



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

**Del saber y el amor en Max Scheler:
Un estudio sobre el proceso de formación de persona espiritual en el cosmos**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Gisela Ruth Vargas González

Asesor: Dr. Ángel Alonso Salas

Santa Cruz, Acatlán,
Edo. de México 2017



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.

“Estudid a los animales, y os daréis cuenta de lo difícil que es ser hombre”.

El saber y la cultura.

Max Scheler

“El amor exige, para su perfeccionamiento, el don recíproco de las personas. Sólo así el amor puede ser total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en el don”.

Ser finito y ser eterno.

Edith Stein

*“No hay ningún acto cuya ejecución no transforme también el contenido **de ser** de la persona misma, ni ningún valor de actos que no aumente o disminuya, eleve o rebaje o determine, positiva o negativamente, su valor de persona, puesto que la **persona espiritual**, como centro concreto de actos en toda ejecución de los actos suyos, no se comporta respecto a ellos como una sustancia invariable con respecto a sus propiedades o actividades variables, ni como un todo respecto a la suma de sus partes, sino como algo concreto respecto a lo abstracto”.*

Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.

Max Scheler

Dedicado:

A Dios

Porque gracias a *Él*, a su profundo océano de *Amor Azul*; soy lo que Soy ahora en el tiempo.

A mi familia

Con profundo amor y gratitud en especial a dos personas: *María Soledad* mi madre, por ser ella la que despertó y formó en mí la pasión vehemente por la lectura y las artes. Por amarme, cuidarme, apoyarme en las fascinantes filosofías de mi vida.

A *Nancy Miriam*, mi hermana, amiga y protectora; porque gracias a su apoyo –en gran medida- pude llevar a cabo mis sueños universitarios. A *Melissa* su amistad, sus consejos, su paciencia; *Jaquelina* su apoyo, su amistad. A mis hermanas en general. A mi sobrinito *Josuecito* por su alegría y su existir... Gracias por la formación espiritual, infundida en mi corazón.

A mi maestro y asesor

Al Dr. *Ángel Alonso Salas* por su inagotable paciencia, su franqueza, objetividad, sus consejos y, ante todo su confianza. Gracias por sus palabras expresadas hacia la presente tesis y a quien esto escribe; el ánimo otorgado. Para una gran persona, maestro y asesor, lo que me resta decir es: un privilegio el conocerle.

A mis compañeros

A *Mariana, Rafael, María, Roberto, Diego, Mario*, y aquéllos con quienes compartí momentos de alegría, reflexión, tristeza, complicidad; fueron una pieza fundamental en el crecimiento de mi plano personal, su confianza hacia mí y compañía me hizo comprender y entender (aún más) al ser humano en su Ser terreno y espiritual.

A mis maestros

Luis Fernando Martínez (Lobo), Enrique Trejo, Sara Luz Alvarado, Ernesto Canseco, Ana María Rivadeo, Guillermo González, Blanca Aranda, Ricardo Romero, César Santillán; porque cada uno de ellos iluminó en el momento idóneo, mi pensamiento y mi espíritu, *gracias infinitas*.

A la Mtra. *Gilary Ortiz* y al Dr. *Jesús Carlos Moreno* mil gracias por su tiempo brindado a la presente investigación.

A mis amigas

Por su sinceridad, confianza, alegría, autenticidad, y sobre todo; por su fidelidad y complicidad. A ti *Marisol* por iniciar juntas este sueño en aquéllas inolvidables tardes de estudio, y *María Luisa*, las amo con todo mi corazón.

Al Mtro. Francisco García Olvera

Panchito con su saber de autoridad, disciplina, respeto, sabiduría, su amor hacia la Filosofía, la docencia y a la vida, me enseñó a ver con *claridad y distinción* que, la Filosofía comprende toda nuestra vida, no sólo dentro de las aulas sino ante todo; fuera de éstas. Le llevo en mi corazón porque dicho sea de paso, él transformó una parte de aquél a través, de su gran persona espiritual.

ÍNDICE

Abreviaturas.....	6
Introducción.....	7
<i>I. Sentido del problema antropológico de persona y mundo en la filosofía de Max - Scheler.....</i>	<i>13</i>
1. Significado de antropología filosófica en Max Scheler.....	14
2. Estudio en torno a la persona y mundo en su unidad con el mundo y en el mundo.....	17
2.1 La persona y su correlato con el mundo.....	20
2.2 La manifestación de la persona crea su unificación con el mundo.....	22
3. Distinción esencial del humano frente a otros organismos vivientes.....	24
3.1 Propiedades esenciales del espíritu de la persona.....	26
<i>II. Disertación en torno al saber y al amor: el papel de la acción – experiencia en el proceso de formación del espíritu según Max Scheler.....</i>	<i>33</i>
1. Exposición del “saber” concorde a la cavilación de Max Scheler.....	34
2. Significación del concepto <i>ethos</i> dentro de la fenomenología del amor en Max Scheler.....	40
2.1 Repaso sucinto de la noción antigua del amor en los griegos y cristianos.....	42
3 Significado de la ‘esencia del amor’ en la perspectiva scheleriana.....	46

3.1 El macrocosmos social como horizonte <i>agēre – praxis</i> del amor.....	53
3.2 El mundo humano como único horizonte posible del amor genuino.....	59
4. La interioridad espiritual como <i>experiencia</i> a la <i>apertura</i> trascendental en la persona espiritual acorde a Edith Stein.....	64
4.1 La <i>forma</i> en la persona espiritual acorde a Edith Stein en parangón con Max Scheler.....	72
III. <i>Exposición fenomenológica de la trascendencia del amor y el saber sobre la formación de la persona espiritual y su destino en el cosmos acorde a Max Scheler.....</i>	83
1. El fenómeno de la disposición de ánimo en las acciones humanas.....	84
1.1 La disposición como <i>ordo amoris</i> en la persona espiritual.....	88
2. La disposición de ánimo como vía de la vida moral – espiritual.....	91
2.1 Fenómeno del seguimiento, amor y saber esencial en la formación moral – espiritual de la persona humana.....	94
2.2 Lo individual – temporal del ser humano en su formación personal.....	104
3. Consecuencias ético – axiológicas en el <i>ordo amoris</i> de la persona espiritual.....	112
3.1 Mirada sucinta a la sociedad contemporánea: enfoque global al comportamiento de la persona espiritual en el cosmos.....	116
<i>Conclusiones.....</i>	126
<i>Bibliografía.....</i>	131

Abreviaturas

Max Scheler

CT = Conocimiento y trabajo

SC = El saber y la cultura

PH = El puesto del hombre en el cosmos

RM = El resentimiento en la moral

ES = Esencia y formas de la simpatía

E = Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético

LIH = La idea del hombre y la historia

OA = Ordo Amoris

Edith Stein

EPH = La estructura de la persona humana

SFE= Ser finito y Ser eterno

SPE = Sobre el problema de la empatía

INTRODUCCIÓN

“El hombre se animaliza tanto más cuanto más es miembro de masas; y se ‘humaniza’ tanto más cuanto más se individualiza espiritualmente”.

Max Scheler¹

Esta investigación tiene por tema dos de los problemas que acompañan al ser humano desde su nacimiento hasta su muerte, por la cual somos seres singulares, distintos a cualquier otra criatura viva en el cosmos, estos son: el *saber* y el *amor*.

Ambos pertenecientes a la esfera espiritual que integra el dualismo.

El individuo humano² es habitante y poseedor dentro de sí, de una dicotomía de la que nunca está libre su existencia; aunque quisiera, no puede liberarse de su mente como tampoco desembarazarse de su cuerpo mientras viva. La razón, la bendición humana, es al tiempo su maldición. Ella le obliga a enfrentar sempiternamente la tarea de resolver una dicotomía insoluble, dado a que la existencia humana, en este respecto, es diferente a la de todos los otros organismos; se halla en un estado de constante e inevitable desequilibrio. El humano es el único ser para quien su propia existencia constituye un problema que debe resolver y del cual no puede evadirse; éste debe proceder a desarrollar su razón y espíritu hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo. Tarea ardua para el ente humano ante la desarmonía de su existencia, debido a sus necesidades que en mucho trascienden las necesidades derivadas de su origen animal. Dichas necesidades producen una tendencia imperativa de restaurar un estado de equilibrio y unidad entre él mismo y el resto de la naturaleza, ayudado con su pensamiento trata de encontrar una respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer; empero tales sistemas de pensamiento no son suficientes. Si el ser humano fuere tan sólo una inteligencia despojada de carne y hueso, no le sería complicado alcanzar su meta por medio de un extenso sistema intelectual; empero como es un ente dotado tanto de cuerpo, mente y espíritu, tiene que

¹ Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*; Losada, Buenos Aires, 1942, p. 55.

² Nota: A lo largo de esta investigación omitiré el uso de la palabra “hombre” siendo evitado dentro de las posibilidades, el lenguaje “orientado hacia el sexo masculino”, pues estoy convencida de que el uso del lenguaje en este aspecto es más importante de lo que yo pensaba. Fuera de pretensiones ‘sexistas’ creo conveniente sustituir la palabra ‘hombre’ por ‘ser humano’ y sus análogos.

reaccionar ante el dualismo de su existencia no solamente pensando, sino también con el proceso de vivir, con sus sentimientos y acciones.

Un hecho latente es que el ser humano está solo y, al mismo tiempo, en concatenación. Está sólo en tanto cuanto es una entidad única, no idéntica a nadie más y consciente de su yo como una entidad separada. Aunque requiere estar solo cuando juzga o toma decisiones por el poder de su razón; empero, no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes. Su felicidad depende de la solidaridad que siente con sus semejantes, con las generaciones pasadas y futuras. La paradoja de la existencia humana en el mundo es, que el humano debe buscar simultáneamente la cercanía con los demás y la independencia; la unión con otros y a la vez, la conservación de su individualidad y su particularidad. El individuo humano *comprende al mundo* inexcusablemente, mental y emocionalmente, a través de la razón y el amor. Esto nos indica cómo su poder de razonar lo faculta para atravesar superficies y alcanzar la esencia de su objeto al relacionarse activamente con él; su capacidad de amar lo faculta para traspasar el muro que lo separa de otras personas y para comprenderlas. No se puede (aunque quisiéramos), desvincular al ente humano del amor, ya que éste es parte de su espíritu, el amor dijésemos así, *forma* su espíritu.

Todos los seres humanos necesitan ayuda y dependen unos de otros. Conforme a este cauce, el *amor* puesto en el *saber* humano finca la solidaridad humana; condición necesaria para el despliegue de cada uno de los individuos para *devenir* en ser *personas* con *espíritu*.

Tales planteamientos me han incitado a escudriñar sobre no sólo un tema, sino una situación en constante vigencia, ésta es: el paso de ser simplemente humano a ser *persona*, empero; si este paso llega a buen término vale preguntar, ¿cómo se logró llegar al fin deseado de ser *persona*? A partir de esta interrogante va suscitándose todo un proceso que, como todo en la vida, lleva una *formación*, y si mi cuerpo sigue un proceso gradual para formarse, de igual manera tendrá que ser para mi espíritu. Todo ser humano sano requiere de alimento, horas de sueño, ejercicio o movilidad constante y cuidados para tener un desarrollo óptimo del cuerpo; pero de ¿qué cuidados precisa el espíritu para crecer? Incluso puedo pensar que la parte espiritual del ente humano es la de mayor cuidado, y su mejor nutrimento es el *amor*. Si no atiende mi cuerpo, éste enferma y muere; si descuido a mi espíritu éste también enferma y en consecuencia, muere. Empero, si mi espíritu se encuentra lleno de amor y, por alguna causa, enfermará mi cuerpo, mi

espíritu puede ayudar a mi cuerpo y sacarlo adelante, más esto, no sucede a la inversa. He aquí como en muchas otras cuestiones la trascendencia de no omitir y formar mi persona espiritual. Así sin mayores pretensiones, esta tesis obedece al campo ético – fenomenológico teniendo como base primordial al terreno axiológico. Para abordar este tema elegí un filósofo alemán de gran importancia en el desarrollo de la fenomenología, la ética y la antropología filosófica: Max Scheler.

Trazemos a poco, la vida de éste filósofo: “Max Scheler, nacido el 22 de agosto de 1874 en Munich y fallecido el 19 de mayo de 1928, es en la filosofía alemana un fenómeno totalmente inusual, gigantesco. Su estilo de pensar, de escribir y de vivir no se corresponde en modo alguno con la imagen del filósofo académico que está al servicio de un sistema conceptual. Se comporta, más bien, como el artista, el genio, el visionario del espíritu. Se esforzó por devolverle un terreno a la vida emocional. Y es al terreno de vida emocional al que libera del prejuicio de lo desordenado, de lo caótico, de lo meramente empírico – psíquico, poniendo al descubierto, mediante análisis fenoménicos detallados de la simpatía, del amor, del odio, de la vergüenza, de la alegría, del resentimiento, las regularidades de sentido de la vida emocional como algo genuinamente espiritual. En la distinción procedente de la antigüedad griega de los actos espirituales entre sentir, conocer y querer, restituye al sentir, tras haber sido excluido por el racionalismo y la Ilustración de la actividad del conocimiento, su estatuto espiritual. Sí, Scheler llama al ánimo la “madre de la razón”. Y como contenido o correlato de los actos espirituales del sentir, rehabilita los valores en función de los cuales *nolens volens* nos orientamos. Lo inusual de este filósofo es que traslada al ámbito de lo espiritual, con medios de análisis fenomenológicos, lo que en la psicología y el psicoanálisis a principios del siglo XX había sido expresado y explicado en conceptos de la vida instintiva.”³

Ha de saberse que Max Scheler perteneció a la tríada estelar de la fenomenología alemana junto con Edmund Husserl y Martin Heidegger, trasladó todos los temas que trató partiendo de los datos descriptivos y empíricos, hacia lo esencial, lo “a priori”, y espiritual.

De acuerdo a esto, Scheler se implicó con fogoso fervor a favor de la importancia de la educación, que para él abarca igualmente la educación del saber, de la persona y del corazón. Asimismo, para proporcionar una nueva experiencia de lectura de Max Scheler, habrá que

³ Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*; CRÍTICA, Barcelona, 2003, p. 7.

presentar en primera instancia el eje del ímpetu de su pensamiento, que radica en una escrupulosa rehabilitación espiritual de la vida anímica y en la tarea respectiva de despertar el sentido para los valores. No quiero dejar de añadir que a los escritos de Scheler les corresponde hoy en día una especial actualidad, debido a que la mayoría de ellos, promueven en general el sentido e incluso me atrevo a decir; el gusto espiritual por las cualidades y valores. A mi parecer su aportación a la actual renovación de los valores está presente en esta promoción de los valores espirituales más elevados frente a la imposición desenfrenada de los meros valores utilitarios. Los planteamientos propios del humanismo moderno adquieren en Max Scheler una importancia sin precedentes. Toda su preocupación radica en concederle al ser humano la *posición* que le corresponde en la universalidad de los naturales. El individuo humano, afirma, es el único ser que tiene un *puesto* y no simplemente un lugar en el cosmos.

Se trata de humanismo que construye una vida cuya universalidad es el amor. El amor como hontanar y motor del crecimiento de la persona. El amor como la médula de la esencia humana; el logos que lo eleva a una riqueza de valor superior como a un desarrollo integral en virtud de su ser y obrar. Parte del humanismo propio de Scheler lo integra de igual modo el *saber*, éste saber hecho función, no “saber de experiencia”, sino “saber – experiencia”; tal saber es conforme a cada microcosmos y las cosas se encuentran ante él y ante su espíritu “en forma”, en una forma noble, justa, llena de sentido, sin que él tenga conciencia de haberlas formado; este “saber culto” como el *amor* es lo que distingue al humano de cualquier organismo viviente.⁴ Sin más, la persona es ese sustrato permanente dinámico, porque de ella brotan la disposición de ánimo, la libertad y el amor; dicha tríada se halla en continuo dinamismo. Y aquí es donde se encuentra el vínculo que enlaza a la ética con la antropología: la persona, y su esencia es moral porque es espíritu libre en continua transformación y perfección. La ética por tanto, pertenece a la esencia del humano, su raíz propia es la persona humana. El crecimiento moral es propio del espíritu, de lo personal y, por tanto, de la persona; porque crecer, formarse es el acto del seguimiento scheleriano. El ente humano es lo que quiera ser con sus acciones libres regidas por motivos; y está en su libertad de querer su propia esencia.

De ahí que su libertad sea un disponer de sí, y ese disponer de sí hace que la persona libre se vaya autoconfigurando, pues la misma libertad humana presupone su peculiar esencia, su modo de ser propio, aunque no sólo lo admite, sino sobre todo lo enriquece, lo completa.

⁴ Scheler, Max. *El saber y la cultura*; Leviatán, Buenos Aires, 1998, p. 76.

Por eso, Scheler pone el principio de individuación en el alma vital (espiritual) como sustrato real del centro personal: “[...] si bien el específico yo vital y su sustrato real, el alma vital del género hombre ópticamente es la base que condiciona la producción en la realidad de los actos noéticos de la persona espiritual en el hombre y a la vez el “instrumento” de este centro personal”⁵ Lo que me diferencia de los demás seres es el alma espiritual enderezada a aquellos valores que mi prototipo personal propone, y esto se halla en la esfera espiritual. Sin objeción alguna, los valores hacen, construyen la esencia de la persona individual, porque los valores son constitutivos de la esencia personal. Hay que poner muy en claro, que esto no significa que los valores sean la esencia de la persona, sino más bien, pertenecen al conjunto estructurado de actos (actos que persiguen valores, o mejor dicho, que siguen valores) constituyentes de la persona. La persona será para Max Scheler el centro del espíritu, es decir, una estructura ordenada de actos que continuamente se auto – realiza; así la persona tiene una esencia individuada en sí misma y, tal individualidad tiene su origen en la persona como espíritu. Para Scheler, el espíritu es la persona, la cual no cabe englobarla dentro de lo que denominamos cosa, substancia u objeto. La persona es el modo necesario de existir cualquier ser espiritual. Persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de la existencia del segundo.

En consecuencia, vale la pena apresurar en decir, que sólo a través de la disposición de ánimo (o de espíritu) es que el humano podrá hacer una comprensión fenomenológica de sí. Anótese, que la filosofía scheleriana parte del presupuesto: “La significación que así cobra la disposición de ánimo consiste en representar un *libre margen material apriorico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones, hasta la *intención motriz* inmediatamente reguladora de toda acción; y consiste al mismo tiempo en que *penetra* con su materia de valor todos los grados de la acción hasta el éxito.”⁶ Esta disposición de ánimo es una especie del “querer puro”, del “querer ser”, del “saber ser” sobre nuestro valor esencial para hacer posible un transformarse y crecer. En otras palabras, el entero y más profundo anhelo del querer ser (y del vivir) esencialmente humano. Razón por la cual, el ser humano en la

⁵ Cf. Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*; Losada, Buenos Aires, 1942, p. 131.

⁶ Cf. Scheler, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*; Revista de Occidente, Madrid, Tomo I, 1941, p. 162.

profundidad de su espíritu hace la iniciativa de entenderse en su acción y por su acción, como modo único y específico de su más alta esencialidad humana.

En el primer capítulo, presentaré cómo la antropología filosófica scheleriana mira al ser humano en su totalidad, observando qué significa ser persona y cuál es la distancia entre el animal, la planta con la persona; puesto que el espíritu es lo que nos hace ser trascendentes, personas espirituales. En el segundo capítulo, disertaré sobre el *saber* y el *amor* en su universalidad que a todos atañe como en la particularidad scheleriana que, coloca al amor en la jerarquía axiológica más alta, indicando con esto que a partir de él, devienen el resto de los valores. Acompañaré a este estudio con la filosofía fenomenológica de Edith Stein, pues ella describe de forma nítida el comportamiento humano venido desde el plano corporal – psicológico – espiritual. Así dentro de los actos del amor y el saber es donde ambos filósofos afirman que el convertirnos en personas espirituales llega con el auxilio del otro, en el contacto interpersonal. Tratando éstos fenómenos, para el tercer capítulo, expondré fenomenológica y axiológicamente el interior de la persona humana, arribando en el *ordo amoris* o disposición de ánimo; en donde el seguimiento a un prototipo es totalmente crucial para adquirir valores, sobre todo del más grande como lo es el *amor*, ya que por él, es por quien obtenemos una óptima formación y evolución en nuestra persona espiritual.

Los estudios schelerianos nos inducen a reflexionar, que el progreso y desarrollo humano no puede medirse hoy en día en términos puramente cuantitativos y lineales; porque el desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, puesto que el humano es uno en cuerpo y alma espiritual, nacido del amor comprensivo que sólo se alcanza en la experiencia fenomenológica: de ser una unidad convivida en el vivir. En consecuencia, el ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente, en esa especie de amor comprensivo o disposición de ánimo. Así, el amor puesto en el saber es el acto fundamental del ser humano que lo convierte en un ser de comprensión espiritual en el valor por sí mismo y en sí mismo. Indubitablemente, es el amor donde el afán de ser más humano, en el concurso por el otro; en el concurso del ser propio con el ser se amplía. Se trata, entonces, del amor comprensivo espiritual en el ser como forma auténtica de ser persona humana. Es conciencia de ser y de poder ser. En definitiva, el humano es, por encima de todo, sujeto de ser y de obrar en la comprensión de este amor espiritual, es decir; el vivir y experimentar con esencialidad amorosa cada acto que realiza, la propia formación espiritual de la naturaleza humana.

I. Sentido del problema antropológico de persona y mundo en la filosofía de Max Scheler

“Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás”.

Max Scheler⁷

En la estructura de los estudios sobre el ser humano a lo largo del tiempo, uno de sus soportes medulares ha sido el “*aprender a conocerse a sí mismo*” y el oráculo de Delfos ya lo afirmaba con razón. Sin embargo, conocerse a uno mismo no es una labor fácil y nada sencilla de llevar a la práctica. Para conocerse a uno mismo será preciso, colocar al plano objetivo y subjetivo en un estado de escisión en donde ambos, puedan contemplarse para posteriormente fusionarse en la *soma* y *mens* del ente humano. Antropológicamente ambos estados en el ente humano han sido analizados por separado⁸, empero los estudios fenomenológicos schelerianos los coloca en una realidad total, la “*persona total*”, lo que confirma y estructura a la persona en su amplia integridad es el espíritu; y la condición para convertirse en un ser espiritual, es poseer la capacidad de albergar lo objetivo y lo subjetivo en un sólo ser y, este singular ser es: el individuo humano. En este capítulo se dilucidará lo que Max Scheler entendió y comprendió como antropología filosófica, evocando sus cuestiones en torno a lo físico, psíquico y espiritual del humano; atendiendo a la cultura como principal forjador de todo ser humano. Asimismo, se examinará cómo la persona es y existe sólo a través de sus actos y, cómo éstos, realizan por medio de la cultura su unidad con el mundo. De este modo, al final del capítulo se elucidará la distinción existente entre la persona frente otros organismos vivientes y como tales diferencias; señalan el abismo y la gama de toda la conformación en la estructura de la esencia espiritual de la persona sobre cualquier ser en el cosmos.

