indefinidos actos posibles.

Tal es la concepción scheleriana de la persona. En ella se salva el valor espiritual, la unidad trascendente a los actos y su irreductibilidad a todo actualismo psicológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

INTRODUCCION

- (1) Scheler Max, "Etica". Ed. Revista de Occidente. Madrid., 1941, ---  
tomo I p.24.
- (2) Suances Marcos, "Principios de una ética personalista", Ed. Herder  
Barcelona., 1976 p. 52.

CAPITULO I

- (1) Pintor Ramos, "El humanismo de Max Scheler", Ed. B.A.C. Madrid., -  
1978 p. 71.
- (2) Ibid, p. 75.
- (3) Scheler Max, "El puesto del hombre en el cosmos", Ed. Losada., ---  
1957 p.24.
- (4) Ibid, p.30.
- (5) Ibid, p.31.
- (6) Ibid, p.36.
- (7) Ibid, p.37.
- (8) Idem, p.37.
- (9) Ibid, p.40.
- (10) Ibid, p.41.
- (11) Ibid, p.44.
- (12) Ibid, p.47.

(13) Ibid, p.48.

(14) Ibid, p.49.

(15) Ibid, p.51.

(16) Ibid, p.53.

(17) Ibid, p.54.

(18) Ibid, p.55.

(19) Ibid, p.58.

## CAPITULO II

(1) Scheler, Max, "Etica", Ed. Revista de Occidente. Madrid., 1942,

Tomo II p. 177

(2) Ibid, p.179.

(3) Ibid, p. 184.

(4) Ibid, p. 110.

(5) Ibid, p. 174.

(6) Ibid, p. 175.

(7) Ibid, p. 176.

(8) Idem, p. 176.

(9) Ibid, p. 177.

(10) Ibid, p.179.

(11) Ibid, p. 182.

(12) Ibid, p. 188.

(13) Idem, p. 186.

(14) Scheler, Max. "El saber y la cultura", Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires., 1975, p.21.

(15) Scheler, Max. Op. cit. p. 295.

(16) Idem, p. 297.

(17) Idem, p. 299.

### CAPITULO III

(1) Scheler, Max. "Esencia y Formas de la Simpatía", Ed. Losada. Buenos Aires., 1957, p.29.

(2) Ibid, p.30.

(30) Ibid, p.32.

(4) Ibid, p.35.

(5) Ibid, p.38.

(6) Ibid, p.51.

(7) Ibid, p.55.

(8) Ibid, p. 127.

(9) Ibid, p.128.

(10) Ibid, p. 129.

(11) Ibid, p.131.

(12) Idem, p. 131.

(13) Ibid, p. 134.

(14) Ibid, p. 138.

(15) Ibid, p. 139.

(16) Ibid, p. 140.

(17) Ibid, p. 141.

(18) Ibid, p. 143.

(19) Ibid, p. 144.

(20) Ibid, p. 151.

(21) Ibid, p. 158

(22) Ibid, p. 161.

(23) Ibid, p. 182

(24) Ibid, p. 182

#### CAPITULO IV

(1) Scheler, Max, "Esencia y formas de la simpatía", Ed. Losada. Buena Aires., 1957, p. 202.

(2) Ibid, p. 203.

(3) Ibid, p. 204.

(4) Ibid, p. 207.

(5) Ibid, p. 208.

(6) Ibid, p. 211.

(7) Ibid, p. 216.

(8) Ibid, p. 219.

(9) Ibid, p. 222

- (10) Idem, p. 222.
- (11) Ibid, p. 226.
- (12) Ibid, p. 229.
- (13) Idem, p. 231.
- (14) Idem, p. 291.
- (15) Idem, p. 296.
- (16) Idem, p. 297.
- (17) Cf.p. 300 y 301
- (18) Max. Scheler, Loc. cit. p. 301.
- (19) Ibid, p. 302.
- (20) Cfr. infra.
- (21) Max Scheler, Loc. cit. p. 310.
- (22) Ibid, p. 315.