1. Significado de antropología filosófica en Max Scheler

¿Qué entiende Max Scheler por *antropología filosófica*?⁹ Dicha cuestión ha sacudido diversas clases de corrientes filosóficas desde hace milenios, y cada quien –a su modo- ha tratado de

⁷ Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*; Losada, Buenos Aires, 1938, p. 69.

⁸ Cf. Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa – México, 2008, p. 65.

⁹ *Antropología filosófica*: [...] Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan ya atisbos de ella en el pasado filosófico: la meditación de Pascal, por ejemplo, es de índole claramente filosófico-antropológica, y el propio Kant ha entendido con el nombre de antropología no solamente ese conocimiento científico del hombre

resolver o mostrar su mejor solución al problema planteado. Pero Scheler dio un poco de luz a sus contemporáneos, y esa luz continúa iluminándonos aún en nuestros días. El filósofo nos expone con claridad su idea sobre este tema:

[...] No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta determinación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza [inorgánico, vegetal, animal] y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico – espiritual y social y tanto sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia se hallan contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético – vital. Esta antropología será la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófico y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación todas las ciencias que se ocupan del objeto “hombre”: ciencias naturales y médicas ciencias prehistóricas, etnológicas, histórica y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología.¹⁰

La anterior descripción de Max Scheler, nos deja ver que el humano (hombre)¹¹ en antropología filosófica nos sólo debe ser denominado como naturaleza a vida, ni como razón o voluntad; sino como ser humano en su totalidad, ¿Cuál debe de ser la función de la antropología filosófica según Scheler? La misión de ésta será la de explicar en todas las estructuras fundamentales que abarquen al ente humano: el lenguaje, el *ethos*, la moralidad, la polis, el arte, la técnica, la religión, la ciencia y a la filosofía misma. Han de hallarse desde estos puntos; que Scheler otorga ya al humano un lugar especial en el cosmos, porque sólo él contiene dentro de sí; intencionalidad, libertad, capacidad para abrirse al mundo y capacidad para poder trascender lo inmediato. En el terreno biológico Scheler considera que no existen diferencias esenciales entre el humano y los animales, sino solamente de grado. La discrepancia de grado entre los brutos y los humanos se da a nivel de la ‘consciencia’ en el nivel anímico donde se elabora “Yo”. Por ello, el humano es el único ser capaz de *decidir*, de *decir no*, el único ser (en estado sano mentalmente hablando) de desligarse de sus instintos, esta dimensión separadora es la “*dimensión del*

como ser psicofísico, sino también el conocimiento en general del hombre y de sus facultades (**antropológica teórica**), del hombre y de sus habilidades (**antropología pragmática**), del hombre y de su conducta en la vida (**antropología moral**) [...]. Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana – Buenos Aires, 1964, p. 113.

¹⁰ Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia*; ediciones elaleph.com; 2000, p. 3.

¹¹ Como ya hice mención, a lo largo de la investigación de ahora en adelante, me referiré al concepto “**hombre**” como “*humano*”, “*sujeto humano*”, “*individuo humano*”, “*ser humano*”; respetando la visión ‘universal’ que tiene Max Scheler al decir *hombre-mujer* dentro de sus textos. Sin alteración alguna se presentarán sus citas textuales.

espíritu". Max Scheler dentro de su libro *El puesto del hombre en el cosmos*¹² publicado en 1928, pretende analizar y fundamentar su propia antropología filosófica mediante planteamientos filosóficos anteriores, con la incorporación de los resultados de las diversas filosofías de su tiempo.

En su opinión, el conjunto de estudios sobre el individuo humano está dividido en tres orientaciones. En primera instancia, nos encontramos con la consideración teológica en la cual, se analiza la realidad humana desde la perspectiva que otorgan los textos bíblicos y eclesiásticos, respondiendo así, a la existente conexión del ser humano con el Absoluto. Después, efectúa una reflexión filosófica, tal como ha ido desarrollándose desde los tiempos de la Grecia clásica hasta nuestros días; en tercer lugar, se examina el ámbito científico, según el cual, el ser humano es un producto final y muy tardío de la evolución, un ser que sólo se distingue de sus predecesores en el reino animal por las capacidades y grados de complejidad de sus elementos constitutivos, y por lo que resulta de éstos en su racionalidad. Para Scheler las tres orientaciones que manejaba la antropología de su tiempo "*carecen de unidad entre sí*" y no mantenían la armonía necesaria como para poder *constituir un saber integral sobre la realidad humana*; las tres cuestiones comparten el mismo yerro al reducir la condición a uno de sus componentes, olvidando las pretensiones válidas de las demás. Cada una se muestra como la única y excluyente. Por ende, al filósofo alemán le pareció urgente y conveniente la elaboración de una antropología filosófica que contuviera en consideración los resultados de las disciplinas científicas. Lo que ante todo quiere Scheler, es demostrar y superar el planteamiento idealista tradicional que sólo reconocía en el ser humano la dimensión especulativa tradicional, olvidando así; los sentimientos, lo biológico y lo corporal. El título¹³ nos lo indica ya, la materia antropológica señalada en el libro nos anuncia y orienta a un fin preciso, el de estatuir la situación del individuo humano en la totalidad del ser.

Como se ha ido visualizando, el sistema filosófico de Scheler es equivalente a lo que él reviste ya como de suyo, su propia antropología filosófica. Es preciso cavilar que de aquí mismo, parte el sentido antropológico propuesto por el filósofo alemán y en éste deviene, ése renovamiento dualístico existente en el sujeto humano como habitante de dos reinos distintos que a la vez, convergen entre sí. La clave para encontrar la posición que tenemos en el cosmos, se halla pues, en la noción de valor y en la del espíritu. Los valores están constituidos en un orden de instancias objetivas y absolutas, definidos a través de los momentos en los que adquieren validez y prestigio

¹² Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*; Losada-Buenos Aires; 1938.

¹³ *Ibidem*.

ajenos a cualquier contingencia, relatividad y condicionalidad. El espíritu puede definirse por su capacidad para volverse y desarrollarse hacia ese mundo *sui generis* de los valores y de las esencias. Es a partir de estas nociones en que la cultura juega un papel sumamente importante. La cultura –para el filósofo- no es sólo una mera forma de saber, sino una idiosincrasia en el ser humano; así el saber del que nos habla en su obra *El saber y la cultura*¹⁴, viene a ser sólo una de sus facetas en que opera sobre el individuo humano. Las dos direcciones del proceso de educación cultural, proceso que no puede ser entendido sino únicamente a la luz de la idea de espíritu lo proporcionan el *saber* y el *amor*, ya que sólo por medio de ellos, puede ser distinguido radicalmente el humano de las demás criaturas y a éste, es como se le asigna un puesto único y no simplemente un lugar en el cosmos. Así pues, se puede argüir que el significado de antropología filosófica para Max Scheler es, el poder abordar el problema que conlleva lo dualístico a una trascendencia exclusivamente de índole humano a través, de una cultura individual que implica a los fenómenos colectivo - individual, lo histórico con lo social junto a la perfecta coherencia entre la antropología y su axiología; a un estudio de interés permanente que únicamente el ente humano puede resolver y por lo tanto, comprender.

2. Estudio en torno a la persona y mundo en su unidad con el mundo y en el mundo

Tras haber elucidado el sentido y el contenido referido a la antropología filosófica en Max Scheler, ahora ésta nos servirá como pórtico a la noción de persona¹⁵, a la cual, se le atribuye que su importancia radica en que se le considere como tal teniendo como base fundamental a la axiología. Scheler habla de la “persona total”; el ser humano es un valor en sí mismo y por sí mismo, no sólo gracias a sus cualidades de índole personal, sino también por su naturaleza interpersonal y social. La persona en sí misma ya es ‘acto’, sus actos, sus propios y muy íntimos actos hablan de ella, de lo que “es” ella; ya sea según la ley de preferencia axiológica que tengamos como personas, será nuestro constituyente en nuestra perfección moral. A la persona

¹⁴ Scheler, Max. *El saber y la cultura*; Leviatán, Buenos Aires, 1998.

¹⁵ *Persona*. Esta palabra se aplica a todo individuo de la especie humana. El origen más remoto de la palabra persona es el griego *prosopón* ‘aspecto’, de donde se paso al etrusco *phersu*, con el significado de ‘ahí’. A partir de esa voz, los latinos denominaron persona a las máscaras usadas en el teatro por los actores, sobre todo en la tragedia. Boecio es uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona, en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap.III) Boecio proporcionó la definición de persona que fue tomada por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substantia* – “la persona es una substancia individual de naturaleza racional. Cf. Elcastellano.org/palabra/persona. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, Ed. Sudamericana - Buenos Aires,1964, p. 402. Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid – Gredos, 2005, p. 454.

no se le podrá pensar por ningún motivo como cosa o simple sustancia que se mueve por virtudes o fuerzas, sean éstas de la naturaleza que sean, voluntad, razón... Por el contrario, la persona es la unidad inmediatamente convivida del vivir, más no una cosa pensada simplemente fuera y tras lo inmediatamente vivido.¹⁶ La persona no es un sustrato anterior a la acción. La persona es –cabe adelantarnos ya- en cierto sentido, su acción espiritual. Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el “saber”, sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún “objeto”, ni mucho menos una “cosa”.¹⁷ La persona es sustancia individual de naturaleza racional, su naturaleza se manifiesta en su voluntad, y ésta muestra esplendor en la acción: la praxis por antonomasia.¹⁸ Scheler nos lo manifiesta así:

[...] Si atendemos primero a la cultura, *cultura animi*, como a un ideal, como a algo. Cumplido y logrado –no a su proceso-, la cultura es, en primer término, una forma, una figura, un ritmo individual peculiar en cada caso. Dentro de los límites propios a esa peculiar forma, y con arreglo a sus medidas, se producen todas las libres actividades espirituales de una persona, y también –dirigidas y gobernadas por éstas- todas las manifestaciones automáticas de la vida psicofísica (expresión y ademanes, elocución y silencio), es decir, todo el modo de conducirse y manifestarse esta persona.¹⁹

Por lo tanto, la persona no como cosa ni sustancia es todo un sistema complejo de actos organizados sinérgicamente, de los cuales, cada quien lleva su dirección y gobierno. A partir de este punto y desde la postura scheleriana es importante mencionar, que la cosificación hacia la persona sigue perdurando aún en nuestros días, así como se tiene registro desde los tiempos antiguos a través de esclavitud servil, sexual, racial, política y económica. La posición que guardaba Scheler a este respecto constaba en prevenir a todos aquellos humanos e instituciones a no forzar a ninguna persona a ser servil de intereses, ideologías, economías, etc. Desde esta perspectiva, se viene cuesta abajo todas las distinciones raciales y sociales sobre las razas menos educadas y primitivas.²⁰ Lo que conviene detallar desde aquí, es la relevancia que tiene la concepción scheleriana hacia la persona; en la dificultad que encierra la cuestión de entender la

¹⁶ Suances Marcos, Manuel A. *Max Scheler. Principios de una ética personalista*; Herder – Barcelona; 1976, p. 23.

¹⁷ Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1942, p. 215.

¹⁸ Cf. García Olvera, Francisco. *Política y realidad. Una introducción a los conceptos básicos para el estudio de lo político*, FES Acatlán – Coordinación del Programa de Investigación, México, 2009.

¹⁹ SC 21.

²⁰ Nótese que cambian y deben cambiar las costumbres, pero nunca a costa de las personas mismas. No hay que confundir el progreso y la civilización que sirven a la persona con el sometimiento de las personas hacia los procesos culturales.

supervivencia humana. Es decir, la persona es displicente de sí respecto a las disposiciones del mundo físico o del psíquico, porque la supuesta interrupción de la primera a causa de la muerte, no por ello se sigue la anulación de la persona. Dentro de la unidad de actos en que estriba la persona, las acciones determinadas por el orden físico pueden fallar, empero no por ello, tiene que destruirse la persona; ésta –en otra forma- continuará haciendo su síntesis en actos determinantes en otro orden. El filósofo alemán nos lo muestra como sigue:

[...] A la especie humana, estable y, como todas las especies, eterna, corresponde un “agente específico”, que sólo a ella conviene agente irreductible a aquellos otros agentes elementales que convienen a las almas animales y vegetales: la razón (logos, ratio). Mediante esta razón, el “hombre” es poderoso para conocer al ser, tal como es en sí (la divinidad, el mundo y él mismo); para plasmar la naturaleza en sus obras llenas de sentido (*poein*); para obrar bien con respecto a sus semejantes (*prattein*); es decir, para vivir bien perfeccionando lo más posible ese agente específico del *nous antrophos* (griego) [...]. Es la “razón” humana como función humana como función parcial (más tarde como criatura) del divino Logos (griego) que posee la fuerza de las ideas y que produce constantemente el mundo y su ordenamiento –no en el sentido de una creación-, sino en el de un eterno “*mover y plasmar*”.²¹

Scheler propugna desde aquí que no es conveniente porfiar el problema de la inmortalidad en el carácter sustancial de la persona. No existe tal sustancia o cosa imperecedera lo que hay es la síntesis y armonía realizada en actos de diversa naturaleza. La persona vive y existe exclusivamente en la realización de sus actos.²² Evidentemente tenemos que tomar en cuenta que la persona existe y se da a conocer exclusivamente como ser realizador de actos, pero por ningún motivo ésta se halla tras de éstos o sobre de éstos; más bien, la persona cambia en cada acto y por cada acto sin que su ser se agote en cualquiera de ellos o cambie como una cosa en el transcurso del tiempo. Hemos de comprender que es la persona la que al estar viviendo en cada uno de sus actos, transfunde por completo cada uno de ellos con su peculiar índole. Un buen ejemplo es con el que nos topamos a diario, por mucho que sepamos acerca del amor o del odio, no sabremos cómo ama u odia tal persona en concreto; ya que, cada una pone algo suyo en cada uno de sus actos. En cada acto se lleva el sello particular de la persona a la que pertenece y lleva consigo un contenido propio y exclusivo de aquella persona, se deduce así que si un acto es lo suficientemente profundo y maduro éste será el espejo revelador de la persona. Justamente por esto, no se debe juzgar el acto de la persona, sin reservas.

²¹ Cf. Scheler, LIH, p. 17.

²² Scheler, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, tomo I, p. 59.

2.1 La persona y su correlato con el mundo

Ahora después de haber expuesto que los actos son los que forman y hablan de la persona, así ahora habrá que explorar el mundo y el correlato objetivo que tiene con la persona en general. La cultura en el mundo interviene de un modo determinante en la unidad de la persona con el mundo y la relación que tiene ésta en el mundo; el filósofo alemán expresa:

[...] Cultura es, pues, una categoría del ser, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano: pero no –como en la forma de una estatua o de un cuadro- aplicando el cuño a un elemento material, sino vaciando en la forma del *tiempo* una totalidad viviente, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos.²³

La cultura al ser una categoría del ‘ser’ ha de abarcar por sí misma una totalidad del ser en cuestión, el término cultura es la forma nominal del verbo latino *colĕre*, en castellano: *cultivar*. Cultura nombra a la acción y al resultado de *colĕre*. De este modo es que a la cultura humana se le ha de nombrar homocultura,²⁴ englobando todo lo que ella confiere, cultivar es cuidar y criar –en el caso de los individuos humanos- por eso, en lo que respecta al cuidado, se cuidarán sus actos, se le preparará, advertirá, protegerá, defenderá, se preocupará por éste para que en el proceso en que dirige sus acciones sea la correcta. Criar sólo a un ser humano es únicamente velar por su mantenimiento, situación desfavorable en el sentido de no preocuparse del cultivo interno (espiritual) del humano en cuestión. La cultura humana es *compleja*, porque al cultivar humanos se presupone un conocimiento de su ser, de su naturaleza, circunstancias, cualidades; esta situación sigue postulando “que quien cultiva hombres, ha de ser un hombre pleno y que se conozca a sí mismo”,²⁵ condición complicada y no conocida en su plenitud por muchos humanos. Es la cultura humana de individuos, la cultura individual que concierne a la naturaleza humana con sus disyuntivos positivos y negativos en su totalidad, abarcando el cuerpo y al alma en su propiciamiento al desarrollo de ambos elementos.

Así, a cada *cultura individual*, mejor dicho, a cada persona individual le corresponde un *mundo individual*: un mundo concreto, exclusivo, perteneciente a cada persona. La persona no

²³ SC 21.

²⁴ Cf. García Olvera, Francisco. *Reflexiones sobre política y cultura*, SCISA Cultura de Servicio, México, 1997, p. 2.

²⁵ *Ibíd.*, p. 3.

es parte *sino* correlato de ese mundo en el que ella se vive,²⁶ sólo ella es capaz de colocarse a sí misma frente al mundo, formando con los demás seres unidad con el mundo, empero, la persona es la única especie apta para objetivar al mundo externo viéndolo desde su intimidad. Desde este sitio, la persona dirige, ordena y juzga tanto lo externo como su propia vida, Scheler denomina microcosmos al mundo que corresponde a cada persona:

[...] A este ser del sujeto, así plasmado, corresponde en cada caso un *mundo* –un microcosmos– que es también una *totalidad*, la cual, en todos sus miembros y partes, mas o menos rica, refleja como proyección objetiva, la forma plástica, viviente, fluida, de esta persona y no de otra alguna.²⁷

Por esto, las personas se hallan envueltas como están en un macrocosmos y constituyen cada una un centro independiente, de perspectiva y actividad: hay tantos macrocosmos cuantas personas. De esta forma el microcosmos personal es un reflejo del macrocosmos, por eso cada persona es única e irremplazable llevando consigo su riqueza propia e inconfundible; definitivamente la persona es una síntesis original del mundo en pequeño, “ese ‘universo’ resumiéndose y resumido en un individuo humano, *es el mundo* como cultura”.²⁸ Ahora bien, a la persona quedan sometidos por igual el mundo exterior y el interior y obra con la misma inmediatez sobre ambos, experimenta la resistencia de ambos de un modo igualmente directo. Se deduce pues, que una acción personal es una unidad infraccionable que no puede disgregarse en sus diversos componentes de procesos corporales ni sucesivos de vivencias anímicas. Para la gran mayoría de las personas el mundo no es estático,²⁹ se mueve en un continuo dar y recibir;³⁰ dar sentido y unidad a la realidad es tarea ardua y continúa porque la realidad no se nos presenta de una vez para siempre sino viene envuelta de acontecimientos y en el devenir; la persona tiene que tener flexibilidad (mental – espiritual) para adaptarse a hechos y situaciones nuevas y elegir lo que crea más conveniente.

²⁶ Cf. Suances Marcos. *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, p.27.

²⁷ SC 22.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹ Digo la mayoría, porque hay excepciones de casos: Alguna persona parapléjica, en estado ‘vegetativo’, parálisis cerebral o alguna afección motora e incluso con discapacidad mental; no pueden “moverse” corporalmente en sintonía con el “movimiento” anímico. No obstante, éstas también dan y reciben, las que se encuentran conscientes son libres y autónomas en espíritu, devienen en su unidad con el mundo y en el mundo y, en la situación de los otros casos, también devienen en un porqué trascendente de ser ‘personas’ con el mundo, en el mundo y más allá del mundo.

³⁰ Vid supra, p. 5.

2.2 La manifestación de la persona crea su unificación con el mundo

Como ya se ha ido develando para el individuo humano el devenir en ser ‘persona’ lleva consigo un proceso cultural, proceso que va forjando el camino individual – social de cada ser humano en el mundo, y únicamente a través de este proceso podremos dejar de ser sólo un “yo” para convertirnos en personas; posteriormente a este proceso, poder devenir en plenitud, en transformarnos en personas espirituales. Este largo y arduo caminar, refiere Scheler, lo vamos hallando en:

[...] Este proceso, mediante el cual el mundo grande, el macrocosmos, se concentra en un foco espiritual de carácter individual y personal, el microcosmos; este convertirse en *mundo* una persona humana por el amor y el conocimiento, no son sino dos expresiones para designar dos direcciones [...], que se llama educación cultural o cultura.³¹

Sobre esta aserción, cabe fundamentar que el sentido de la cultura es que la persona lo espiritualiza todo. Esta lo va obteniendo cada persona humana en su deber de encarnar su ideal espiritual en sus más diversas manifestaciones de su vida: sus éxitos, sus fracasos, sus impulsos, su forma de expresarse, su risa, incluso en su caminar. Este nos proporcionará en definitiva, el sentido del universo y de la tierra misma. Ser persona – en toda la extensión de la palabra- supone ya una lucha dinámica que trae consigo una espiritualización del medio ambiente. Necesario será pues, poner en armonía todo ese cúmulo de acontecimientos y cosas que constituyen en el mundo de la persona, esto supone la capacidad y concentración de ésta; en cada persona el mundo adquiere un nuevo sentido: ahí se encuentra la riqueza aportada al mundo por la persona.

Por otra parte, bien es cierto que si la persona aunque madura mas no adulta,³² la desbordan los acontecimientos y elige al dinero frente al saber o la virtud, y usa como subterfugio el hecho de vivir en una sociedad de consumo en que los medios de comunicación y la propaganda asfixian el espíritu de reflexión y de crítica con esto estaríamos negando la capacidad que la persona tiene para imponerse a los acontecimientos, así como a la capacidad de dominio y originalidad de la cual somos poseedores como personas. Asimismo, si la persona no asume su papel como tal y se aboca a vivir una vida enajenada y alienante, empeñado en la búsqueda del dinero y diversiones; a cambio de ello lo único que recibirá será un mundo artificial y devorador con el cual, nunca acabará de hacer las paces. Los resultados son desastrosos, el retraerse a un mundo espiritual es

³¹ Cf. Scheler. SC 24.

³² Cf. García Olvera, Francisco. *Reflexiones sobre política y cultura*, p. 4.

renunciar a la posibilidad más profunda de nuestro ser, de ser dueños de nuestra vida y nuestro destino.

Por lo tanto, la esfera íntegra de los actos de la persona es el espíritu. Habrá que cavilar que en el concepto de persona y solamente en ella a diferencia de las demás criaturas, desaparece la antítesis entre el mundo íntimo y exterior o percepción interna y externa, es decir; toda persona humana psicofísicamente indiferente, y de igual manera el ser del mundo que le atañe a la persona es psicofísicamente indiferente. Por consecuencia a este ser dotado de dualismo que se parte entre el espíritu y la razón³³ (fundamentos exclusivos en el ser humano). Empero éste parece estar atado a la naturaleza y esto, le hace encontrarse en un *callejón sin salida*; pero a su vez, es la única criatura dotada de un posible “ser espiritual” está posibilidad da apertura a la potencia de la automanifestación del espíritu divino – “deificarse a sí mismo- por medio de la activa coejecución de los actos espirituales del principio cósmico. La persona es por lo tanto, *callejón sin salida* y al mismo tiempo *salida de ese callejón*, es el único ente con aptitud de saberse, entender y redimirse a sí mismo; la persona es pues, las dos cosas a la vez: un *callejón sin salida* y una *salida*.³⁴ Se sigue por esto, la muerte física no perjudica ni a la persona ni a su mundo, porque es a partir de aquí que tenemos la base de la trascendencia y supervivencia humana a través de su unidad de diversos mundos en el mundo, con el mundo y más allá del mundo.

3. Distinción esencial del humano frente a otros organismos vivientes

El principio cósmico que hace del ser humano un ser diferido del animal y la planta, ha de ser un fundamento trascendente a todas las clases conocidas de seres vivientes y, tal ser es la persona, en la cual; tal cimiento tendrá que tener un carácter teleológico en el que exclusivamente la persona dé un sentido a su singularidad frente otras especies vivientes. Denominamos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a diferencia de todos los centros funcionales vitales, que considerados por dentro, se llaman también centros anímicos.³⁵ Sin duda el fenomenólogo alemán desea dirigir nuestra mirada hacia el punto medular que marca

³³ Cf. Scheler. SC 39. El sujeto humano es el único ciudadano de dos mundos distintos; principio cósmico, único, substancial y divino.

³⁴ Ibídem p. 41.

³⁵ Cf. Scheler. PH 55.

la distancia sideral de la persona con los animales - plantas; afirmando que la persona es – o debe ser- el único ser que no se dirige por principios mecánicos externos a ella, para ser más precisa; el centro vital que utiliza y dirige lo hace con leyes autónomas inherentes, el centro del espíritu se mueve con una razón libre de la cual, la persona utiliza de acuerdo con sus propias leyes éticas, lógicas, religiosas. Los procesos vitales – que ésta utilice – internos y externos serán para sus fines trascendentes a las cosas del mundo.

Ahora bien, la persona es un centro superior a los organismos, animal – vegetal. Su superioridad se finca desde la estructura en que objetiva las cosas y el mundo hasta ser el único depositario idóneo en el desarrollo pleno de valores. La diferencia marcada entre el animal e individuo humano, se da dentro del grado de ‘conciencia’ hacia el mundo de los objetos que circundan al humano y su conciencia de un yo;³⁶ situación no dada en el animal tanto menos en la planta. El fenómeno de la conciencia es lo que aparece en el humano (en mí) como luz; luz que me hace objetivarme a mí mismo como a las cosas que me rodean. La conciencia como luz aparecida ante mí siempre se da en un estado de vigilia: [...] la conciencia se da en el estar despierto, estar despierto es estar consciente, en el sueño no hay tal conciencia [...].³⁷

En el animal hay conciencia, de eso no hay duda, la tiene de lo general de su mundo circundante; empero él no es capaz, no tiene conciencia en el discernimiento entre el contenido general y el objeto individual,³⁸ el animal ‘prefiere’ de un bien a otro; ya sea en alimento, cantidades de éste e incluso, tiene preferencia sobre sus propios dueños y en la cantidad de amor que reciba de ellos o con quién más se identifique. No obstante, el animal no posee la facultad de percepción sobre valores abstractos v.gr: amor, dignidad, respeto, arrepentimiento, compasión..., puede y experimenta el amor, la compasión y el respeto en algunos casos,³⁹ pero ellos no tienen la capacidad de abstraer si su amo –al que ama- es bondadoso o malvado ante los otros entes, no eligen entre lo “útil” a lo “agradable” como tal, no eligen cómo conservar o cómo realizar un valor espiritual. Así el animal y la planta, experimentan emociones mas no en sí

³⁶ SC 50.

³⁷ Cf. García Olvera, Francisco. *Anthropos, El misterio del hombre*; vol. I, UNAM – Programa de Investigación, México, 1997, p. 63.

³⁸ SC 51.

³⁹ Dentro del reino animal ‘existe el respeto’ en las manadas, parvadas, enjambres,... Saben éstos sobre quién es el líder y sobre quién dirige al grupo en cuestión; empero, si un humano adquiere un canideo u ofidio y éstos por instintos de hambre, de agresión, atacan y matan al bebé de su amo; ellos no están pensando que por respeto a éste, respetarán a aquél.

sentimientos, ya que, en el sentimiento se confieren actos de mayor complejidad que ni el animal ni la planta pueden llevar a cabo; debido a sus confines de esencia espiritual. Otra de las distinciones *sui generis* exclusivas del género humano es la imaginación. Ninguna otra criatura mortal está capacitada para soñar despierta, ellos los animales, jamás podrán crear o prosperar; ellos no saben quiénes son ni lo sabrán jamás. Es decir, ellos no se hacen preguntas como: ¿quién soy yo? ¿por qué estoy aquí? ¿comeré mañana? ¿me ama? ¿seguirá enojado/a conmigo? etc... Ellos no cuestionan, ni se cuestionan ni buscan a Dios, puede decirse con certeza que éste no es su cometido. En el sujeto humano está dado también el fenómeno de la intuición, así lo confirma el fenomenólogo Max Scheler:

[...] El hombre puede distinguir entre lo que una cosa es (su esencia) y el hecho de ser (su existencia) en esa "esencia" [...] puede verificar intuiciones que tienen validez y son verdaderas para todas las cosas y casos contingentes de la misma esencia (intuición *a priori*). Por tanto, el que niega al hombre la intuición *a priori*, hace de él sin saberlo, un animal.⁴⁰

De este modo se reafirma y profundiza la distancia existente que tiene el humano frente a otros organismos vivientes. La *conciencia, el saber sí* es la división entre ellos y nosotros, ellos no tienen la visión inmediata de algo, esto es, *intuición*. En latín intuición se dice: "intuitio" del verbo *intueri* expresa poner la mirada sobre algo, fijar la vista en..., tener la mirada del espíritu, del pensamiento, contemplar algo en el pensamiento, mirar la imagen reflejada en un espejo. La conciencia como intuición es eso; fijar la mirada en lo que se refleja en mí.⁴¹ El ser humano no va más allá del instinto, su intuición lo hace ser poseedor de tener conciencia y la conciencia es autoconciencia. Así, me doy cuenta de que me doy cuenta, es decir; es saber que se sabe, lo que se sabe y, la autoconciencia es reflexión. A partir de esto se comprueba que el sujeto humano en cuanto persona, en su sano juicio es el único ser capaz de decir no, de reprimir y someter los propios impulsos, es el *asceta de la vida*, el eterno protestante contra toda realidad.⁴² Y puesto que puede decir no, dado en lo que su voluntad no desea llevar a cabo, asimismo puede decir sí y edificar su propio mundo de acuerdo a sus percepciones, y lo más importante; puede éste orientar la energía de sus impulsos reprimidos hacia el perfeccionamiento del espíritu habitante

⁴⁰ Cf. Scheler SC 53 - 54.

⁴¹ García Olvera, F. *Anthropos I. El misterio del hombre*, p. 67.

⁴² Cf. Scheler. PH 72.

en él, Scheler así lo postula: [...] el hombre puede *sublimar* la energía de sus impulsos en actividades espirituales.⁴³

3.1 Propiedades esenciales del espíritu de la persona

Discurrir en el tema del espíritu⁴⁴ dentro de la dinámica de nuestro estudio hasta aquí, nos aboca de modo inexcusable a examinar la postulación que Scheler tiene sobre éste, ya que (éste), es la médula de nuestro estudio, asimismo; las formas superiores del *saber* y el *amor* serían impensables si el ser humano fuese tan sólo un ser vivo. Tal complejidad comprende a la persona humana y reside del dualismo, del cual, todos y cada uno de nosotros formamos como ‘ser de esencia humana’. Empero, esta dualidad es la que me singulariza de los otros seres vivientes; por esta dualidad la persona tiene y le pertenece la potencia de ‘convertirse’, ‘formarse’ en persona espiritual. El espíritu es la fuerza actuando en la materia y con la materia que es la masa. Es la fuerza que está en la masa pero que no es la masa y la trasciende:

[...] Espíritu nombra al principio inmaterial, a la fuerza que constituye nuestra naturaleza, principio que unifica nuestra masa y la mueve, que produce y sostiene las actividades que llamamos vida; que da forma a la materia y la vivifica y permanece a través de los cambios en los procesos vitales; principio de todos los movimientos intencionales y las actividades relacionales como el sentir, el percibir, el conocer y el hacer; principio también de las actividades no derivables de la materia, como el pensar o el querer, que por estar fundadas exclusivamente en dicho principio, reciben el adjetivos de espirituales.⁴⁵

Además, el espíritu es el elemento vidente que se manifiesta en la conciencia y es principio de vida intelectual. El espíritu es la fuerza que con la masa constituye al cuerpo, es energía y la fuerza con la masa en una forma natural para distinguir en ella al cuerpo y al espíritu, opuestos dentro de una síntesis existente. Así, toda la fundamentación del saber apriórico, toda la compleja fundamentación de los valores carecerían de base si no llegamos a este nivel.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ A la manifestación de fuerza que me constituye con mi cuerpo en la forma natural que soy, es a lo que se llama *espíritu o alma*; los griegos lo llamaron *psykhé* o *pneuma* y los latinos *spiritus* o *anima*. *Psykhé* del verbo *psykhó* significa: soplar, exhalar, espirar, respirar. Nombra en griego a lo que en castellano llamamos soplo, aliento, hálito; por extensión luego se usa para decir respiración y luego soplo de vida. *Psykhé* es lo opuesto a *soma*, significa inteligencia como principio del pensar y también fundamento de mis sentimientos, pasiones y deseos, es decir, también se refiere a mi voluntad como principio del querer, *psykhé* nos remite al principio y fundamento de todas mis actividades, somáticas y no somáticas. El término latino *spiritus*, es la acción de arrojar aire por la boca, soplar, expulsar el aire de los pulmones, producir viento, respirar, metafóricamente significa, inteligencia, genio, inspiración, suficiencia, etc. *Cf.* García Olvera, F. *Anthropos I...*, pp. 96 - 97.

⁴⁵ *Ibidem* p. 98.

Éste es completamente esencial al individuo humano, en ningún caso se podría amputar esto a la antropología scheleriana, porque sin ello, se pierde toda su significación verdadera lo anterior. Ahora bien, el análisis directo del espíritu,⁴⁶ como tal, sólo podrá ser conclusivo y únicamente llegaremos a él a través de sus manifestaciones en la conducta humana:

[...] y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro* activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “ánimicos”.⁴⁷

Se obtiene así que para el fenomenólogo alemán, la planta es poseedora de un ser íntimo y, por lo tanto, está animada. En el animal existe un punto central en el que son anunciados sus estados orgánicos; la sensación y la conciencia, por lo tanto, el animal está dado por segunda vez a sí mismo. Es así que en la persona humana, la conciencia de sí misma y el tener la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos, ella está dada por tercera vez:

[...] hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio se va *inclinando* cada vez más *sobre sí mismo*, en la arquitectura del Universo, e intimando *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre.⁴⁸

Ante estas afirmaciones se confiere que el espíritu es irreductible a lo biológico; ya que, la persona humana es por sí misma un ser más alto y sublime en toda la vida existente sobre la Tierra y sus valores lo elevan sobre la naturaleza entera, porque su plano psíquico lo ha liberado de la vida y lo ha hecho espíritu; cabe decir que ahora el espíritu domina y somete la vida. Es el ser en quien lo psíquico se ha libertado del servicio a la vida y se ha depurado ascendiendo a la dignidad de “espíritu” a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo psíquico.⁴⁹ Se puede decir entonces a saber: si la pura

⁴⁶ En un sentido concreto, “espíritu” e “impulso” se encuentran en el ser humano. Mediante el ser humano establecen una relación activa: el “espíritu” introduce sus ideas y valores en el “impulso” y el “impulso” suministra su energía al espíritu. Gracias a esta energía, el “espíritu” puede realizarse y manifestarse en el mundo. “Espíritu” e “impulso” conforman, por tanto, dos centros en el ser humano, un centro vital, del que dependen todas las funciones psíquicas y un centro espiritual que Scheler denomina “persona”. Cf. Cruz Valles, Antonio. *El concepto del Espíritu en la Antropología de Max Scheler: Un estudio sobre “El Puesto del Hombre en el Cosmos”*; A Parte Rei 31, revista en línea. <http://serbal.pntic.mec.es/A-ParteRei/>.

⁴⁷ Cf. PH 55.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁹ Cf. SC 56.

determinación de ser un sujeto por las cosas, como la capacidad de distinguir en todo objeto lo perdurable y lo contingente son un acto espiritual y una manifestación irreductible a lo biológico; puede decirse entonces que, la luz del espíritu y la razón son un supremo principio de todas las cosas, en sentir amor, sin apetitos, en dirigir al instinto y al ímpetu hacia una meta, en orientar al humano en cuanto ser natural y vital.

Por eso, la persona humana es un ciudadano de dos mundos distintos y ella está arraigada en dos atributos esenciales del principio cósmico, único, sustancial y divino.⁵⁰

Ahora cabe preguntarnos, ¿Cuál es el contenido de la esencia del espíritu? ¿Acaso la *esencia del espíritu* es el corazón que cubre y da vida al saber y al amor para ‘formar’ a la persona espiritual? Para Max Scheler una de las características *primigenias esenciales del ser espiritual* es la “apertura al mundo” y ésta se establece, como estructura típica del individuo humano. El filósofo alemán lo dilucida así:

[...] la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su *independencia, libertad o autonomía existencial* -o la del centro de su existencia- *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de *todo* lo que pertenece a la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser “espiritual” ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es “*libre frente al mundo circundante*”, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene “mundo”.⁵¹

Puede entonces denotarse que el esquema de la conducta animal se encuentra demarcado por el círculo cerrado de los impulsos biológicos, y también por los objetos que decían relación esencial a esos impulsos; podía ser un mero entorno físico en algunos vivientes o, podía ser un más amplio mundo circundante en otros. No obstante, la vitalidad humana no escapa a esos condicionamientos y es suficiente para ello tener presente la corporeidad de en la cual, somos parte y ella como parte del mundo circundante. Por lo visto la corporeidad es el dato unitario de todos los fenómenos vitales, y las estructuras que hemos analizado hasta ahora –vegetal, animal, humana- se mueven dentro de ese círculo, y es por esta razón que Scheler limita drásticamente el campo de validez de la cosmovisión natural y de la ciencia positiva. Cabe discurrir que para poder romper esos lazos, exige la existencia de una característica supravital, y que a la vez, ésta sea independiente en su raíz y en su desarrollo de los intereses vitales. Únicamente un ser dotado

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ *Cf.* PH 55.

de estas características puede escapar a ese aprisionamiento del mundo circundante y sólo ése ser, es competente para buscar un mayor grado de objetividad.

[...] Espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*; Y diremos que es “sujeto” o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido en sentido dinámicamente opuesto* al del animal.⁵²

Por lo tanto, este “mundo” comprende todo lo que puede ser objetivado y, consiguientemente, se incluye el yo y el psiquismo. Entonces sólo puede tener “mundo” aquel ser que pueda tener la suficiente distancia para objetivarlas, es decir; un ser con una estructura supravital al modo del espíritu. Esto supone que la conducta del animal o la planta sólo responden a los estímulos que reciben por parte del medio, y esto sin lugar a dudas, es rigurosamente limitante del mundo circundante. En cambio, un ser dotado de una esfera espiritual actúa de un modo distinto. Es así como el humano puede *sublimar* la energía de sus impulsos con actividades espirituales, y para que el espíritu adquiera el más mínimo grado de actividad, ha de *agregársele ese ascetismo*, esa represión de los impulsos y simultánea sublimación, de que hablábamos.⁵³ El animal no es ése ser, aunque éste posea un esquema corporal e intelectual superior al de la planta, éste sigue conduciéndose extáticamente, ellos no discernen, no llevan a cabo un *alejamiento y sustantivación* que convierta un “medio” en “mundo”;⁵⁴ sumido y sometido a su realidad vital circundante sin aprehenderla nunca “objetivamente”. El animal no se pregunta por qué obra ni por su conducta, sencillamente obra y tiene que obrar, a diferencia del sujeto humano que se siente dueño de su conducta y, por ello, se siente capaz de objetivarla y juzgarla bajo categorías de valor; esta independencia del medio es la raíz de la libertad y trascendencia humana. La capacidad de objetivación se funda en la autoconciencia, en el “*recogimiento de sí mismo*” o la “*conciencia de sí*”;⁵⁵ y como ya lo habíamos mencionado antes, *conciencia es autoconciencia*,⁵⁶ y por ello, el ser humano se siente dueño de sí mismo, puede convertirse en dueño y señor de su propia impulsividad. Por eso, el individuo humano, la persona humana es el único ente que puede “convertir” en *autoreferencia*

⁵² *Ibíd.*, p. 56.

⁵³ PH 72 - 73.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.58.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 58

⁵⁶ *Vid supra* p. 13. Cabe mencionar que García Olvera nos explica de modo diáfano el fenómeno de la autoconciencia, en donde se me hacen presentes los fenómenos psicosomáticos y en ellos mi ser y de algún modo en el ser de las cosas, se me hace presente el presente mismo, es decir; en la conciencia se me hace presente la conciencia; en el darme cuenta de algo, me doy cuenta de que doy cuenta: es el saber que se sabe, lo que se sabe. La autoconciencia es reflexión. *Cf. Anthropos. El misterio del hombre*, vol. I, p. 211.

objetiva sus vivencias, su propio saber de sí mismo, lo maravilloso y peculiar de la autoconciencia no atañe únicamente al fenómeno de la conciencia, es decir; el ‘auto’ es lo omnímodo, el corolario de algo que sólo se le puede deber al “*espíritu*”.⁵⁷ El filósofo alemán lo refiere del siguiente modo:

[...] El hombre –en cuanto persona- es el único que puede elevarse *por encima de sí mismo* – como ser vivo- y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento.⁵⁸

Así puede decirse que esta autoconciencia es el grado más alto que alcanza la evolución de la *conciencia* lo largo del mundo de la vida. De este modo, conviene manifestar las características que hacen ser al individuo humano “persona con contenido espiritual” y no solamente anímica, puesto que este espíritu es el que nos ‘abre al mundo’ tanto objetivo como subjetivo, así en tanto, este mismo espíritu y su cuidado en su formación nos puede convertir en verdaderas *personas espirituales*. Como ya lo apuntaló Scheler una de las particularidades del espíritu en la persona humana es ser seres inobjetivables, el sujeto humano puede *objetivar* el mundo exterior y por supuesto, su mundo interno incluyendo su propio yo, pero no su persona, el objetivar equivale a cosificar algo, pero el espíritu en la persona trasciende toda objetivación y cosificación. El humano que objetive a otro ser humano, se le escurrirá de la mano –por así decirlo- y lo único que le quedaría de ella sería su corteza, la persona humana es depositaria de valores morales, y si por cualquier razón, objetivamos al depositario; forzosamente se nos escapará tanto los valores como la persona misma.

Existe en el sujeto humano otra peculiaridad que lo hace ser, un ser muy singular en el cosmos y esto es, ser un ser autónomo. Como Scheler también ya lo había señalado, en primera instancia, la persona debe y puede sentirse dueña del cuerpo, no que éste se adueñe de la conciencia. La concatenación que el humano tenga con su cuerpo será importante para descubrir el aspecto de ser persona, es decir; aquéllos que vivan en el predominio de la conciencia de su cuerpo, no se les podrá nombrar en su totalidad como ‘personas’, ya que, únicamente podrá llevar este nombre aquel que vive el cuerpo como perteneciente a sí mismo, no como su esencia. En el plano psicológico se refleja esta autonomía porque sin lugar a dudas; los actos

⁵⁷ Cf. Cruz Valles, Antonio. *El concepto del Espíritu en la Antología de Max Scheler: Un estudio sobre el puesto del hombre en el cosmos*, A parte rei 31, revista en línea. <http://serbal.pntic.mec.es/A-ParteRei/>.

⁵⁸ Cf. PH 64.

auténticamente humanos y personales se sustraen a la causalidad de la naturaleza. El ser humano que tenga suficiente libertad pasará por encima de cualquier sometimiento físico, otra cosa es que la mayoría de los seres humanos no alcancen un nivel de autonomía y libertad sobre las cosas y sobre sí mismos, empero la persona humana por sí misma tiene la capacidad para dominar esos condicionamientos. En referencia a esto y *grosso modo* he de decir que el fenómeno de la personalidad autónoma e inobjetivable, ha sido y es anulada por el fenómeno de la esclavitud que tanto en la antigüedad como en nuestros días –por desgracia- continúa como un fenómeno altamente grave y vigente. La ‘trata’ de personas para fines de esclavitud laboral, sexual, tráfico de órganos; sólo nos comprueba que muchos humanos a pesar de ser seres espirituales por antonomasia sobre los animales, su actuar y su descuido sobre sí mismos produce que éstos cosifiquen a otros humanos coerciendo – mas no desapareciendo-; su *valor* y *dignidad* sobre el cosmos espiritual y terrenal.

Asimismo, la persona es “un valor por sí mismo” frente a todas las otras especies de seres naturales, el ser humano dotado de autoconciencia y libre albedrío, de modo que; sólo la persona humana se constituye como valor único.⁵⁹ La dignidad de la persona ocupa el mayor grado supremo en la jerarquía de los valores, ella es el vértice de la pirámide hacia el cual, convergen todas las aristas del mundo natural.