#### CAPITULO V

- (1) Scheler, Max. "Etica", Ed. REvista de occidente. Madrid., 1941,  
tomo I p. 37.
- (2) Llambias, Acevedo. "Max F. Scheler". Ed. Nova. Buenos Aires., 1950  
p. 64
- (3) Ibid, p. 41.
- (4) Ibid, p.44.
- (5) ibid, p. 45.
- (6) Ibid, p. 50.

- (7) Ibid, p. 51
- (8) Ibid, p. 58.
- (9) Ibid, p. 59.
- (10) Ibid, p. 72.
- (11) Ibid, p. 72.
- (12) Ibid, p. 80.
- (13) Ibid, p. 83
- (14) Ibid, p. 91.
- (15) Ibid, p. 96.
- (16) Suances, Marcos. "Max Scheler principios de una ética personalist",  
Ed. Herder Barcelona., 1976, p. 25
- (17) Ibid, p. 34.
- (18) Ibid, p. 38.
- (19) Llabias, Acruedo. "Max F. Scheler", Ed. Nova. Buenos Aires., 1950,  
p. 96.
- (20) Ibid, p. 108.
- (21) Ibid, p. 110.
- (22) Ibid, p. 121.
- (23) Ibid, p. 124.
- (24) Ibid, p. 132.
- (25) Ibid, p. 134.

- (26) Pintor, Antonio. "El humanismo de Scheler", Ed. B.A.C. Madrid, 1978  
p. 174.
- (27) Derisi, Octavio. "Ética Material de los valores", Ed, Magisterio  
Español. Madrid. 1979, p. 65.

#### CAPITULO VI

- (1) Scheler, Max. "Ética", Ed. Revista de Occidente. Madrid., 1942, --  
Tomo II, p. 161
- (2) Ibid, p. 166.
- (3) Ibid, p. 169.
- (4) Ibid, p. 175.
- (5) Ibid, p. 181.
- (6) Idem, p. 181.
- (7) Ibid, p. 186.
- (8) Ibid, p. 190.
- (9) Pintor, Ramos. "El humanismo de Scheler", Ed. B.A.C. Madrid, 1978,  
p. 129.
- (10) Ibid, p. 147.
- (11) Ibid, p. 135.
- (12) Ibid p. 149.
- (13) Ibid p. 307.



- (14) Ibid. p. 309.
- (15) Ibid, p. 333.
- (16) ibid, p. 308.
- (17) Ibid, p. 315.
- (18) Ibid, p. 241.
- (19) Ibid, p. 319.
- (20) Ibid, p. 321.
- (21) ibid, p. 330.
- (22) Scheler, Max. "El santo, el genio y el héroe" Ed. Nova. Buenos ---  
Aires, 1961, p. 23.
- (23) Ibid, p. 25.
- (24) Ibid, p. 26.
- (25) Scheler, Max. "El saber y la cultura", Ed. Siglo veinte. Buenos --  
Aires, 1975, p.6.
- (26) Ibid, p. 18.
- (27) Ibid, p. 37.
- (28) Ibid, p. 48.
- (29) Ibid, p. 52.
- (30) Ibid, p. 68.