Por otra parte, tenemos igualmente la individualidad y trascendencia de la persona humana; características inigualables e igual de esenciales en el espíritu humano. Ha de denotarse que, la persona espiritual es el único ser que pone una genuina esencia individual como una existencia distinta que sigue a esa esencia individual en sí. Cada esencia individual tiene su destino individual y, ya sea por un mal uso del libre albedrío este destino puede malograrse o permanecer estancado, empero la persona tiene *a priori* un puesto insustituible por llenar en el

⁵⁹ Reflexionemos a este respecto, a saber: El ser humano sano de mente y cuerpo *goza* de todos los atributos y facultades para desarrollar su ser ‘*persona*’ en una plenitud total. No obstante, no por eso se anula o se deja de lado que un bebé, un niño, un anciano, una persona con alguna discapacidad mental o física ‘no son personas’, lo son, pero no pueden desenvolverse como tales por la razón padecida que sea. Ahora bien, por desgracia el humano es el único ser que en sus acciones e impulsos toma formas monstruosas que lo alejan de su ser espiritual y lo asemejan a una bestia, empero; no es una bestia. El descuido de las función instintiva con la función de placer es un detrimento nefasto para la salud mental del humano, uno u otro le conducen a la enajenación y al desequilibrio. El humano que se ancla en las funciones del placer puede llegar a hacer de éste, un animal más degenerado que la bestia; porque puede hacer del placer un fin en sí mismo y objetivo de la vida, situación que ni el animal mismo es capaz de hacer, ya que no se detiene en el placer de las funciones vitales más que lo necesario para desarrollarlas, sin detenerse en ellas. El humano que se detiene exclusivamente en el placer de tales funciones, es porque algún fundamento espiritual le ha fallado y espera hallar en el placer lo que no hay; no existen degenerados por el gusto de la degeneración. En la actividad de la degeneración, el humano busca el *sustitutivo* que le ha sido denegado en otro valor y, por consiguiente, él mismo degenera su propio valor, más no el de otros a los que imponga su degeneración.

conjunto del cosmos; es decir; su microcosmos dentro del macrocosmos tiene una función que engrandecerá o empobrecerá, según sea la actividad, al microcosmos y por ende, al macrocosmos. Le corresponderá entonces, a cada individuo su propia y libre evolución y sea cada cual, con sus decisiones, convicciones, pueda evolucionar conforme a su principio individual para sentirse pleno y distinto de cualquier otro individuo humano, esto lograría nuestra singularidad y, a la vez; ésta nos hace entrar en comunión con los otros individuos humanos con la particularidad de que somos distintos y al mismo tiempo uno solo.

La persona en el ser humano es una concentración individual, singularísima del espíritu divino. En consecuencia, Scheler apunta:

[...] *persona espiritual* es en *todo* hombre igualmente individual en sí, y que sólo en su mayor encubrimiento por el modo de explayarse sin libertad, como en *nuestra falta de interés*, en nuestra falta de amor por ella, estriba el que se nos presenten menos individuales, es decir, como mero ejemplo de un universal.⁶⁰

Un individuo representa a la especie humana, y él es “él” y es “todos”, es un individuo con sus *peculiaridades* y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, es representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres, y por ende; la persona no es un vacío puntual de partida de actos, sino que es el ser concreto con el cual, los actos se concretizan dejando ser *esencialidades abstractas* para poder pasar a *esencialidades concretas*, mostrando su pertenencia a la esencia de aquella o esta persona. Por esta causa, nunca podrá captar plena y adecuadamente un acto concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma, en rigor; lo que cada persona ve, no puede ser visto por otra.

De lo dicho hasta aquí se infiere que, es decisivo que la persona manifieste un ser que –por su *esencia*- sea transinteligible a todo conocer vital espontáneo, puesto que de ella depende si entra en su libre albedrío el hacerse perceptible o no, el darse a conocer o no. Allende las personas, pueden callar u ocultar sus pensamientos y sentimientos, decidiendo con ello su destino en torno omnímodo a él mismo y sus semejantes. De igual manera, lo que marca la trascendencia de la persona humana es que ésta no se agota en las solicitudes y deberes venidos de su proyección hacia afuera: deberes familiares, sociales, etc. Así por muy numerosos que sean las articulaciones en que cada persona está entretejida en el mundo moral, y por muy

⁶⁰ Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1942, p. 159.

diversas que sean las responsabilidades respecto a ese mundo, jamás se agota la persona en esas articulaciones; ni tampoco su ser se extenua en la autorresponsabilidad y corresponsabilidad que tenga la persona de sus deberes personales, familiares, profesionales, cívicos y políticos.

Ahora bien, y para dar fin a este apartado, la trascendencia de un ser humano dentro de este mundo objetivo es la existente dicotomía que tiene con el mundo subjetivo en relación al fenómeno del tiempo. La persona es trascendente al tiempo; la persona vive dentro del tiempo y ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; no obstante la persona no vive en el interior del tiempo fenoménico que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos interiormente percibidos, asimismo; tampoco la persona vive el tiempo objetivo –el físico- en su dimensión de pasado, presente y futuro, ¿por qué? Porque el pasado y el futuro sólo pueden experimentarse en el instante presente, es como lo refería San Agustín de Hipona:

Hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente del presente y presente del futuro. Existen en efecto, en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempos y no los veo en otra parte: el presente del pasado, es la memoria; el presente del presente, es la visión; el presente del futuro, es la espera. Si se nos permite así, yo veo tres tiempos. Sí, lo confieso, hay tres tiempos.⁶¹

Definitivamente la personalidad espiritual es, por su esencia, supratemporal y esta es otra cualidad que nos distancia de otros organismos vivientes. En cambio, los actos de la persona humana radican ya en el tiempo y, ningún acto se extiende temporalmente; lo único que puede extenderse temporalmente es: la esencia espiritual, cuya fuerza, cuyo valor, cuya vida sustenta al saber y al amor para la formación y evolución constante de la persona espiritual.

⁶¹ Cf. San Agustín. *Confesiones*, México, ed. Porrúa, 1999, Cap. XX, 26.

II. Disertación en torno al saber y al amor: el papel de la acción – experiencia en el proceso de formación del espíritu según Max Scheler.

*“Antes que un **ens cogitans** o de un **ens volens** es el hombre un **ens amans**”.*

Max Scheler⁶²

Al meditar sobre la esencia del ser humano es preciso, no olvidar, ni por un solo momento, que este ‘ser’ no es nunca un ser estático, acabado; sino más bien un proceso infinito en constante devenir que se realiza a través de la historia, a diferencia del animal o el vegetal, porque aunque éstos, jamás dejan de cumplir su esencia no pueden menos que vivir como animales o vegetales. Por eso, las múltiples posibilidades que se abren en el horizonte de la vida humana hacen incierto su destino, en consecuencia, el individuo humano puede seguir fines que no son específicamente humanos y apartarse o extraviarse en su destino. El destino es algo que el sujeto humano debe descubrir. La vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la circundan, es además, un *saber* de que existe; éste saber hace distinguir a la existencia de todas las otras en que, ésta tiene conciencia de su existir. De este modo, al darme cuenta de mi existencia, no la siento únicamente a ella rodeada del vacío, sino todo lo contrario, se presenta ante mí situada en medio de un conjunto de realidades que actúan sobre mí y que a la vez son objeto de mi acción. La conciencia hace sentirme, como una existencia en medio de otras, ocupando entre ellas un sitio determinado ya sea, en planos inferiores hasta los superiores, como son: desde la superficialidad y el materialismo, hasta los valores y el amor. Dentro del siguiente capítulo se expondrá lo que Max Scheler comprendió por ‘saber’ introduciéndonos así, a los tres tipos de saber que a su consideración, pertenecen a la primera esfera que da soporte a la estructura humana. Consiguiente a esto, se examinará el carácter fundamental que tiene el concepto *ethos* aunado al ‘fenómeno del amor’, porque si bien se entiende, éstos dos son los que dan vida e historia a cada ser humano e insertan sentido a la humanidad. Posterior a este apartado, se meditará sobre el contenido esencial del amor desde la perspectiva scheleriana, la cual, da paso a profundizar en la importancia radical que tiene el amor en y sobre la vida del individuo humano; abarcando todas sus partes y recovecos en donde se hallan el sentido de la existencia y el despliegue hacia la trascendencia con la que, únicamente cuenta el ente humano: acción – experiencia, voluntad – negación, amar – odiar, libertad – encierro, etc. Asimismo para

⁶² Scheler, Max. *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1996, p. 45.

dar cierre al capítulo, se observará y cotejará el pensamiento filosófico – fenomenológico de Edith Stein con el de Max Scheler, porque la relevancia de la propuesta steniana estriba en el fuerte status ontológico que le confiere al individuo personal y al importante sentido ético que adquiere la persona humana – espiritual en su desarrollo y configuración, ello sin descuidar su relación con los otros y con el Ser Supremo, pues la filósofa al igual que Scheler, piensan que la búsqueda que tiene consigo misma la persona espiritual en su propio autodesarrollo y crecimiento, no indica de ninguna manera una caída en el egoísmo, al contrario, sólo en el contacto interpersonal la persona crece y se acerca paulatinamente a su meta, esta es, que se trascienda. Dicho lo cual, Edith Stein define un personalismo ético que se centra en el sentido y valor de la persona, lo que nos abre al diálogo con Max Scheler y su pensamiento personalista.

1. Exposición del “saber” concorde a la cavilación de Max Scheler

A través del tiempo, el sujeto humano ha entendido que el “saber”⁶³ en sentido muy amplio es un “contacto con la realidad”; es decir, la noción de saber está relacionada con ‘sabor’, y este último indica que se trata de “probar” las cosas y ver a lo que “saben”. Si nos remitimos al significado de la palabra saber, éste lo hallamos en *sapīō, sapī, sapēre* en el lenguaje declara gustar o degustar los alimentos, pero también expresa discernimiento de las cosas mediante el paladar y la lengua, y de esta forma pasamos a su uso metafórico; saber juzgar, tener algún conocimiento de algo, comprender, entender. Así, cuando se piensa en la distinción que por el sabor hacemos de las cosas, en el apuntar del sabor del ser y al modo de ser de las cosas y en lo que el sabor nos entrega de ellas, pensamos en el término latino *sciō, scīvi, scitum, scīre*, que nos conduce a la visión del ser de las cosas, al saber intelectual, al conocimiento teórico, técnico y exacto de algo, al saber de lenguas, saber escribir y leer, saber historia, leyes. Su nombre verbal es *sciētia* que corresponde al griego *episteme* y al nuestro de ciencia.⁶⁴

⁶³ Para dar cuenta del *saber* a lo largo de la historia tenemos: El saber aparece en Parménides, como un discernir. La realidad se ofrece como algo que parece ser algo y es otra cosa; el saber – discernir distingue entonces entre el parecer y ser, en virtud de esa experiencia o sentido del ser que es la inteligencia, *nous* (en griego palabra). Este saber proporciona un juicio sobre el ser verdadero y lo enuncia, mediante el logos (en griego palabra), como la idea de la cosa sabida. En segundo lugar, el saber es, como en Platón se advierte, un definir; por lo tanto, no sólo consiste en distinguir entre lo que es y lo que parece ser, sino que es averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. En tercer lugar, el saber es, como ya lo indicó Aristóteles, un conocer por qué la cosa examinada es como es: saber es, en tal caso, conocimiento de la “esencia no sólo como contenido de la definición, mas como lo que esencialmente constituye la cosa”. Cf. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana – Buenos Aires, 1964, p. 601. Corominas, J. *Breve diccionario etimológico de la Lengua castellana*, Madrid – Gredos, 2005, p.518.

⁶⁴ Cf. García Olvera, F. *Anthropos I. El misterio del hombre*, pp. 50 - 51.

Es así como el panorama ofrecido sobre la teoría del conocimiento en tiempos de Scheler se encontraba en debate por diversas escuelas que no tenían en común ni siquiera un concepto de conocimiento. Neokantismo, vitalismo, positivismo e idealismo, etc., esta controversia –para Scheler- se convirtió en algo inútil por no tener ningún punto en común para una discusión fructífera. Entonces la solución podría estar en buscar un concepto más amplio, que abarcara esas limitaciones parciales, y desde aquí encuadrar luego, cada tipo en su propio nivel. La palabra “conocimiento” en el sentido más usual, no reduce todos los contenidos gnoseológicos a este concepto; en cambio “saber” para Scheler, abarca todos estos contenidos. Ante tal cuestión, el fenomenólogo entiende que el saber no se puede definir por una determinada región de objetos y mucho menos, por algún método de índole intelectual típica; el saber tratado por Scheler, sólo será definible si se conduce por la vía ontológica:

[...] El saber es una *relación de ser*, que presupone la existencia de las formas de ser “todo” y “parte”. Es la relación de participación de un ente en el “así ser” de otro ente, de modo tal que ese “así ser” no sufra una modificación correlativa. Lo “sabido” pasa a ser “parte” de aquel que “sabe”, pero sin desplazarse por ello de lugar, ni modificarlo en forma alguna.⁶⁵

Esta participación entre entes es intencional, es decir; el acto o los actos del individuo humano, su “ser así” de algo, no es meramente subjetivo, ahora pasa también a estar en el sujeto cognoscente como ser intencional. El filósofo alemán lo expresa así:

[...] el saber existe, y sólo existe allí donde el “ser así” se halla tanto *extra mentem*, o sea *in re*, como *también y al mismo tiempo in mente*, como *ens intentionale* u “objeto”, rigurosamente idéntico.⁶⁶

Por lo tanto, al ir comprendiendo lo que nos quiere explicar Max Scheler; se va entendiendo que el *saber* requiere de este ser – así esté *in mente* y que aquí, no existe ningún problema de correspondencia entre él y el ser – así *extra mentem*. Puede decirse, que el cumplimiento de la tensión intencional es la “evidencia” hablando en sentido fenomenológico; ésta realiza su aparición con la coincidencia dentro de la vivencia de la intencionalidad y de lo intencionalmente mentado. Asimismo, este sería el criterio supremo de verdad, al que deben quedar subordinados todos los demás criterios cognoscitivos. Si esto es así, ello implica una tesis y con ésta vendrán sus consecuencias. Tomemos pues, lo que es accesible al saber, el “ser –

⁶⁵ Scheler, Max. *Conocimiento y trabajo*; Ed. Nova – Buenos Aires, 1969, p. 33.

⁶⁶ *Ibíd*, p. 35.

así”, el “eidos” de los objetos; no obstante, ellos están separados de la existencia real de una cosa, porque ambos aspectos son separables, es decir; todo lo que existe o lo que “es” posee necesariamente un ser esencial o quidditativo (una esencia) y un *ser – ahí* (una existencia), y esto es totalmente independiente de lo que pueda ser en otro aspecto de la esfera esencial a que pueda pertenecer con arreglo a otras posibles clasificaciones de las formas o especies de ser. La consecuencia en *grosso modo* es de máxima importancia: la esencia puede ser objeto de una relación de saber, empero la existencia real es trascendente a todo saber y únicamente nos puede ser en otro tipo de experiencia, *v.gr.* el amor. De aquí derivará la tesis scheleriana de la inobjetabilidad de la persona⁶⁷ y el carácter preintelectual de la vivencia de “realidad”.

Scheler nos sitúa en una vía, y ésta nos conduce a la noción de saber que como participación es más amplia a la de conocimiento; por lo cual, el filósofo alemán encuadra la relación hombre – mundo dentro de los actos primariamente prácticos.

Ahora bien, estos actos los convierte el individuo humano en actividades como son: el pensar, el observar, el conocer, empero, el fenomenólogo nos advierte que, éstas son sólo operaciones tendientes a obtener un “saber”, pero de ningún modo ellas mismas constituyen el saber.⁶⁸ Esto es, el “saber” en su sentido más amplio es una relación de ser y, su meta objetiva consiste no en un saber; sino en un devenir, *un llegar a ser otra cosa*, un cambiar para ser distinto.⁶⁹ El “saber” ha comprendido es otro objetivo, otra su finalidad; éste no ha de ser o, mejor dicho; no ha de ha de comprenderse como “el saber por el saber” eso sería vano y absurdo como lo indica el filósofo alemán. Tenemos entonces que, el saber sirve a un devenir, devenir ¿a qué? O ¿a quién? ¿hacia dónde? Max Scheler cree que el devenir contiene tres fines a los que puede y debe servir el saber: en primer lugar al devenir y pleno desenvolvimiento de la persona que “sabe”, este es el “*saber culto*”, “*saber esencial*” o “*saber formativo*”. El “saber culto” se distingue porque:

[...] el *saber* que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido; es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido, de donde fue tomado. [...] Saber plenamente digerido y asimilado, hecho vida y función, no “*saber de experiencia*”, sino “saber experiencia”; saber cuya procedencia y origen es ya indeclarable, sólo ése es el “saber culto”⁷⁰

⁶⁷ *Vid supra*, p. 20. Como ya se ha hecho mención el individuo humano, el único ser dotado de espíritu jamás podrá ser visto como un “objeto”, como un “medio” para lograr o alcanzar un “fin”, ya que él mismo es **fin** por antonomasia.

⁶⁸ *Cf.* Scheler; CT 37.

⁶⁹ *Cf.* Scheler; SC 91.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 76 - 77.

En suma, el fenomenólogo advierte sobre la importancia y extensión que tiene el “saber culto” en la vida y experiencia humana:

[...] Es un saber completamente preparado; alerta y pronto al salto en cada situación concreta de la vida; un saber convertido en “segunda naturaleza” y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora – ceñido como una piel natural, no como un traje confeccionado -; no es una “aplicación” de conceptos, reglas y leyes a los hechos, sino un tener y ver directamente las cosas con una forma y en determinadas relaciones de sentido; es “como si” tal aplicación se hubiese realizado simultáneamente en número inmensurable de reglas y conceptos, siendo más bien una medición que un aplicación. En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido, según su figura, forma y rango, en un microcosmos; y las cosas están ante él y ante su espíritu “en forma”, en una forma noble, justa; llena de sentido, sin que él tenga conciencia de haberlas formado. Por eso es tan propio y esencial al saber culto el no *ser inoportuno*, sino sencillo, modesto; el huir del sensacionalismo, del estruendo y la extravagancia; el ofrecerse con evidente claridad y consciencia de sus límites. La cultura soberbia, el saber orgulloso, es *a priori* incultura, y más aún lo es la presunción. “Cultome dijo cierta vez un hombre ingenioso – es aquél a quien no se le nota que ha estudiado, si ha estudiado, o que no ha estudiado, si no ha estudiado”. El auténtico saber culto sabe, siempre con exactitud qué es lo que no sabe.⁷¹

Como ha de notarse, el “saber culto” (esencial formativo) abarca una extensión sumamente importante en la formación espiritual del ser humano; no obstante, las otras dos formas de saber tienen un lugar primigenio en la actividad humana pero he de mencionar que profundizaremos – más adelante en el siguiente capítulo-, en el “saber formativo” por ser fundamental en dicha investigación. El segundo lugar lo constituye el *saber de salvación* o llamado también “saber metafísico” que es la forma más alta de saber, pues se refiere a los más altos valores personales, cabe decir; los propios de lo divino. Es por medio de este saber que el ser humano se eleva hacia algo mayor que él mismo:

[...] al devenir del mundo y al devenir extratemporal de su fundamento supremo, esencial y existencial; dos desenvolvimientos que sólo en nuestro saber humano (y en todo ser posible) alcanzan su propia “determinación” evolutiva, o , por lo menos, llegan a algo, sin lo cual no podría conseguir esa determinación evolutiva. Ese saber, cuyo fin es la Divinidad, se llama “saber de salvación.”⁷²

⁷¹ SC 77 – 78.

⁷² *Ibíd*, p. 93.

La última meta del devenir lo compone, el “*saber de dominio*” o, “*saber pragmático*” el encargado de las ciencias positivas, es decir; éste se basa en la dominación del mundo circundante. Su objeto es realidad y tiene como finalidad utilizarla por medio de la técnica:

[...] hay también el fin de dominar y transformar el mundo, para logro de nuestros propósitos humanos, fin que tiene exclusivamente a la vista el llamado pragmatismo. Este es el saber de la “ciencia” positiva el “saber de dominio o de resultados prácticos”⁷³

Ahora bien, si atendemos el cómo ha sido o cómo puede ser el manejo de los tres saberes dentro de la historia, y, de la vida cotidiana, aquí se muestra en la siguiente forma:

- Ejemplo de *saber inductivo*, es la ciencia que se ha desarrollado en Occidente desde la filosofía griega.⁷⁴
- Ejemplo del *saber esencial*, es la idea de microcosmos. Aristóteles decía que el alma humana puede *ser todas las cosas*;⁷⁵ es una suerte de participación de humano (hombre en términos aristotélicos) en la totalidad del mundo.
- Ejemplo del *saber de salvación*, ha sido y es el saber como la disciplina espiritual elaborada en la India, el cual; se ha ido expandiendo por el mundo entero, logrando un éxito a nivel espiritual en las personas humanas.⁷⁶

De este modo, se ha expuesto de manera parcial el concepto *saber* y sus divisiones dentro del cuadro fenomenológico de acuerdo a Scheler; esto sin duda nos abre el paso a la “ante sala” del objeto de estudio de la presente investigación: el *amor* y su correlación con el *saber* y, cómo

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Su objeto es –y ha sido– la realidad y, tiene como finalidad utilizarla por medio de la técnica. La facultad cognoscitiva, por sí sola, no es suficiente para que poseamos la realidad, ya que ésta es aquello que ofrece resistencia a nuestro esfuerzo. La presencia de éste es lo que testimonia la existencia real. La dominación halla su fundamento en la lógica: Premisa: El perro es mamífero y cuadrúpedo; El gato es mamífero y cuadrúpedo. Por lo tanto, los mamíferos son cuadrúpedos. Cf. P. Chávez Calderón; *Historia de las doctrinas filosóficas*, UNAM – México, 2004, p. 221.

⁷⁵ Aristóteles. *De anima*, Madrid – Gredos, 1978; III 8, 431 b 21.

⁷⁶ Cabe mencionar que las teorías schelerianas encuentran una verdad irrefutable al decir que, el saber de salvación es el más alto porque “ahí” es donde se “hallan”, se “develan” los valores humanos (espirituales) porque es, a través de este saber que podemos ayudarnos a convertirnos en auténticas personas espirituales. Así es, como un buen ejemplo de esto son, las tradiciones hinduistas y budistas de la India que han hecho surgir decenas de gurús y líderes espirituales que en los Ashram se practican las doctrinas filosóficas como: el yoga y la meditación. Estas disciplinas son de pensamiento positivo, ascético, que llevado a la práctica progresivamente se ven sus resultados y beneficios en el cuerpo, la mente y sobre todo en el espíritu, conduciendo a una transformación de equilibrio y evolución a la persona espiritual. Cf. Scheler, M. *Conocimiento y trabajo*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969, p. 38.

éstos fusionados muestran la apertura axiológica – fenomenológica de la persona espiritual sumergida en el cosmos y trascendente al cosmos.

2. Significación del concepto *ethos* dentro de la fenomenología del amor en Max Scheler

Cuando se indaga en la esencia de un individuo humano, un pueblo, una familia e incluso, una época histórica y la nación en la que se ubica ésta cualquiera que sea; se podrá llegar a conocer y comprender en su realidad más profunda se conoce la sinergia de sus efectivas estimaciones y preferencias. A esta sinergia es lo que llama Scheler el *ethos*.⁷⁷ Empero, el núcleo más fundamental y primordial de ese *ethos* es la ordenación existente del amor y el odio; formas de las pasiones predominantes en todos los seres humanos.⁷⁸ Resulta de estas formas la concepción del mundo – que se tiene y se ha tenido-, así como las acciones y los hechos del individuo o de la sociedad, ya que van regidos desde un principio por estos dos factores. Ahora bien, el amor posee en primer lugar una significación por lo que conocemos el interno y propio valor que tienen las cosas, es decir; entes humanos y no humanos y, por lo cual deben ser amadas. Es este el problema central de la ética scheleriana. Indiscutiblemente la ética se halla merced del amor ya que éste es, por otra parte, el medio de ubicar tras los embrollados hechos morales humanos, tras los fenómenos de expresión, de costumbres, voliciones, usos y obras; la médula de una época, es entender que es la fórmula fundamental según la cual; existe y vive moralmente esta persona o esta época. Por consiguiente, todo lo que podemos conocer nosotros moralmente valioso en un humano o en un grupo, tiene que ser reducido a la organización de sus actos de

⁷⁷ El término ética es de origen griego. Los griegos emplearon *ethikos*, *ethike*, *ethikon*, como adjetivo, el cual, calificaba todo lo referente al *êthos*, *êthos* denominó en su origen, a la residencia habitual. Lugares habituales, a la habitación cotidiana, a la morada propia; posteriormente por extensión, pasó a designar al carácter habitual de una persona y de este modo, a los usos y costumbres de alguien, al modo ser propio de uno, al temperamento y hábitos que condicionan la conducta individual, la disposición de ánimo de cada uno. Asimismo, de este segundo uso su aplicación pasó de un modo metafórico a la polis, al pueblo como unidad: así el *êthos* del pueblo son los usos y costumbres practicados y aceptados por todos los individuos que lo constituyen. El *êthos* individual y el *êthos* social se encuentran en una implicación mutua y continua; y esa implicación funda la eticidad de la conducta humana efectiva en la sociedad, y éstas tienen su uso desde el tiempo de los griegos. Generalizando el término *êthos* en una generalización total, se obtiene: el *êthos* de toda la humanidad y el *êthos* propio de todo ser humano; en palabras schelerianas: todo individuo tiene un microcosmos y pertenece a un macrocosmos. Cf. García Olvera, Francisco. *Ética y política*, FES Acatlán – Coordinación del programa de Investigación, México, 2010, p. 2.

⁷⁸ Cabe mencionar que, aunque se padezca una disfuncionalidad mental, el individuo humano por el sólo hecho de “ser trascendente” o mejor dicho, “espiritual” sufre en su interior si es ‘amado’, ‘rechazado’, ‘repudiado’ e incluso ‘odiado’, y éste a su vez, puede y es capaz de sentir ‘amor’, ‘rechazo’ u ‘odio’ hacia aquél o aquellos que se lo manifiestan.

amor y odio, a sus capacidades de amar u odiar: al amor u odio que los domina y que expresa o expresan en sus movimientos.

Max Scheler buscó en el aristotelismo el influjo concurrente de la axiología y la fenomenología, pues el campo de la ética que abrió Aristóteles⁷⁹ la hizo constituir como disciplina independiente, disciplina que suele entenderse como la parte de la filosofía que mira al valor de la conducta humana: no al “hacer”, sino al “obrar”; al bien y al mal, en suma, sin ulterior calificación. Claro – y es lo primero en que debe repararse- la axiología de la conducta humana cubre en la ética antigua un territorio mucho más amplio que en la ética moderna, incluyendo la de nuestro fenomenólogo en cuestión. Sin embargo, habremos de resaltar la importancia que tiene en nuestros días analizar - y en la mayor de nuestras posibilidades – aplicar lo reflexionado tanto de Scheler como de Aristóteles. Tenemos así, que para hablar del amor con sus vértices y sus aristas nos es de modo útil repasar y repensar el ámbito del *ethos* para poder así; comprender la influencia del amor sobre los seres humanos y de cómo los humanos, la ejercen sobre otros entes vivientes.

Desde el plano llano de la ética, el concepto de “virtud” (*areté*) es también, a su vez, mucho más amplio en la mentalidad helénica y por consiguiente del estagirita. Cabe decir, que *areté* “virtud” para un griego – a diferencia de la época actual- no sólo es una perfección moral propiamente dicha, sino es toda excelencia o perfección en general, y esto contribuye, por ende, a plasmar un tipo mejor de humanidad. Aunando cualidades éticas, estéticas, físicas y espirituales, y éstas andan así en un consorcio más o menos indiscriminado. Aristóteles pone mayor énfasis en lo ético estrictamente tal y esto supera su moral a la de la época heroica, cuando la suprema virtud del varón era la valentía; no obstante, deja subsistir las virtudes de aquella época y el ideal del varón (humano), como una mezcla indivisible de “belleza y bondad”, que en griego se enuncia en una sola palabra: *kalokagathía*.⁸⁰

⁷⁹ Aristóteles con su grandiosa obra *Ética nicomaquea*, nos abre la comprensión de lo que significa el *ethos* en la vida humana con todas sus extensiones y vertientes, dando lugar al fenómeno del *ethos* individual – social junto con la axiología individual – social, realidad omnimoda del ser humano.

⁸⁰ El ideal griego de la perfecta personalidad humana. *Kalokagathía* es una frase usada por los clásicos escritores de la Grecia clásica para describir un ideal de conducta personal, sobre todo en un contexto militar. La frase está compuesta por dos adjetivos, *kalos* (“bello”) y *kagathos* (“bueno”), el segundo de los cuales se combina con *crasis* con *kai* “y” para formar *kagathos*. Werner Jaeger lo resume como “una formación espiritual plenamente consciente” que estaría fundada en una “concepción de conjunto acerca del hombre”. Aristóteles lo confirma así: “Es difícil ser magnánimos y, en efecto, no es posible sin *kalokagathía*”. (Ét. Nic., IV, 3, 1124 a 4). Cf. Abbagnano Nicola. *Diccionario de Filosofía*, F. C. E. – México, 2008, p. 638.

De acuerdo con esta concepción aristotélica de lo que hoy día tenemos y entendemos por virtudes, Scheler retomó y profundizó en lo ya investigado por el estagirita al modo fenomenológico de lo que son y cómo son las emociones y sentimientos humanos en la vida cotidiana. El filósofo alemán – al igual que Aristóteles – pone de relieve el punto del amor, el cual, toma su despliegue en la amistad (*philia*) que denota *amor*⁸¹ en toda su gama afectiva. Y si es verdad que, este ethos ocupa un lugar importante e imprescindible en la “amistad”, al punto de declarar el filósofo de Estagira que es “lo más necesario en la vida”⁸² no ha de caber la duda en este razonamiento, ya que, Scheler coloca el asunto del *amor* como *semilla* fundamental de valores nuevos interiores de los que ha de crecer su vida ética y espiritual.

2.1 Repaso sucinto de la noción antigua del amor en los griegos y cristianos

Previo a profundizar lo que significa la idea del amor en Scheler, indagaremos en forma lacónica, ¿qué representaba el amor para la moral antigua? Los filósofos, poetas y pensadores helenísticos nos han hablado de un modo extraordinariamente claro lo que el amor representaba para la moral antigua y cuál era su valor.

El amor para los helenos – en primera instancia -, se encuentra por debajo de lo racional; y antes que éste, están las formas de la lógica, la justicia, la ley... La razón es dentro de la moral helena un elemento fundado sobre la medida y la equidad en la administración de los bienes y los males, ellos como valores positivos o negativos, se hallan por encima del amor. En el *Banquete* de Platón, se hacen diferencias de valor entre las especies de amor y, éste es siempre para los griegos algo que pertenece a la esfera sensible, o sea; una forma de apetito, necesidad..., algo que no es propio de un ser perfecto, así también nos lo hace notar en el *Fedro*: “Ahora bien, el amor es una especie de deseo está claro para todo el mundo”.⁸³

Así es como los poetas pensadores y moralistas clásicos coinciden en creer que el amor es una aspiración, una tendencia que va de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, del no – ser al ser, de lo informe a la forma, del no – saber al saber, de la apariencia a la esencia;

⁸¹ Aunque no amor – pasión (érotica) como comúnmente se entiende y mal - entiende en el “uso” del término y práctica cotidiana.

⁸² Cf. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Madrid – Gredos, 1985, Libro VIII, I, p. 137.

⁸³ Platón, *Fedro*, 237 C.

incluso un término medio entre el tener y no tener. Platón en el *Banquete* nos muestra con un bello pasaje en donde el interlocutor Sócrates, nos explica cómo y de dónde proviene el Amor:

[...] Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse el festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar – aún no existía el vino -, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. [...] Pero lo que se procura siempre se desliza de las manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia.⁸⁴

La idea resultante de las relaciones de amor antiguas y abstraída de ellas, logra su expresión más clara en las variadas formas de metafísica griega:

“[...] pero si bienes verdad que los dioses estiman sumamente la belleza en el amor, no obstante, la admiran, se complacen en ella y la recompensan más cuando es el amado quien demuestra su afecto por el amante que cuando lo hace el amante por el amado, ya que el amante es algo más divino que amado, pues está poseído por la divinidad.”⁸⁵

Es de este modo que Platón nos dice, que si fuéramos dioses no amaríamos, pues en el ser perfectísimo no puede haber ninguna aspiración *ni necesidad*. Para Aristóteles, en todas las cosas estriba un impulso hacia la divinidad, hacia el ser pensante, feliz en sí y que mueve al mundo como primer motor, empero, ha de entenderse no como mueve un ser que quiere y obra hacia afuera, sino como lo amado mueve al amante, es decir; atrayéndolo, seduciéndolo, en suma; a venir hacia él. En esta idea aristotélica, la esencia del amor antiguo está elevada a lo absoluto e ilimitado, con singular sublimidad, pero con una belleza y frialdad netamente antiguas.

Resumiendo, en el mundo helénico hay una base de angustia vital en el amor: lo noble se angustia de acercarse a lo innoble, lo sabio a lo ignorante..., porque teme ser contaminado para siempre y arrastrado. “El universo es así una gran cadena de unidades dinámicas espirituales, que va desde la materia prima hasta el ser humano, una cadena en que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por éste, el cual no se vuelve sino que aspira a su vez a su superior y así

⁸⁴ Platón, *Banquete*, 203 A – D.

⁸⁵ *Ibíd*, 180 A.

hasta llegar a la divinidad, que ya no ama sino que representa el término, eternamente inmóvil, de todos aquellos variados movimientos de amor a que presta unidad”.⁸⁶ Se explica pues, que el amor es aquí tan sólo un principio dinámico inherente al mundo que mueve todas las cosas en torno a la divinidad. Al ente humano griego antiguo le falta la firmeza en la conciencia de sí mismo y de su propio valer, seguridad que caracteriza al amor cristiano.

El pensamiento cristiano del amor es absolutamente opuesto al helénico. Lo opuesto lo vemos en el axioma griego según el cual, el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior, sin embargo Scheler al amor cristiano lo coloca como una inversión al movimiento amoroso. Lo inverso viene a mostrarse justo en el punto de que el rico descienda al pobre, el sano hasta el enfermo, el hermoso hasta el feo, así como; el bueno o santo se rebaje hasta el malo y el vulgar. La convicción piadosa de conseguir lo más alto en el acto de humillación, en ese perderse a sí mismo con la convicción de parecerse o hacerse igual a Dios. En este movimiento de inversión amoroso subyace la fundamentación de un modo nuevo del amor y ser, y este se manifiesta en que el amor no es un acto espontáneo ni primario en el individuo, sino que ése primer impulso parte de Dios mismo, de su voluntad guiada por el amor que se cumple en la autorevelación de Jesús de Nazaret. Justamente, Jesús de Nazaret no trae meramente a los seres humanos un mensaje de amor y misericordia que envía Dios para nosotros, sino que Jesús es el *acto mismo* de *amor* de Dios que se manifiesta en él y en él se sustenta todo el asunto del acercamiento amoroso de Dios con el individuo humano. Aquí el Padre (Dios Padre) no juega el papel del eterno desconocido que pone sus distancias con las criaturas humanas, sino que busca y encuentra al ser humano en la persona de Jesús⁸⁷.

⁸⁶ Scheler, M. *El resentimiento de la moral*, Espasa – Calpe, Buenos Aires, 1938, p. 84.

⁸⁷ Nota: Durante el período de vida cristiana de Scheler (antes judío y después convertido al catolicismo), dos de sus escritos abren camino a una fructífera época de reflexiones del fenomenólogo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El formalismo en la ética y la ética material de valores) 1913 – 16; trad. Esp. 1941, y *Wesen und Formen der Sympathie*, 1926 (3ª ed. De la *Phänomenologie der Sympathiege fühle*, de 1913); trad. cast., Esencia y formas de la simpatía, 1950. Al mismo tiempo emprende un análisis crítico del relativismo de Nietzsche y escribe contra él una serie de trabajos que dieron pie a que Ernst Troeltsch le llamara el Nietzsche católico. Son: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (El resentimiento en la formación de las doctrinas morales, trad. Cast. 1938), *Zur Rehabilitierung der Tugend* (Para la rehabilitación de la virtud), *Die cristliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (La idea cristiana del amor y el mundo actual), *Reue und Wiedergeburt* (Arrepentimiento y regeneración). Están contenidas en *Vom Umsturz der Werte* (De la revolución de los valores) 1919, y en *Vom ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre) 1921, trad. cast. 1940. Asimismo, Karol Wojtyła en su obra *Max Scheler y la ética cristiana*; aduce: “La posición de Scheler es, como puede verse, genérica: se refiere a toda ética, a todos los fenómenos de la vida moral. Scheler dedica en este contexto una única consideración de importancia a la ética cristiana. Afirma a este propósito que el progreso del *ethos*, se debe siempre, y en primer lugar, a un individuo genial. Tal genio religioso – ético -y el mayor genio “del corazón”- es, según Scheler, precisamente Jesucristo, y el sermón de la Montaña constituye el ejemplo más significativo de transformación del *ethos*, de su crecimiento. Puede decirse que, gracias a estas pocas frases, Scheler ha introducido

Esta diferencia es fundamental de la perspectiva cristiana del amor y de la salvación frente a la concepción hindú – helénica, y en éstas la persona humana interviene, a través del conocimiento, el papel primero de su comunicación y salvación con lo divino. El hecho espantoso para los antiguos, lo paradójico pues, según sus axiomas; sucedió con el galileo: un Hombre – Dios descendió hasta y con sus criaturas humanas, haciéndose un siervo de ellas y la tesis de que se debe amar a los buenos y odiar a los malos, amar al amigo y odiar al enemigo, resulta ahora sin sentido. Ante esta situación, el cristianismo trae una inversión de los valores naturales, es decir; frente a un mundo en el cual, se había hecho constitutiva la inclinación a considerar a los humanos ordenados según la posición de riqueza, fuerza y poder vitales, Jesús de Nazaret ofrece la imagen – hecha praxis – de los últimos valores morales y personales, la revelación esférica completamente nueva y superior de la existencia de la vida, revelación del seno de Dios; cuyo orden es independiente de aquel orden natural y vital. Asimismo, la maravillosa y misteriosa inclinación de Jesús hacia los pecadores, pobres, enfermos u abrumados nos demuestra una inversión de valores de la naturaleza y una forma superior de amor que únicamente Dios cumple.

Ahora bien, el sentido verdadero de estas expresiones advierten, no es una postura enteca por parte del nazareno que valore lo negativo, lo pecaminoso o lo débil en sí mismo. Y como bien dice Scheler, si así fuera, eso sería un resentimiento oculto, una felonía:

[...] Esto es más bien la forma paradójica de expresar, que los supremos y últimos valores de la personalidad son independientes de la antítesis: pobre y rico, sano y enfermo, débil y fuerte, justo y pecador.⁸⁸

la ética cristiana en el conjunto de su sistema.”, 27. [...] El Nuevo Testamento contiene una descripción de la vida de Jesucristo en la que se nos relatan muchas de sus acciones, actos internos y externos, que tienen un valor moral; a saber, su oración, su amor por los enemigos, su bondad para las demás personas, su sinceridad, valentía, etc. Pero esa misma descripción de sus acciones no nos da todavía suficiente información sobre su mundo de valores; ese mundo que Jesús realizó en sus acciones y dejó a los demás como modelo a poner en práctica. El ejemplo personal de su vida constituyó un modelo para los hombres de su entorno. Pero también éstos tenían necesidad de algún tipo de definición objetiva de los valores hacia los que se dirigían las acciones particulares de la vida de Cristo. De otro modo no habrían captado el peculiar contenido moral de muchas de sus acciones, por ejemplo: su pobreza, su sacrificio, etc. Jesús definió esos valores en su enseñanza. Los puso fuera de la experiencia y los presentó de forma objetiva. Sin tal objetivación, ni sus contemporáneos ni sus discípulos posteriores dispuestos a seguirle habrían comprendido con tanta exactitud el mundo de los valores que él había experimentado, realizado y propuesto como cometido a realizar. Cf. Wojtyła, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pp. 27, 82 – 90, 160 – 170. Cf. Hirschberger, J. *Historia de la filosofía II*, Herder – Barcelona, 1978, pp. 399 – 400. Cf. Eckhart, M. *El fruto de la nada*, Ediciones Siruela – España, 2003, p. 83,21. Cf. Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1974, pp. 73 – 74. Cf. Scheler, M. *La idea del hombre y la historia*, Ediciones elaleph. com; 2000, p. 16. Cf. Fromm, E. *¿Tener o ser?*, F.C.E., México, 2013, pp. 73 – 78, 139 – 140, 153 – 157.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 107.

Este tipo de conducta por parte de Jesús chocaba no sólo con la mentalidad de los griegos sino con la misma mentalidad judía acostumbrada a las maravillas del Dios del Antiguo Testamento, es decir, Yavéh. De esta forma, si por ejemplo una persona con capacidades especiales⁸⁹ observa que alguien necesita ayuda, de la clase que sea: monetaria, otorgar un asiento, emocional, etc.; no se les verá a éstos con compasión porque los donadores sean personas que necesiten ‘más ayuda’, no, aquí lo que se valora al máximo es que ellos revelan en su acto más amor.

Asimismo, el engrandecimiento axiológico radica originariamente en la persona que ama, no en el que auxiliado. Ha de comprenderse entonces, ha este acto -de amor -, en el cual, la persona se pierde *a sí misma*, gánese a sí misma para siempre. Los preceptos cristianos lo que nos quieren dar a entender es lo mismo que Scheler propone, esto es, si *v.gr.*, se le dice a un empresario done parte de sus riquezas y las reparta a las personas que viven extrema pobreza, lo que él o la empresaria hacen no es porque los pobres reciban algo, ni porque con este reparto se alcance el bienestar general, ni porque la pobreza sea mejor que la riqueza, sino porque el acto mismo de desprenderse da lugar a la libertad, plenitud y amor espiritual que se da a conocer en este acto; engrandecen, ennoblecen a los donantes, esto los hace todavía más ricos de lo que son.⁹⁰ El concepto de amor genuino enseñado por Jesús de Nazaret se encuentra bastante lejano de toda especie de altruismo y otros tópicos de la contemporaneidad.

Por lo tanto, se puede deducir que la diferencia es de forma radical entre helenos y cristianos, y cabe señalar, el ejemplo demostrado por Jesús de Nazaret que conduce al ser humano – sea seguidor o no de alguna religión -; a creer, a sentir dentro de uno mismo que tal forma de amor es la más plena y por ende, bella. La constitución de la persona espiritual va hallando su despliegue en el ‘orden del corazón’ ya que dependerá de dicho orden; la evolución o estancamiento e incluso, retroceso de la aún criatura humana naciente al mundo del amor.

⁸⁹ Las personas de capacidades especiales, son aquéllas que tienen limitaciones en su cuerpo físico, sea ‘motriz’ o de algún ‘sentido’.

⁹⁰ Riqueza espiritual o de valores.

3. Significado de la ‘esencia del amor’ en la perspectiva scheleriana

Como hemos visto, la persona es algo más que la referencia a un contorno o a un medio, ella es: la expresión interiorizada como estructura de los conflictos que en ese medio se manifiestan. Ser persona es algo más que un movimiento espontáneo de una intimidad absoluta, es el modo cómo esa intimidad recupera entre los otros una posibilidad que, apareciendo como propiamente suya, depende no obstante, de la de ellos. Tenemos que será preciso entonces, reencontrar a los otros profundamente en uno mismo, es decir; el momento afectivo anterior a la división entre lo subjetivo y lo objetivo. Existe una totalidad afectiva que se escinde y, el modo con que se escinde inaugura un destino que deberá asumirse entre los individuos humanos.

Hemos de distinguir que, aunque la persona está en el mundo y el mundo está en ella, esta situación no se da de un modo cualquiera, ya que ésta; habrá de recuperar su equilibrio en el equilibrio y en la solución de los conflictos que a partir de sí misma comienzan a instaurarse entre los seres humanos. A partir de aquí, se obtiene la noción de totalidad. Sólo la persona es y será referencia continua a la totalidad en este sentido; porque en ella se da como estructura afectiva y como conciencia de su situación, la estructura y la conciencia que el ente humano toma de esa totalidad desde la cual, su persona se origina y dentro de la cual debe buscar el secreto y hallar la solución de sus conflictos. Por eso, la totalidad humana indica el máximo de sentido recuperable para una persona al extenderse significativamente hacia el mundo; porque la persona refleja el mundo. Asimismo, lo que entendemos como totalidad es la recuperación significativa y consciente que la persona realiza al tratar de comprender las relaciones que la ligan a otros, las decisiones que sobre sí misma y los demás pesan, el papel y el sentido que cada persona tiene dentro de las relaciones materiales y afectivas que se anudan entre sí. El sentido de la persona cabe decir, se muestra como propio al abrirse el sentido del mundo que únicamente en la comunidad, a partir de sí misma y de su génesis, puede recuperar, porque el mundo refleja la persona.