B I B L I O G R A F I A

FUENTES

1. SCHELER, Max. Ética. El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Tr. de H. Rodríguez Sanz. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1940. 2 vols.
2. SCHELER, Max. Esencia y formas de la simpatía. 3 ed., Tr. José Gaos. Buenos Aires, Ed. Losada, 1957. 353 p.
3. SCHELER, Max. El saber y la cultura. Tr. J. Gómez de la Serna y Faure. Buenos Aires, Ed. La pléyade, 1975. 89 p.
4. SCHELER, Max. Sociología del Saber. Tr. José Gaos, Buenos Aires, Ed. Siglo veinte, 1973. 246 p.
5. SCHELER, Max. El santo, el genio, el héroe. Tr. E. Taberning. Buenos Aires, Ed. Nova. 1961.
6. SCHELER, Max. La idea del hombre y la historia. Tr. Juan José Oliveira. Buenos Aires, Ed. la Pléyade, 1978. 76 p.
7. SCHELER, Max. La esencia de la filosofía. 4 ed., Tr. Elsa Taberning. Buenos Aires, Ed. Nova 1980. 219 p.
8. SCHELER, Max. El puesto del hombre en el cosmos. Tr. José Gaos. Buenos Aires, Ed. Losada. 1969.
9. SCHELER, Max. Conocimiento y trabajo. Tr. Nelly Fortuny. Buenos Aires, Ed. Nova. 1979. 309 p.

B I B L I O G R A F I A

SECUNDARIA

1. DARTIGUES, André. La fenomenología.  
Tr. Josep A. Pomo. Barcelona, Ed. Herder. 1975. 188 p.
2. PINTOR, Antonio. El humanismo de Max Scheler. Madrid, Ed. B.A.C. —  
1978. 406 p.
3. SUANCES, Marcos. Max Scheler. Principios de una ética personalista.  
Barcelona, Ed. Herder. 1976. 175 p.
4. LLAMBIAS, Azevedo. Max. Scheler. Buenos Aires, Ed. Nova. 1975. 495 p.
5. BUBER, Martin. ¿Qué es el hombre? Tr. Eugenio Imaz. México, D.F., -  
Ed. F.C.E. 1981. 151 p.
6. FRONDIZI, Risieri. ¿Qué son los valores? . México, D.F., Ed. F.C.E.  
1968. 168 p.
7. DERISI, Octavio. Max Scheler; Ética Material de los valores. Madrid  
Ed. Magisterio Español. 1979, 215 p.

# INDICE GENERAL

	PAGINA
INTRODUCCION.....	1
Personalidad y obra.....	5
I. LA ANTROPOLOGIA EN SCHELER.....	8
I.1. El hombre como individuo .....	9
I.1.1. Impulso afectivo.....	12
I.1.2. El instinto.....	14
I.1.3. Memoria asociativa .....	15
I.1.4. La inteligencia práctica .....	17
II. LA PERSONA EN SCHELER .....	21
II.1.1. La persona como unidad de los actos .....	22
II.1.2. Persona y Mundo .....	28
II.1.3. El valor de la persona .....	32
III.LA SIMPATIA .....	35
III.1. La ética de la simpatía .....	36
III.2. Las leyes de fundamentación de la simpatía .....	43
III.3. La cooperación de las funciones simpáticas .....	47
III.4. El valor de la simpatía y su vinculación con el amor	55
IV. EL AMOR Y EL ODIO .....	59
IV.1.1. Relación entre el amor y el odio.....	60
IV.1.2. Amor a la comunidad y el amor al individuo .....	62
IV.1.3. Los valores fundamentales del valor, el amor y el bien .....	67
IV.1.4. El amor y la persona .....	69

	PAGINA
IV.1.5. El yo ajeno .....	74
IV.1.6. La evidencia del tú en general .....	79
V. ASPECTOS ETICOS .....	83
V.1. La ética formal .....	84
V.2. Axiomas fundamentales de la ética .....	90
V.3. Conceptos de formalismo y apriorismo en la ética de - Scheler .....	97
V.4. Lo material apriori en la ética .....	115
VI. FORMALISMO ETICO Y PERSONA .....	135
VI.1. Voluntad racional .....	136
VI.2. Yo ajeno y persona ajena .....	146
VI.3. Persona singular y persona colectiva .....	165
VI.4. Modelo, tipos puros de personas de valor .....	177
Conclusión .....	182
Evaluación crítica .....	195
Referencias bibliográficas.....	205
Bibliografía .....	213