Ante tal situación hemos de cuestionarnos primeramente, ¿Qué significa o mejor dicho; de dónde proviene y se deriva la palabra amor? Saber su origen nos conducirá a comprender mejor la mentada pregunta: ¿Cuál es el papel del amor según Max Scheler? O bien, ¿Qué es el amor en el entendimiento scheleriano?

Amor en castellano, traduce al griego “*eros*” que se usó para decir: pasión, deseo violento, gran deseo. “*Eros*” con mayúscula es el nombre del dios del amor y del principio cosmogónico, del origen de todas las cosas en el cosmos y, el mismo término con minúscula; nombra al deseo sensible, al enamoramiento de alguien, al deseo apasionado de las cosas, al deseo ardiente, al afecto a la afición por alguien o por algo, a la pasión por antonomasia, pero también se emplea para señalar al objeto de amor como cuando se dice: eres mi gran amor. De igual modo, el término latino “amor”, se usó para decir: afección, pasión por algo o por alguien, deseo vivo o ardiente de algo, de poder de honor, de gloria, de saber, de conocer, de verdad y anhelo de poseer a alguien o a algo. “*Amor*” en su forma verbal en Platón es “*amare*”, que en castellano decimos amar y expresa: tener afección por alguien o por algo; sentir atracción, inclinación fuerte, por algo o a algo; complacerse en, participar con, interesarse por, gustar de; disfrutar de la presencia de, dedicarse con placer a. Este verbo también se usa para expresar los efectos del amor como hacer el bien a, favorecer a, beneficiar a, alegrarse por la presencia de, llorar por la ausencia de, compadecerse de, etc. Existe otro término muy relacionado por su significado con sus congéneres, este es: “*Philein*”. El término griego “*philein*” se usó para decir: sentir simpatía por alguien, tratar con benevolencia a alguien, cuidar, ayudar, asistir a alguien, darle muestras de buena voluntad como besarlo, abrazarlo, acariciarlo, demostrarle a alguien la complacencia que nos causa su presencia, manifestar interés por alguien; participar en los bienes que uno tiene con alguien, preocuparse por el bien de alguien, ver o tratar a alguien con buenos modos, acoger a alguien o a algo con gusto, gozo, placer, alegría; alegrarse con, participar con alguien de los bienes propios o de las penas de otro; regalar, recibir con gusto, dar hospitalidad, adherirse a, sentir atracción por. “*Philia*” es el nombre del verbo en latín “*amicitia*” en castellano es amistad. *Amicitia*, *amistad* nombra a las buenas relaciones entre dos o más personas, a la benevolencia entre ellas, a la preocupación y cuidado por los demás, a la disposición de buena voluntad hacia los otros.⁹¹

Me parece importante la explayación de la ante dicha exposición porque de esta forma tendremos una visión clara, precisa, profunda de lo que atañe al problema en cuestión y de cómo dichos términos, influyen en nuestra vida diaria como fenómenos cotidianos y sobre nuestra práctica en ellos, obtenemos experiencias positivas o negativas en nosotros mismos y en los otros entes humanos y no humanos.

⁹¹ Cf. García Olvera, F. *Anthropos II*, p. 44 – 46.

De este modo, ¿Cuál es el papel del amor? El amor, cabe decir en su anhelo apasionado de totalidad, pone afectivamente a prueba la totalidad de lo humano que está en la persona, y éste muestra el punto clave en que la escisión entre lo objetivo y subjetivo tiende a colmarse. ¿Cómo se logra esto? En esa búsqueda debe ser abandonado todo egocentrismo para encontrar la verdadera esencia del otro ser como distinto de la nuestra. El amor no consiste en una unificación con el amado, más bien el amor resalta la diferencia cualitativa entre ambos. Amar a alguien es precisamente amar a otro como un ser autónomo y diferente de mí. El verdadero conocimiento del ser humano está en esta trascendencia, no es posible comprender a un ser más que partiendo de su propio centro y no es de modo posible entrar en él más que por la vía del amor. Scheler lo reflexiona así:

[...] el amor es la tendencia, o según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar – y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida. Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y *edificadora* en y sobre el mundo. [...] El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, en el camino del mundo hacia Dios.⁹²

Así el amor, constituye en Scheler la culminación de toda conducta humana.⁹³ Lo más noble, lo más elevado, la cercanía emotiva es – al parecer sin duda –, lo que une más íntimamente a los seres; contra cuya expansión y vigencia nadie podría rebelarse, y esto se halla aquí como término de la estructura afectiva de la persona espiritual. Por lo cual, el amor ahonda más el hiato abierto por la dimensión espiritual en la simpatía, y lo lleva hasta su extremo límite, es decir, en las definiciones de amor del fenomenólogo alemán vemos, la existente restricción del horizonte personal a que se ve abocada la máxima relación espiritualista con el otro:

Por esto fue siempre el amor, para nosotros el acto radical y primario, por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada. Lo que llamamos “conocer” – esta relación ontológica – supone siempre este acto primario y radical: un abandonar su propio ser y sus estados, sus propios “contenidos”, un *trascenderlos* para llegar, en

⁹² Cf. Scheler, Max. *Ordo amoris*; Caparrós Editores, Madrid, 1996; pp. 43, 44.

⁹³ Así también, dentro de la ética cristiana y todo lo que la configura en lo que atañe a la conformación y conducta humana, es el *amor* médula central de tal evolución espiritual.

lo posible, a un contacto vivido con el mundo. [...] Es, por tanto, siempre el *amor* lo que nos *despierta para conocer y querer*; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma.⁹⁴

Se vislumbra cómo el amor se compone para Scheler, y éste es, el máximo intento de una persona sea, el acercarse profundamente a otra, pasando para ello por encima de las significaciones “humanas” y, por supuesto, de las conductas concretas. En el amor “no hay distancia entre objeto y sujeto”, pues puede decirse que; es la suprema coincidencia entre personas que nada del mundo puede separar. Tenemos entonces que para el amor es la *experiencia* de una realidad fundamental: un yo y un tú diferentes pero a la vez unidos en la *diferencia*. Ante esta situación el amor tiende a conducir al otro justamente hacia el centro que contiene su vocación, y como ya se ha hecho mención en la noción de saber cuando se habla que el ser tiende a *un devenir* a un *llegar a ser*, esto es que; debemos aceptar que sin una tendencia en el ente que “sabe” *dirigida a salir de sí misma para participar en otro ente, ningún saber resulta posible*. No se ve ninguna otra posibilidad de denominar convenientemente esta tendencia que el de “*amor*”, entrega, superación de los límites del propio ser y ser – así a través del amor.⁹⁵ En este sentido, el amor es el movimiento hacia el valor superior del otro, y hemos aquí de plantearnos una cuestión sumamente compleja: ¿El amor sólo descubre valores o los crea?

Pero para ir arribando al terreno del amor – desde la óptica scheleriana-, tenemos que tener en cuenta que para el filósofo alemán el amor no es de modo estático:

El amor – hemos dicho – es el movimiento en la dirección “valor más bajo – valor más alto”; y ello sin que forzosamente necesiten estarnos *dados ambos valores*. [...] Pero como quiera que sea: “amor” al respectivo objeto o portador de valor únicamente empieza cuando se inicia el movimiento hacia un posible valor más alto del objeto amado, - con lo que no está dicho todavía en absoluto si este “valor más alto” existe ya (estando sólo, por ejemplo, todavía no “percibido”, no “descubierto”(o si *no* existe aún y sólo “debe” existir en él (en el sentido de lo ideal o individual que tiene el vocablo, no en el de lo universalmente válido).⁹⁶

El amor ha de declararse entonces, como ‘movimiento’ pero, un movimiento peculiar, pues si bien su esencia consiste en dirigirse de los valores inferiores a los superiores, su acto sólo se cumple en el amarlos cada vez más; es decir, su movimiento es una plegaria interior para que la revelación de valores se produzca en el amado:

⁹⁴ *Ordo amoris*, pp. 44, 45.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Cf. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada – Buenos Aires, 1942; p. 204.

[...] Pero cuando digo: es el caso del amor a una persona, y en el movimiento mismo del amor, se “esboza, por decirlo así, una imagen ideal del valor de ella”, [...].⁹⁷

Ciertamente como ya lo resalta Scheler, el amor o el ‘sentir amor’ por una persona, no es ver en ella falsamente dotes, atributos, valores que no posea, esto es engañarnos a nosotros y engañarla a ella. Más bien, ha de decirse que en el sentir amor hacia una persona, se nos revela lo que vale ella en todo su contenido, es decir; su dignidad humana, su ‘no tener ningún precio’, ser una “*cosa*” en donde descansa toda la riqueza y sin embargo, ella lo vale todo y al mismo tiempo no vale nada.⁹⁸

Por eso, el amor es el movimiento en que partiendo del valor dado de un persona se produce la aparición de su valor más alto. Y justamente este aparecer el valor más alto está en relación esencial con el amor, ya que éste no es pues en su esencia última, una mera reacción a un valor, a una función moral como alegrarse, gozarse o entristecerse. Quien piense que el amor es sólo una reacción que sigue a un valor sentido, desconoce totalmente su naturaleza de movimiento que ya Platón reconoció de forma nítida en el *Banquete*. De nuevo, retomando nuestra cuestión de si, ¿el amor sólo descubre o los crea? Se podría decir que el amor los descubre creándolos y los crea descubriéndolos, el filósofo alemán así lo manifiesta:

[...] 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* mismo es quien hace que, con perfecta continuidad, y en el curso mismo de su movimiento emerja en el objeto el valor más alto en cada caso, como si brotase “de suyo” del objeto amado mismo, sin actividad ninguna de tendencia por parte del amante (ni siquiera un “deseo”). Todo intento de encerrar este fenómeno fundamental en la disyuntiva: o bien todo se reduce a ver aquí un valor ya presente (algo así como si el amor se limitase a abrir los ojos para los valores más altos presente, mientras que el odio cerraría los ojos), o bien *el amor se ciñe a ser una “ocasión” para crear y engendrar volitivamente esto valores, por medio de la educación*, por ejemplo, [...].⁹⁹

El descubrimiento o la creación de valores emergidos del amor, reside en ese movimiento “interior” de relación con lo absoluto que hace que los valores se revelen, por ende; la creación de los valores no es un atributo humano, pero sin el sujeto humano no se realizaría en su total trascendencia, y para no caer en especulaciones a lo que me refiero es que, el *amor* en su

⁹⁷ *Ibíd*, p. 205.

⁹⁸ El hombre es el fin, no es un medio, no es útil, es lo inútil por antonomasia como negación absoluta de lo útil y esa es su dignidad: **ser inútil**. Cf. García Olvera, F. *Anthropos I. El misterio del hombre*, p. 174.

⁹⁹ ES 205 - 206. Las cursivas son mías.

movimiento creador o descubridor axiológico sea en mí mismo o en otro ser humano no adquiriría la importancia y trascendencia si el ‘sujeto de acción’ no fuera ‘una persona humana’, pues la vida en el mundo terrenal tal y como la concebimos ahora, adquiere su sentido en todos los ‘aspectos’ de la vida conocidos sólo por la existencia y vivencia de la persona espiritual en el cosmos y con el cosmos.

De este modo, el amor es una relación directa con el centro individual de la persona porque, el centro – valor escapa a todo juicio, a toda percepción y únicamente se revela ante la mirada espiritual y afectiva del amor. Esto constituye cabe decir; un tercer tipo de existencia, ni existencia empírica ni existencia ideal, sino más bien, un imperativo, aunque tampoco es tal porque deja en la persona amada autonomía para su realización y se expresa en la admonición: “*Conviértete en lo que eres*”:

[...] esta especie del amor “universal” en el sentido de que se dirige sin distinción a *todos* los seres humanos, no abarca sólo la esencia del hombre (para no decir nada de la manifestación terrestre de la esencia “homo” es decir, de la “esencia de una persona espiritual finita ligada con un cuerpo material”), sino a *todas* las personas espirituales finitas en general (también las esencias de personas con cuerpo inmaterial, y si las hay, sin cuerpo) e igualmente en cada persona espiritual el *centro esencial individual* (lo que es mucho más importante para nosotros, dada nuestra efectiva ignorancia del reino superior de los espíritus). Más éste es, en la vida empírica del hombre, tanto respecto de sí como de los demás, siempre a la vez el *ideal* de su eterno destino. “llega a ser (empíricamente) lo que eres con arreglo a tu esencia individual”, [...].¹⁰⁰

Sin embargo, esta conversión parte de una noción de la esencia personal como ya dada absolutamente, que sólo debe ser amada para ser: “lo que *es* no necesita *llegar a serlo*”.¹⁰¹ Efectivamente, como el mundo terrenal humano es el obstáculo para ser persona, sólo con y por medio del amor, que es reconocimiento de la intimidad, permite su despliegue. El amor como el saber hemos de comprender, solamente pueden definirse mediante conceptos puramente ontológicos, y éstos dos, unen sus caminos sobre la vereda ontológica, para transformar a un devenir al ente humano. En el saber y el amor existe una relación de ser, que presupone a las formas de ser llamadas todo y parte. Este todo y parte, se manifiesta en la relación de participación de un ente en el mundo de ser de otro; sin que esta participación conlleve a una alteración en este modo de ser, porque lo “sabido” llega a ser “parte” del que sabe y no por esto se mueve de su sitio, en ningún respecto, ni se altera de ninguna manera. Ahora bien, hemos de cavilar en el pensamiento de Scheler, el cual nos induce a profundizar

¹⁰⁰ Ibidem p. 166.

¹⁰¹ Opus cit., p.208.

dialécticamente en que los actos conducentes de aquella forma de participación, únicamente puede ser por medio del acto de *tomar* parte, acto trascendente a sí mismo y a su propio ser, y que llamamos “amor” en el más formal de los sentidos. Por ende, el saber no existe ni se da sino cuando el modo de ser, uno y rigurosamente idéntico a *sí mismo*, se halla no sólo *extra mente*, o sea *in re*, sino también *in mente*, como *ens intentionale* u “objeto”.¹⁰² El meollo de la cuestión se encuentra puesto sobre nuestra “consciencia”, pero no en la ‘consciencia’ que nos da cabida a la existencia de las cosas, no; es en la otra ‘consciencia’ (*conscientia*) o saber del saber (*intuición del pensamiento*), del cual la gran mayoría de los seres humanos¹⁰³ somos poseedores de un saber extático; en los niños, en los entes humanos primitivos se da un acto reflexivo, dirigido en forma especial a los actos que proporciona el saber. Así lo afirma su autor:

Si el ente que “sabe” no tiene la tendencia a salir fuera de sí mismo para participar en otro ente, no hay en absoluto ningún “saber” posible. Yo no veo más nombre para denominar esa tendencia propio ser y del propio modo de ser.¹⁰⁴

En este sentido, el ser de la persona humana no es más que la actualización de esa esencia que advino al mundo totalmente, y que sólo necesita manifestarse como intimidad oculta que se abre y aflora – únicamente en la referencia a Dios -, pero que sólo a través del amor del otro y al limar las aristas del mundo, ilumina y descubre. Aquí, en la intimidad absoluta se actualiza en esta acogida amorosa, porque la máxima comunicación humana consiste en esta receptividad cálida del otro, que es anhelo de su máximo valor.

¹⁰² Cf SC 87 - 88. Prestando atención a la nota al pie de página de Scheler, donde nos explica la diferencia entre “existencia de los objetos” con “objetividad existente”.

¹⁰³ Vuelvo a reiterar la “mayoría” porque quizás un individuo humano con una parálisis cerebral severa, un invidente que además es sordo – mudo, por no decir, una persona en estado vegetativo; ellos también son poseedores de ése “*saber del saber*”, de esa “*intuición espiritual*” aunque no puedan hacer ‘uso’ de ella ni en una cuarta parte o ninguna parte de ella. Quizá nunca la ‘estrenen’, tal vez lo hicieron (como la persona en estado vegetativo) y ahora duerme, definitivamente la naturaleza espiritual es un punto de misterio muy separado del corporal y por eso éste, continúa guardando sus misterios.

¹⁰⁴ SC 89 – 90.

3.1 El macrocosmos social como horizonte *agēre – praxis* del amor¹⁰⁵

Si bien es el amor el que engloba concretamente el mundo a partir de la persona que amamos; también es el que nos abre a las otras personas como posibles seres de mi amor, y aunque siempre exista una distancia de mí hacia el otro, o, del otro hacia mí, el conocimiento es el que realiza el trabajo al transformar la afectividad, al superar la adhesión a lo meramente homogéneo. Lo dicho implica tener ya un conocimiento de mí mismo, por lo menos ya en el sentido de saberme un ser con ‘*dignidad*’, que tiene autonomía al poder decidir sobre un ‘sí o un no’, y por supuesto, esta persona tiene que saber de su entera y absoluta capacidad para poder discernir entre lo que prefiere y elige; conduciendo esta libertad a lo trascendente que conlleva el ‘sí y el no’. En consecuencia, el amor descubre entonces una tarea: es el *nuestro amor práctico* que debe transformarse inmediatamente en acción.

Pero el amor hacia una persona o cosa comienza únicamente cuando se inicia ése movimiento hacia un posible valor más alto de la persona amada, aunque esta no quiera decir si dicho valor más alto exista y, más aún, quizá ni se halle descubierto o tal vez, apenas comenzará a existir. Propiamente en estos rasgos es donde reside el movimiento esencial del amor. Justo aquí, está el punto difícil de la cuestión, puesto que no se trata en este problema de proponer un fin a una volición o un objetivo a una tendencia, señalando al valor más alto y a su realización, esto confiere: que el amor mismo es quien hace que, con perfecta continuidad y en el curso mismo de su movimiento, emerja en el objeto el valor más alto como si brotase de suyo del objeto amado mismo, sin ninguna actividad por parte del amante. Sin embargo, en cuanto especies íntimas de actos, el amor y el odio pueden hacerse *intuibles*, más no definibles.¹⁰⁶ Al odio tendrá que distinguírsele sólo como si fuese el amor a la no – existencia de una cosa. El

¹⁰⁵ En latín el término *actio* que se dice en castellano acción, es el nombre de *agēre* que expresa en primera instancia y propiamente: poner en movimiento, mover, por lo mismo se emplea para decir: empujar, hacer avanzar, llevar, conducir, dirigir, guiar, moverse,... En segunda instancia, y por extensión, significa hacer, como expresión de actividad: hacer algo, no hacer nada, producir algo el hombre o la naturaleza. *Agēre* nos remite a actuar, en oposición a estar en reposo, a estar inerte, a estar en paz, en calma, en tranquilidad, en inactividad, a ser pasivo. *Praxis* en nuestros términos significa, acción y acto; nombra al hecho de actuar y a lo hecho, al hecho de obrar, al ejercicio. *Praxis* es la forma de hacer las cosas, la forma de obrar, la conducta, la experiencia adquirida en el hacer y también el modo de ser adquirido en el hacer: estado, situación, suerte, fortuna, destino, resultado de una acción, consecuencia. *Actio*, al igual que *praxis* significa: la realización de una cosa, el cumplimiento de un hecho, el hacer algo, la práctica, la actividad física o mental voluntaria, la ejecución de un hecho, el desempeño de una función, el proceso de un suceso, el movimiento originario intencional. Cf. García Olvera, F. *Anthropos I*, pp. 150 – 156. Cf. Corominas, J. *Breve Diccionario etimológico de la Lengua castellana*, Madrid – Gredos, 2005, p. 26 y p. 472.

¹⁰⁶ Cf. Scheler. *Esencias y formas de la simpatía*, p. 199.

amor es pues, el movimiento que va del valor más bajo al valor más alto y en el que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona, el odio es un movimiento opuesto de un objeto o de una persona, el odio es un movimiento opuesto. No obstante, queda dado ya también sin más que el odio esté dirigido a la posible existencia del valor más bajo (que en cuanto tal es un valor negativo), y a la *anulación* de la posible existencia del valor más alto, la cual es a su vez un valor negativo.¹⁰⁷

Es un hecho que los seres humanos sentimos en el amor un valor positivo de las cosas amadas –rasgos sin duda fenomenológicos que el humano en su mayoría experimenta -, *v. gr.*, la belleza, la gracia y la bondad de una persona; pero igual podemos hacer también lo mismo sin sentir ningún amor hacia ella. Nuestra natural inclinación es que busquemos, procuremos encontrar sin menoscabar nuestra esperanza en la persona amada u objeto, la persona amada esboza siempre esa “*imagen de valores ideal*” y en esto estriba su significación creadora, bien lo decía Karl Jaspers: “No hay valores que sean descubiertos en el amor, sino que en el amor *se hace todo más valioso*”.¹⁰⁸

En este sentido el fenómeno del amor es creador. El amor es *siempre y en todas partes* movimiento creador de valores, no reproductor de valores.¹⁰⁹ Sin duda esto respecta al amor erótico, y Scheler es muy claro al reflexionar que en el acto sexual se da una unificación afectiva irremplazable de entre todas las demás, porque este acto abre las puertas de toda unificación afectiva en el cosmos y con el cosmos,¹¹⁰ y no es que en las otras no se ‘halle’ esa unión metafísica, claro es que en las demás ‘uniones afectivas’ se encuentra también ese nexo metafísico, más su hontanar proviene del “foco” – como expresa Shopenhauer – del impulso vital, punto clave en el único correlato psíquico verdadero que dada su profundidad; es el más completo y el que tiene en la conciencia del acto óntico – metafísico la vía para ascender un nuevo individuo en potencia espiritual; corporal desde las profundidades metafísicas de la vida. Un acto *vacío* del amor conserva la especie humana, la reproduce como ‘material humano’, empero el amor genuino la produce. Ahora cabe preguntarnos, si sólo existiera la posibilidad de reproducir o procrear a la especie humana por la vía de la unificación afectiva genuina, es decir;

¹⁰⁷ Ibidem, p. 200.

¹⁰⁸ Extraído de la cita al pie de página libro de Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*; nota 10, p. 266.

¹⁰⁹ Cf. Scheler. *Simpatía*, p. 147. Las cursivas son mías.

¹¹⁰ *Ibíd*, p. 142.

por el acto sexual de amor genuino ¿Habrían humanos habitando este planeta? ¿Habitariamos tantos humanos en el mundo? ¿Existirían tantas enfermedades? Incluso puede pensarse, ¿habría la misma oportunidad para enamorarnos? Entre otras muchas cosas y situaciones que se viven en esta realidad humana.

A pesar de que el genuino amor sexual pertenezca a la esfera vital del ser humano tanto interna como externamente, dentro de sus más nobles y puras manifestaciones, éste no es un valor supra vital que se encuentre al servicio de la vida. La única que puede llegar a ser, incluso en su más alta forma concebible, es la culminación, la corona de la vida del sujeto humano en cuanto ente vital.¹¹¹ Lo que reprocha Max Scheler -y con toda razón-, es el hecho de no producir o mejor dicho, reproducir la especie humana como si fuéramos “*objetos útiles*” por y en las causas que sean.¹¹² El sentido de la vida y por ende, del amor ya viene consigo desde la fecundación en el humano -persona espiritual en potencia- que será gradualmente ‘formada’ durante el transcurso de su vida.

Dentro de la esfera fenomenológica del amor, el estado afectivo que una persona humana sienta hacia otra (incluyendo a su opuesto el odio), se mantendrán como estados ‘*fijos*’ pese a lo que nos depare nuestra relación con éstas, no porque el dolor, la decepción, el pesar que quizá en un futuro nos dé la persona amada sea por esto, alterará mi amor por ella; e igualmente ocurre con el odio. El amor pues, no nos lleva a descubrir de modo continuo cosas arcanas sino que todo adquiere luz en su seno. Por lo tanto, no habrá que hacer grandes esfuerzos para encontrar lo valioso sino que todo es valioso, no se “ama” un valor, sino siempre algo que es valioso;¹¹³ como ya hacíamos mención anteriormente. No resulta extraño, ya lo externa bien Scheler, que el amor es una postura vital que nos hace descubrir lo valioso de las pequeñas cosas, indiferentes, adversas, reconfortantes, etc..., con que nos encontramos:

Es imposible leer la carta de una persona amada aplicando “normas”, sea de gramática, sea de estética, sea de estilo: parece ya una “detección” el hacerlo. Todas las propiedades, actividades y obras del objeto amado reciben su pleno valor tan sólo del objeto que las tiene o del sujeto que las lleva a cabo.¹¹⁴

¹¹¹ Cf. Scheler, ES. 149.

¹¹² A estas razones agrego el hecho de que existen personas que sólo se ‘convierten en padres’ o en ‘madres’ por el “qué dirán”, por no quedarse ‘solos’ o por ‘experimentar’ qué se siente ser ‘madres’; sea como sea con supuesto ‘amor’ o sin amor el hecho es engendrar un hijo. Pero, ya es aquí mismo donde nos encontramos no con actos de amor sino con actos de egoísmo.

¹¹³ ES 195.

¹¹⁴ *Ibíd*, p. 196.

Parecería entonces, que el amor y el odio son “ciegos” más esto no es así, puesto que la persona humana tiene dentro de sí otros “ojos” que no son los del cuerpo porque en el amor y el odio se da una evidencia singular que no puede medirse por la evidencia de la “razón”.¹¹⁵ Si ciertos entes humanos cuentan con un estado de “ceguera” e incluso me atrevo a decir, “atraso” espiritual; esto ya sólo concierne a su deficiencia en su actividad individual para sí y por sí el otro ajeno a mí. Al amor no habrá que confundirlo con *simpatía* porque de manera preliminar (posteriormente profundizaremos más al respecto), la simpatía fenomenológicamente es un acto social. Me es posible “amarme u odiarme a mí mismo” mas no se puede simpatizar consigo mismo, podremos tener la fantasía de “reprendernos a nosotros mismos”, “felicitarnos” es como bien lo especifica Scheler, ‘fantasear’ como si fuésemos “otra” persona; pero no puedo sentir envidia para mí mismo o yo mismo hacerme una maldad ¿cierto?

Como tampoco puedo ser “egoísta” conmigo mismo, y al egoísmo falsamente se le ha entendido como el “amor a sí mismo”,¹¹⁶ porque si bien el acto egoísta se manifiesta en la acción práctica que un microcosmos individual tiene sobre el macrocosmos social, es dado que la persona egoísta sólo piense en el beneficio que pueda obtener para sí mismo, sin embargo para el cumplimiento de esto; necesita de los “otros” como medios para alcanzar sus fines, tan es así; que el egoísta observa los valores de los otros, incluso los mira con detenimiento. El ser humano egoísta se encuentra totalmente poseído por su “yo social”, que le encubre su íntimo yo individual.¹¹⁷ No es un ser aislado que vive demostrando su autosuficiencia al no necesitar a otros, no, el ser un ser “egoísta” es “no tomar en consideración” justamente los valores de los otros y el mío propio.

Todos los individuos humanos tienen un microcosmos de valores muy diferentes, según la plenitud de su revelación moral. Convendría aclarar desde el principio que la expresión “*amor a sí mismo*” está cargada de manera usual e inconsciente de un matiz un tanto negativo; empero, bien entendido, el verdadero amor a sí mismo es la fuente de un amor auténtico a todo lo demás. Me parece de suma utilidad recurrir, ha lo que nos dice Erich Fromm en su libro *Ética y psicoanálisis* para ahondar en lo que concierne al fenómeno del amor en específico a lo que “no es amor”. Hay pues un verdadero amor y legítimo amor propio y un falso “*amor egoísta*” de sí

¹¹⁵ En contraposición a Descartes, *Meditaciones metafísicas, meditación segunda*, ahora podemos argumentar la existencia de sentidos del alma o espirituales, y no, meramente corporales.

¹¹⁶ Cf. Aristóteles. *Ética Nicomaquea, Libro IX, 8*; en donde bellamente nos describe el acto del egoísmo, p. 366.

¹¹⁷ Cf. Scheler, ES 199.

mismo. Podemos, por lo tanto, movidos por este amor egoísta hacer de nuestras más elevadas potencias, fuerzas, actitudes; e inclusive de nuestro propio yo, un esclavo de nuestro cuerpo y sus estados. Disfrazado por un tejido de ilusiones, lleno de insensibilidad, codicia, orgullo, el propio ego lo asegura todo en una idea falsa de amor a nosotros mismos:

[...] La persona *egoísta* está únicamente interesada en sí misma, desea todo para ella, no siente placer en dar, sino sólo en tomar. El mundo exterior es contemplado únicamente desde el punto de vista de lo que pueda extraer de él; carece de interés por las necesidades de otros y de respeto por la dignidad e integridad.¹¹⁸

Para ver de forma más clara el fundamento del amor hacia los demás, cabe preguntar si es primero, psicológicamente hablando, el yo o el nosotros, el individuo o la comunidad. En su *Sociología del saber*, Scheler zanja claramente la cuestión:

[...] El saber que todo hombre tiene de que es miembro de una sociedad en general no es un saber empírico, sino *a priori*: antecede genéticamente a los grados de la llamada *conciencia de sí mismo* y conciencia del propio valer. No hay un “yo” sin un “nosotros”, y el “nosotros” está genéticamente lleno siempre de contenido antes que el “yo”.¹¹⁹

Indiscutiblemente, el yo nace del nosotros. Dentro del alma colectiva que reside en cada uno, comienza a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de individualidad. Ha sido puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el ente humano:

[...] la falsedad lógica del concepto de que el amor por los demás y el amor por uno mismo son recíprocamente excluyentes. Si es una virtud amar a mi prójimo como ser humano, entonces debe ser una virtud – y no un vicio – amarme a mí mismo, puesto que yo también soy un ser humano. No existe ningún concepto del hombre en el cual yo mismo no esté incluido. [...] El amor por mi propio ser está inseparablemente vinculado con el amor por cualquier semejante.¹²⁰

Así es como se pretende que el ser humano se sienta originariamente individuo y luego busca a otros seres humanos para formar con ellos. No obstante, es lo contrario: el sujeto comienza por sentirse elemento de un grupo y sólo después, va separándose de él y conquistado poco a poco la conciencia de su singularidad. Es por esto que, dentro del microcosmos o *ethos*

¹¹⁸ Fromm, Erich. *Ética y psicoanálisis*, F.C.E. – México, 2010, p. 144.

¹¹⁹ Scheler, Max. *Sociología del saber*. Ediciones Siglo veinte – Buenos Aires, 1973, p. 60.

¹²⁰ Cf. Fromm, E. *Ética y psicoanálisis*, p. 142.

individual junto con el macrocosmos o *ethos* social, se encuentran en una implicación mutua y continua; y esa implicación funda la eticidad de la conducta humana efectiva en la sociedad, y si por el contrario, el microcosmos de una persona se desarrolla distorsionadamente; su conducta y actividad hacia el macrocosmos social también lo será y entre uno de sus vicios se encuentra el egoísmo que no permite el “*amar genuinamente*” al prójimo pero, tampoco a sí mismo:

El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos. La persona egoísta no se ama a sí misma demasiado, sino muy poco; en realidad se odia. Esta falta de afecto y de cuidado para con ella misma, que es solamente una expresión de su falta de productividad, la sume en un estado de vacuidad y de frustración. Es necesariamente infeliz y está ansiosamente interesado en arrebatar a la vida aquellas satisfacciones cuya obtención ella misma obstaculiza. Parece preocuparse demasiado por sí misma, pero en realidad hace solamente un vano intento por ocultar y compensar su falta de cuidado por consigo misma. [...] Es cierto que las personas egoístas son incapaces de amar a otros, pero tampoco son capaces de amarse a sí mismas.¹²¹

De esta guisa, se denuncia pues: ¿En qué consiste el amor al prójimo? El amor implica entrar en la individualidad ajena; empero esta individualidad es esencialmente distinta del yo que entra en comunicación con ella. Por otro lado, el amor implica, a pesar de esa distinción y alteridad, una afirmación emocional calurosa y sin reservas de la realidad del prójimo, y es en este punto donde es muy fácil equivocarse. ¿Por qué? Porque a veces se entra en comunión con el prójimo con un esquema previo que imposibilita llegar a su singular individualidad. Por ejemplo, si no piensa como nosotros, ya nos ponemos en guardia; y luego de unas pruebas nos retiramos. Es de carácter fundamental prescindir en el amor al prójimo de la armadura de nuestro yo, porque tras éste, hay un dique difícil de romper: nuestro yo pone sin más, las condiciones del diálogo. Al no recibir lo que esperábamos nos sentimos decepcionados. Por otra parte el yo se resiste a admitir un tú que contiene en sí mismo el mismo peso ontológico que el yo:

[...] Cosa completamente distinta acontece en el verdadero amor propio. En él nuestra mirada espiritual, y el rayo de su intención, se hallan fijados en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros por una especie “como” de ojo divino, y ello quiere decir que en primer lugar, nos vemos de manera completamente objetiva, y, en segundo lugar, como miembros del universo entero. [...] El martillo escultórico de la corrección de sí mismo, de la autoeducación, del arrepentimiento, de la mortificación alcanzan a todas aquellas partes de nosotros que salen fuera de la figura que nos ofrece esta imagen nuestra ante Dios y en Dios.¹²²

¹²¹ Ibidem, p. 144.

¹²² Cf. Scheler, *Ordo Amoris*, p. 37.

El amor entonces supone una afirmación emocional y viva de algo que no podemos entender de un modo comprensivo; y esto supone una entrega no a ciegas sino una entrega que espera la apertura del otro. Sin esta apertura no se puede llegar a su conocimiento; el que no se nos abra no es algo que podamos forzar. Sin duda, el que se decide a amar tiene que estar dispuesto a correr el riesgo de perder.

La propia estructura de la conciencia humana nos muestra la importancia de la sociedad en nosotros; los actos y contenidos de aquélla revelan que la sociedad de manera esencial, está interiormente presente a todo individuo y que no sólo es el humano parte de la sociedad, sino que también la sociedad es una parte importante de él; no sólo es el yo un miembro del nosotros sino también el nosotros es un miembro necesario del yo. Así, el macrocosmos social del amor influye de modo determinante en el microcosmos del yo individual para el desenvolvimiento y devenir de ser persona humana a persona espiritual.

3.2 El mundo humano como único horizonte posible del amor genuino

Hemos llegado ahora a las premisas psico – fenomenológicas básicas sobre las cuales se levantan las conclusiones del argumento scheleriano y nuestro, que también en términos generales esas premisas son las siguientes: no solamente son los otros, sino nosotros mismos somos el “objeto” de nuestras acciones, sentimientos y actitudes; y las actitudes (disposiciones de ánimo) hacia los otros y hacia nosotros mismos, lejos de ser contradictorias, son básicamente *conjuntivas*. Esto significa respecto al problema que estamos exponiendo: el amor por otros y el amor por nosotros no es una alternativa, por el contrario, una actitud de amor hacia ellos mismos se encuentra en todos aquellos capaces de amar a otros:

“Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*.”¹²³

Igualmente el átomo y desde el grano de arena hasta Dios, todo cae bajo el dominio del amor. Tenemos conciencia de que ninguna de las partes finitas que nos rodean pueden agotar su

¹²³ Ibíd, p. 45. También de nuevo se invita a “echar un vistazo” a la cita 94 de esta investigación a lo dicho ya por Max Scheler.

riqueza y su extensión, por lo que, si hacemos, aunque no sea más que una sola vez; la experiencia de ver cómo surge un carácter amable junto a otro, o cómo, por encima de una determinada región de valores tenida hasta ahora por la más alta, surge otra todavía superior, habremos llegado a conocer la esencia de un progresar o de un penetrar en este dominio; el cual vemos con evidencia que no puede tener límites determinados, Scheler lo externa así:

[...] Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios. [...] Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo se halla también el hombre. Se halla como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de servirle, y solamente en cuanto tal puede ser llamado también señor de la creación.¹²⁴

Es inevitable de un amor auténtico, llevar los máximos valores de la otra persona a quien amamos a su máxima actualización y esto significará transformar las condiciones del mundo sobre los cuales nuestra relación se proyecta. Sin lugar a dudas la transformación del otro no es sino correlato necesario de la transformación del mundo, o dicho de otro modo, en el amor al otro descubro yo la imperiosa necesidad de modificar el mundo:

[...] Si se puede decir que el genuino amor abre los ojos del espíritu para valores siempre más altos del objeto amado; hace verlos y no precisamente “ciega (como dice un proloquio muy insensato y que abiertamente por amor entiende sólo la pasión impulsiva sensible). Lo que hace “ciego” no es nunca el amor en la emoción empírica, sino los impulsos sensibles que siempre lo acompañan y que traban y limitan efectivamente el *amor*. Por el contrario, es este “abrir los ojos” exclusivamente una consecuencia del amor, que la tiene con respecto a la gradación del “interés”, la “atención”, el “notar”, el “advertir”, [...].¹²⁵

El amor nada desecha, al contrario, saca lo bueno que hay en todo. Este es el secreto de la vida. Este gran valor, asimila lo positivo sin utilizarlo ni divinizarlo, permanece siempre abierto y ansioso; desecha y echa las últimas potencialidades de lo negativo como consecuencia de enfrentarse con el mal que habita en el mundo y en nuestro propio mundo interno. Por eso, el amor afirma en su suprema bondad todo lo que por modo inescrutable surja de la nada, éste tolera todo lo que no puede ser alabado ni admirado, y aún bendice, serenamente el momento en que hay que padecer. Así bien, en el “saber amar” se halla:

¹²⁴ OA 45.

¹²⁵ Cf. Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 206.

[...] Mas lo genuino del amor se denuncia plenamente en que vemos bien las “faltas” de los objetos concretos, pero los amamos con estas faltas.¹²⁶

Amar es una expresión del poder de amar, y amar a alguien es la concentración y actualización de esta capacidad respecto a una persona. Para poder amar auténticamente se requiere tener una capacidad de abstracción que únicamente nos es dada desde y en el corazón,¹²⁷ es un “ver” donde el entendimiento no tiene cabida, en este “ver” el corazón no es ciego a nuestros estados de ánimo, el “corazón humano” no es un caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y se disocian conforme a reglas causales cualesquiera con otros datos psíquicos. Por el contrario, es el *reverso articulado* del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas – es por ello un *microcosmos del mundo de los valores*.¹²⁸ Mucho se ha especulado también, sobre si el “corazón” o en esa parte del cuerpo humano donde se ubica el corazón, contiene dentro de sí un pensamiento propio, ajeno al pensamiento, e incluso se le ha ridicularizado argumentando que lo subjetivo en el individuo humano no tenía objetividad alguna. Sin embargo, precisamente la parte subjetiva y la parte objetiva se escinde en todo ser humano y éstas, dan paso a las “razones” exclusivas del “corazón” y a las “razones lógicas” del entendimiento, en base a la escisión de éstas dos nace el dualismo padecido únicamente y exclusivamente por el ser humano.

De esta guisa, no es verdad como lo podría dar a entender la idea del amor romántico, que exista solamente *una* persona en el mundo a quien se pueda amar y que la gran oportunidad de la vida es hallar a esa persona única, como tampoco es verdad que al encontrar a esa persona el amor por ella determine el retiro de amor a otros. Se encuentra pues, que el amor en principio, es *indivisible en lo que se refiere a la conexión entre “objetos” y el propio ser*; es decir, amar a una persona productivamente significa estar relacionado con su esencia humana, con ella como representante de la humanidad porque todos los seres humanos necesitamos y dependemos unos

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 206.

¹²⁷ Antoine de Saint – Exupéry lo expresó y simplificó en una forma extremadamente bella: “*He aquí mi secreto. Es muy simple: no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos*”. “*Goodbye*”, say the fox. “*And now here is my secret, a very simple secret: It is only with the heart that one can see rightly; what is essential is invisible to the eye*”. Cf. *The little Prince*. Harbrace Paperboun Library, New York, 1971, p. 87.

¹²⁸ Cf. OA 54.

de otros.¹²⁹ La solidaridad humana es la condición necesaria para el despliegue de cada uno de los individuos.

En este sentido cabe referir que, el amor que persevera solamente como afectividad, adherido a todas las escisiones y desequilibrios de un ser culturalmente determinado, se amengua a sí mismo al provocar nada más que transformaciones estériles, ideales, simbólicas. En cambio, si la transformación afectiva corre pareja con la transformación del mundo, la transformación del otro es también acorde con su verdadera integración al mundo que por mi intermedio realiza. De esta cuestión se deduce que el verdadero amor, no es sólo el retorno a la intimidad sino sobre todo conquista de la exterioridad que lo transforma. *La expansión de mi amor requiere al mundo como el horizonte de sus posibilidades.* No obstante, ese horizonte es bueno reconocerlo, actualmente se encuentra *cerrado* a la expansión del amor, paradójicamente; en nombre del amor. La existente parcialidad de mi amor se colma en la totalidad afectiva que los otros leen en mi actividad concreta, que viven en las estructuras reales que mi amor hacia el otro ha decantado y ayudado a estructurar:

El amor implica justamente el comprensivo “entrar” en la individualidad *ajena y distinta por su esencia* del “yo” que entra en ella *como* en tal individualidad ajena y distinta; y una *afirmación emocional a pesar de ello* calurosa y sin reservas de “su” realidad y de “su” esencia.¹³⁰

Vale decir entonces, amar a un hombre o a una mujer, es amar la perspectiva humana que el otro me descubre al mismo tiempo, la compleja relación del humano con el humano como fundamento de mi propio ser. Pero la totalidad de algún modo se alimenta de la situación particular, y el amor hacia otro involucra la totalidad dentro de la cual el ser objeto del amor se encuentra integrado; ese amor personal es el que sentimos genuino, auténtico. Por ende, cuando el otro es una utilización – y la mayoría sabemos por experiencia – la indignación que sentimos cuando creyendo que alguna de las personas en quien confiábamos respetaba nuestra intimidad,

¹²⁹ El amor genuino es una expresión de productividad e implica cuidado, respeto, responsabilidad y conocimiento. No es un “afecto” en el sentido de estar afectado por alguien sino un esfuerzo activo por el desarrollo y felicidad de persona amada, arraigado en la propia capacidad de amar. Cf. Fromm, Erich. *Ética y psicoanálisis*, p. 143.

¹³⁰ Cf. Scheler, ES 95.

de algún modo se ha servido de ella; para otros fines nos sentimos defraudados, utilizados, meramente “objetos” nada más, no seres con emociones y sentimientos.¹³¹

El amor exige una espera en la donación espontánea del prójimo, pero no se puede forzar a que éste siga el camino que nosotros le habíamos trazado en nuestro pensamiento o quizá en nuestro afecto. Por otro lado, el yo de nuestro prójimo no puede ser nunca aprehendido, ya que ello exige una constante búsqueda de su personalidad y una donación por nuestra parte no momentánea sino continua, Max Scheler lo ha puntualizado, aclarado desde varias aristas que al amor concierne:

Este dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad es esencial al “amor”; en éste se constituye clara y netamente del fenómeno la contienda de dos personas distintas que de nuevo emerge paulatinamente la unificación afectiva; y esta conciencia no es un mero supuesto previo del amor, sino también algo que en el curso de su movimiento *va brotando con la misma pristinidad y plenitud*.¹³²

En el terreno del amor genuino lisa y llanamente no se ama de vez para siempre, porque como en todas las facultades del ser viviente el amor crece, se robustece o se muere; éste tiene que ser alimentado día a día. Asimismo, no puede comprenderse un amor que exija reservas o condiciones, éste no merece así la pena. Nos indigna dado que no llega al núcleo de nuestra persona que sin ser totalmente conocido pide una donación sin reservas como algo inequívoco y perteneciente a él. Por eso, la muerte ante un amor genuino deja intacto ese amor, a saber: al amor lo podrá anular la desilusión, el desengaño o el egoísmo, mas no la muerte; ya que ésta no tiene significación para el sentido objetivo del amor. El amor –nos hace reflexionar Scheler– es más fuerte que la muerte, puesto que el amor tiene un sentido eterno independiente de la muerte y de la vida.¹³³

Dicho lo cual, el núcleo de la persona al que el amor va dirigido sobrepasa, como hemos visto; la muerte y la vida. El núcleo espiritual de la persona humana, su personalidad individual es trascendente a la vida y a la muerte.

Como se ha visto, al individuo humano *comprende al mundo*; mental y emocionalmente a través de la razón y del amor. Su poder de razonar lo faculta para atravesar la superficie y

¹³¹ A pesar de que los seres vacuos de sentimientos, sean aquéllos.

¹³² ES 96.

¹³³ Scheler, Max. *Muerte y supervivencia*, Revista de Occidente – Madrid, 1934, p. 81.

alcanzar su esencia de su objeto al relacionarse activamente con él, también su capacidad de amar lo faculta para atravesar el muro que lo separa de otras personas y para comprenderlas. Aunque el amor y la razón son únicamente formas distintas de comprender al mundo, y aunque el primero no es posible sin el segundo y viceversa, son expresiones de diferentes poderes, el de la emoción y el del pensamiento y, por consiguiente, deben ser analizados por separado. En consecuencia tenemos que, subjetividad y objetividad se ‘dan’ en el seno de la persona misma con total evidencia, solamente en y entre las personas humanas pueda darse, manifestarse y expresarse el amor genuino hacia distintos horizontes del mundo para bienestar, trascendencia y formación¹³⁴ de la persona espiritual en el compromiso de ésta consigo misma, con los otros seres vivientes con quienes comparte su estancia en el cosmos: humanos, flora y fauna. Los cuales, forman un lazo inequívoco de un genuino amor espiritual armónico en el mundo físico y más allá del físico; en unión con el Ser Supremo o Fuerza Centro Primera que nos anima a la propulsión del valor superior llamado Amor.

4. La interioridad espiritual como *experiencia* a la *apertura* trascendental en la persona espiritual acorde a Edith Stein

El ser humano está conformado – como ya hemos visto -, de varias “capas” las cuales, nos permiten comprender mejor a esta persona humana desde su ser interior. Así, en cuanto dichas “capas” que contiene al ser humano se coordinen en conjunto con su articulación y funcionamiento, éstas nos mostrarán la forma que él o ella nos quieran dar a conocer sobre su persona. La antropología filosófica, ante todo debe determinar de un modo más exacto cuáles son esas capas. Así es como debe de haber una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente o que al menos, pueda considerarse como la pauta que inscribe las variaciones existentes de grupos o individuos cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etc. Por eso a lo largo del tiempo, se halla que la tradición religiosa y filosófica ha concebido al individuo humano en una forma dualista, en donde los conceptos de cuerpo y espíritu van implicados juicios de valor, los cuales hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal. Ya en la época moderna, es Descartes quien primero va juntando y

¹³⁴ En el apartado siguiente se profundizará sobre este concepto y su vínculo esencial que tiene con el ente humano.

armando esta concepción dualista y la lleva a un radicalismo extremo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo. De tal modo se arraiga tanto este prejuicio dualista que la ciencia natural, también sanciona al ser humano en dos partes y estudia por una parte su biología y por otra su psicología.

Sin embargo, y junto con la antropología, la fenomenología es un movimiento filosófico aportador de elementos metodológicos y teóricos que aborda adecuadamente esta temática y su enfoque vital, permite superar dualismos antropológicos; integrando la experiencia y la reflexión en ese ‘tomar para sí’ a la persona como un ser corporal, animado y espiritual; a través de sus vivencias intencionales, sus valores, la libertad, el poder en sinergia con sus diversos significados y sentidos. Por esta vía fue así como Edith Stein¹³⁵, finco dentro de su filosofía el camino y método fenomenológico el cual, le permitió integrar su experiencia y sus inquietudes intelectuales a un abrirse de nuevo a la fe. El problema del conocimiento, de la constitución de la persona y el sentido del ser están asentados en las vivencias y reflexión sobre la finitud humana y su apertura a la trascendencia. Asimismo, la base o cimiento de toda persona humana es para Stein la ‘interioridad del alma’, ésa identidad que nos hace ser únicos y esto se va forjando, por medio de los sentimientos y de la vitalidad que de ellos provenga, es aquí donde se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual y no sólo se funden sino que de ahí emanan y se nutren. Cada humano contiene dentro de sí una fuerza vital rebosante o deficiente, sana o enferma y de ése grado de vitalidad, depende en buena parte lo que ha de ser el carácter. Cuando la vitalidad está en acción, nos colocamos fuera del centro de nuestra persona: en los

¹³⁵ Edith Stein (1891 - 1942) nació en Breslau (Alemania), hoy Wrocław, ciudad polaca. Filósofa y religiosa alemana de origen judío que fue víctima de la barbarie nazi, tras producir importantes obras teológicas. Perteneciente a una familia judía, se convirtió al catolicismo, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz al tomar los hábitos, y descubrió a Tomás de Aquino, Duns Escoto y San Juan de la Cruz. Su obra filosófica constituye un nexo fundamental entre el cristianismo y la fenomenología de Husserl, de quien fue discípula. Su tesis *El ser finito y el ser eterno*, escrita en 1933, no fue publicada hasta 1950. Hija de una familia hebrea practicante, fue educada según las tradiciones de su pueblo y su religión; no obstante, pronto perdió la fe de sus antepasados, a pesar de lo cual conservó un ideal moral intenso. Sedienta de verdad, se dedicó todavía muy joven a los estudios filosóficos. Frecuentó la Universidad de su ciudad natal y las de Gotinga y Friburgo de Brisgovia. En esta última fue discípula del filósofo Edmund Husserl, y luego de haberse graduado en filosofía (1916), auxiliar del mismo durante breve tiempo. Desarrolló desde este año, uno de sus primeros esbozos de “antropología fenomenológica”, así, su disertación doctoral *Sobre el problema de la empatía* se inscribe en la corriente fenomenológica; tema que le sugirió Max Scheler, lo que dio inicio a sus obras filosóficas. De este modo, en el marco de las reflexiones fenomenológicas sobre la individualidad personal, la filósofa adoptó una tesis antropológica radical al esbozar una teoría de la identidad personal desde sus primeras obras, y dicha teoría la llevaría a rechazar el principio de individuación tomista en sus últimos escritos. Cf. www.philosophica.info/voces7stein/Stein.html; www.biografiasyvidas.com/biografia/s/stein_edith.htm; revistas.uv.mx/index.php/Stoa/article/viewFile/854/pdf_84.

momentos de juego, en los deportes, en la vida sensorial, el individuo humano se olvida de su yo y se encuentra como fundido con el resto de la naturaleza.

Proveniente del tesoro de la vitalidad se nutre la personalidad de la persona humana. Si de esta zona corporal periférica pasamos más adentro, nos encontramos con dos territorios separados, el alma y el espíritu. De esta forma tenemos a la fenomenología como el método filosófico que impregna la obra steiniana y el acceso que propone la filósofa para conocer el mundo y a la persona es: la *experiencia*. A Stein – al igual que su contemporáneo Scheler –, en el actuar, en la práctica misma es la mejor de las maneras para comprender a la fenomenología; por ende Stein considera que lo que no está sujeto a ninguna duda es la experiencia misma:

[...] ‘yo’ estoy en la experiencia y sólo en ella, tan indubitable e irreductible como ella misma.
[...] El fenómeno de un individuo psicofísico [...] se da como un cuerpo vivo, sensible al que pertenece un yo que siente, que piensa, que experimenta, *que quiere...*¹³⁶

Cuando la persona humana experimenta en el pensar, en el sentir o en el actuar, todos estos tienen siempre un sentido intencional, es decir; las acciones humanas apuntan desde su origen hacia algo y se comprenden al cumplirse. Únicamente el individuo humano puede a través de las vivencias intencionales convertir la experiencia en reflexión, que por medio de la intuición las hace significativas e inteligibles. Es en las vivencias personales donde se nos muestra a la conciencia – el alma – como unidad y estrato básico del flujo vital y ‘soporte’ de sí mismo. Así es como la unidad y estructura anímica se manifiestan en las vivencias propias, entre la estructura del alma y el contenido de sus vivencias existe una correlación de la que emana el flujo de conciencia y es en las decisiones, donde se puede captar lo *íntimo* de la persona humana:

Hay un contacto íntimo con el yo, nunca lo captamos meramente desde fuera, sino que miramos dentro de él y, en cierto sentido nos entendemos con él.¹³⁷

Existe, no obstante otro constitutivo humano en relación con las decisiones que la persona toma y este es: el cuerpo. El cuerpo vivo nunca está separado del alma y es él, quien permite el acceso a la conciencia; empero, ¿cómo se da esto? Mientras el cuerpo esté vivo, éste siempre

¹³⁶ Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 24.

¹³⁷ Cf. Stein, Edith. *La estructura de la persona humana*, Ed. BAC – Madrid, 2003, p. 52.

está *aquí*, en tanto las demás cosas están *allí*. De la unión de la conciencia con el cuerpo se da por la vivencia interna de *mi cuerpo vivo*, a través de las sensaciones, tanto físicas como emocionales y, por supuesto, las espirituales:

Conocer, amar, servir – y la alegría experimentada en el conocimiento, el amor, la acción – todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, donación libre de sí mismo en esta vida dada. Para el hombre, existe sólo un campo de libertad que no coincide con toda la envergadura de su ser. El alma es el *centro* en un nuevo sentido: la mediación entre la espiritualidad y la vida del cuerpo por una parte y de los sentidos por otra.¹³⁸

Así pues, la vía para obtener este tipo de conciencia son las vivencias de las sensaciones, es decir; en estas vivencias se incluyen aspectos orgánicos, emocionales y espirituales, concatenados a los actos de la percepción, juicio y voluntad. Cabe advertir que, cuando un cambio se me hace presente, a ese hacérseme presente dicho cambio le llamamos fenómeno, un fenómeno de la conciencia y a ese fenómeno lo calificamos de psicossomático, porque tiene lugar mi *soma* y mi *psique*, en mi cuerpo y en mi espíritu unidos en un todo. La visión del ser de la cosa en el fenómeno psicossomático es confusa porque fenómeno es la fusión del sujeto y del objeto, de la acción de la cosa sobre mí y de mi acción y lo que se hace presente y se ve con toda claridad y distinción es el fenómeno psicossomático y no la cosa.¹³⁹ En la sensación el sujeto no está separado ni del objeto, ni de sí mismo. Existe un *lugar interno* de convergencia y unificación de las sensaciones en unidad con mi cuerpo vivo: las sensaciones son constitutivos reales de la esencia (humana) y como tales, pertenecientes al yo.¹⁴⁰

Tenemos así en Stein las *sensaciones emotivas* o *sentimientos* son inseparables de las sensaciones físicas, en los que por los sentimientos, como actos psíquicos intencionales la persona humana expresa sus necesidades y deseos como provenientes de *lo profundo de su yo*. El yo –séase entendido–, se *experimenta* por el sentimiento, el cual; se revela en sus diversos estratos, pues el sentimiento es el mismo acto en cuanto que *sale del yo o entra revelando un estrato del yo*.¹⁴¹ De acuerdo con la filósofa alemana:

En los sentimientos nos experimentamos no sólo como presentes sino como individuos así o así, nos anuncian como individuos personales.¹⁴²

¹³⁸ Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, F.C.E. – México, 1994, p. 386.

¹³⁹ Cf. García Olvera, F. *Anthropos I. El misterio del hombre*, p. 191.

¹⁴⁰ Stein, E. *El problema de la empatía*, p. 86.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴² *Ibidem*, p. 158.

La línea que recorre Stein es la de la subjetividad. Es desde allí, donde nos acerca a los sentimientos¹⁴³ desde el punto de vista de la percepción interna que usa para distinguirla de otros de reflexión en la que el yo conscientemente dirige la mirada a esos actos. Los sentimientos tienen por ello, la posibilidad de poseer y expresar un sentido significativo, por la intencionalidad que procede del espíritu, y es en la percepción interna donde el yo no percibe los sentimientos sino que los experimenta, es decir, vive con ellos y al vivirlos se vive a sí mismo. A los llamados *sentimientos espirituales* los considera Edith Stein como psíquicos y no desligados del cuerpo no como meramente espirituales en sí. Los individuos humanos percibimos en nuestro interior ciertos movimientos que no son provocados por nuestra más íntima voluntad, de los que no nos sentimos autores. Tenemos emociones, sentimientos, pasiones, simpatías, antipatías que se despiertan en nosotros sin tener nuestro asentimiento y que aunque están en nosotros, se han producido a pesar nuestro. Quisiéramos no tenerlas, empero, las tenemos, son mis sentimientos pero no son yo, porque no me solidarizo con ellos. Asimismo, en los sentimientos como son, la alegría, la tristeza, o en general los estados de ánimo no son objeto inmediato de una reflexión, sino que poseen su modo propio de nacimiento prerreflexivo pues, el volverme al sentimiento no es el paso de una datidad a otra sino la objetivación de un

¹⁴³ El término sentimiento no tiene un correspondiente en el latín. El término que ahora nos ocupa se nombra con el mismo término con el que se nombra a *sensación*: *sensus*, nombre verbal de *sentiré* que en castellano decimos sentir. *Sensus* nombró a los órganos de los sentidos: la vista, el oído, el olfato, el tacto, etc., así como a los sentimientos: el amor, el odio, la envidia, etc. Durante mucho tiempo no hubo o no se hizo distinción clara entre sensación y sentimiento, pero para nosotros la explicación de esa confusión es fácil, ya que se trata del mismo fenómeno psicosomático que cuando apunta a la cosa que lo hizo posible se le nombra sensación y cuando apunta a lo que sucede en mí lo llamamos sentimiento. Sentimiento, *sensus*, era (o es) un estado de la totalidad de mi forma natural corporal y espiritual, y es en el mismo fenómeno psicosomático está presente mi yo y aparece de algún modo el ser de la cosa. En el mismo cambio de mi movimiento, que se me hace presente, encuentro mi ser y el ser de la cosa, se dan el sujeto y el objeto. A ese mismo fenómeno psicosomático, si en el considero al sujeto lo llamo **sentimiento** y cuando en él considero al objeto la denomino **sensación**. En el límite de la abstracción, la sensación nombraría a la característica objetiva del fenómeno psicosomático y el sentimiento a la característica subjetiva del mismo. El sentimiento es el resultado de lo que sucede en mí, es un estado, un modo de ser que permanece más o menos tiempo en mí. Implica por lo mismo a mi memoria, mi voluntad, mi conocimiento y me hace ver que mi sentimiento se constituye de mis impulsos, intelecciones, retenciones, reproducciones, recuerdos, representaciones y reconocimientos; además que es un estado que puede ser para mí agradable o desagradable, grato o ingrato, placentero o doloroso. Por ello resulta un estado muy complejo cuyo concepto es muy confuso, no siempre definido o claro. Estado complejo objetivo – subjetivo en donde intervienen los fenómenos psicosomáticos que se dan en mí, las interpretaciones y significaciones que hago de ellos aparecen, estado en que la pasión y la acción se hacen presentes confundidas. En los sentimientos la íntima y perfecta unidad indisoluble entre lo psíquico y lo somático, la unidad de mi ser corpóreo espiritual en mi existencia. Cf. García Olvera, F. *Anthropos I. El misterio del hombre*, pp. 242 – 247.

‘subjetivo’; el cual revela en una última instancia, las propiedades constantes del alma, que se manifiestan en las vivencias.¹⁴⁴

Ahora bien, esta distinción entre percepción interna y reflexión, o lo que suele ser lo mismo, la diferencia que existe entre los sentimientos que brotan desde las profundidades del yo de manera prerreflexiva y la reflexión sobre ellos después, al recordarlo – aunque con menor intensidad – descubre las propiedades del alma, que al manifestarse bajo la categoría de los sentimientos abren la posibilidad de que cada ente humano – en su sano estado mental – realice su propia autognosis personal; es el yo que a través de las vivencias emotivas se autoconoce, se autocomprende y se autoconstituye a sí mismo . Así pues:

Sólo en la percepción interna, en los nuevos actos en que se “da” el recuerdo que para nosotros antes no existía se da también como manifestación del alma y sus propiedades. En la “alegría rebosante”, en el “dolor profundo” estoy yo en su ejecución misma de mi pasionalidad y de la posición que esta ocupa en el “yo”, sin que se haya “dado” en nuevos actos. No la percibo sino que la experimento.¹⁴⁵

Si aplicamos aquí el *a priori* a los sentimientos su correlación es “siempre un sentir algo”, y bajo este principio, Stein introduce una “fenomenología de la expresión” al sostener que todo sentimiento termina en una expresión ya que en esta el sentimiento se libera o se descarga. Las expresiones de las que hablo no son en sentido lingüístico, sino *expresiones corporales, faciales* principalmente las que expresan sentimientos o experiencias emotivas:

[...] El modo de ser interior de un hombre se expresa en su exterior, el cual – junto con los actos concretos de la vida del alma – constituye para nosotros la principal vía de acceso al modo de ser de otras personas. [...] El ser espiritual – anímico y la vida se expresan en el cuerpo, no hablan a través de él. [...] Quien es un agudo observador y está acostumbrado a la reflexión profunda, lo expresa en su mirada, y también su frente tiene una impronta similar.¹⁴⁶

Precisamente esta vendría siendo la parte novedosa y original de la propuesta de Edith Stein al campo de la fenomenología, la que relaciona los sentimientos o experiencias emotivas el fenómeno expresivo y aquellos, a su vez con los valores. Ante tal situación, dicho sea de paso, esto la acerca a la fenomenología de Max Scheler, en especial a esta conexión fenomenológica que se descubre entre los sentimientos y los valores, que por los cuales, llegamos a ser

¹⁴⁴ Cf. Stein, E. *El problema de la empatía*, p. 158.

¹⁴⁵ *Ibíd*, p. 61.

¹⁴⁶ Cf. Stein, Edith. *La estructura de la persona humana*, pp. 105 – 107.

‘personas’ y en el transcurso gradual si la persona humana, se dispone y lo permite, llegará a ser *persona espiritual*. Importante advertir que en la esfera de los valores y con ello el ámbito espiritual de la persona se descubre a partir del análisis de esta profundidad al que nos lleva la fenomenología de los sentimientos, la subjetividad, misma que muestra la apertura al carácter de la persona. Un buen ejemplo de la complejidad de los sentimientos pueden ser las que tenemos en la vida cotidiana, dado ciertas situaciones donde nuestro actuar nos abre a experimentar la dualidad existente en cada uno de nosotros, *v. gr.*, cuando realizamos una buena acción en lo que el “valor positivo” de la misma se encuentra frente a mí de algún modo, y como apunta bien Stein “para gozarme en ese acto debo primero saber de él, este saber es fundante para el gozo”.¹⁴⁷ Aunque también sin pasarlo por alto, se entiende es una “mala acción” en la que si bien, puedo sentir ‘culpabilidad’ o ‘gozo’ en ejecutarla, en cualquiera de las dos se encuentra un antivalor, el cual en vez de más grandes nos empequeñece como personas humanas. Además, “al contrario de sentir fundamentado allí, aunque totalmente inmerso en el valor sentido, penetra siempre en la existencia del yo y es experimentado como saliendo de él.”¹⁴⁸ Por lo tanto, el sentimiento es un acto consciente en el que el yo se instala de manera voluntaria, no al menos cuando el sentimiento brota desde el interior y se vivifica con una intensidad que nace desde el interior de la persona.

Poco a poco y de manera gradual, la persona humana avanza en el descubrimiento del reino de los valores de modo que ésta va ‘sabiendo’ sin que algunas veces sea del todo consciente de ello, que en la bondad o maldad de sus acciones, se va conquistando la esfera de la propia personalidad en donde el yo se descubre a sí mismo. Por ende, la filósofa alemana lo explica así:

A los actos sensitivos, en los que se descubren los estratos personales pertenecen también los sentimientos de amor y de odio, de gratitud, de venganza, de rencor, etc., sentimientos que tienen como objeto a otras personas.¹⁴⁹

Esto trae consigo que en ellos nos experimentamos como alguien que odia, ama, que agradece, que se avergüenza, que sienta envidia, rencor entre otros, y al hacerlo nos experimentamos en el fenómeno mismo de los ‘sentimientos’ y avanzamos en nuestro propio autoconocimiento. Bien lo decía Max Scheler, “antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el

¹⁴⁷ Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*, p. 160.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 161. Cabe aclarar que dentro del marco de los sentimientos de ‘amor y odio’, mi ‘yo’ si lo experimenta en lo que concierne hacia ‘sí mismo’, puedo sentir amor hacia mí mismo u odio según sea el caso; pero no me ‘vengo de mí mismo’, ni siento ‘rencor’ por mí mismo.

hombre un *ens amans*”,¹⁵⁰ porque el sujeto humano encuentra ante él un mundo que se le revela a través de los valores: un mundo de lo agradable y lo desagradable, de lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo sagrado y lo profano. Y estos valores también nos revelan algo del individuo humano mismo: una peculiar estructura del alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas.¹⁵¹ Del mismo modo, en el sentir axiológico se llega a saber de sí mismo, mediante la reflexión de los valores que buscamos o realizamos: “El valor de propia persona se constituye sólo a través de la reflexión [...] Es un valor el captar un valor y también es un valor el realizar un valor”.¹⁵² Este valor está unido al acto creativo del que habla Edith Stein:

[...] La experiencia interna nos ha permitido acceder a la naturaleza propia del alma: es nuestro interior en el sentido más propio, aquello en nosotros que se llena de dolor y alegría, que nos indigna por una injusticia y se entusiasma ante una acción noble, que se abre amorosa y confiadamente a otra alma o rechaza sus intentos de acercamiento; es aquello que no sólo capta y estima intelectualmente la belleza y el bien, la fidelidad y la santidad (y en general todos los “valores”), sino que los acoge en sí y “vive” de ellos, se enriquece y crece en amplitud y profundidad gracias a ellos.¹⁵³

En el sentir axiológico se da una alegría espontánea al crear que surge del impulso que tiende a la consecución del valor; valor que al vivirlo como fuerza creativa y potencia para poder crear. “Uno es el valor que realizo y otro es el valor de la realización”.¹⁵⁴ Stein distingue lo valioso en las cosas del valor que reside en las personas, porque hay sentimientos que tienen como objeto las cosas y otros, las personas. Como bien declaraba Max Scheler y Stein viene a confirmar, la reflexión de ambos: los valores personales proceden de la experiencia originaria donde directamente se da la aprehensión de las personas, en donde no amamos a una persona porque hace el bien, sino porque ella misma es valiosa *por sí misma* la amamos,¹⁵⁵ como vivencia – experiencia intersubjetiva. A partir de este punto medular ‘ubicamos’ al *amor genuino* del que nos habla Scheler donde por su parte, Stein ahonda de modo más delicado pero directo al complejo ‘mar interior’ del ser humano, cuando nos habla de la capacidad de amar que puede tener éste sin verlo confundido con la capacidad moral de los valores que se experimentan

¹⁵⁰ Cf. Scheler, M. *Ordo Amoris*, p. 45.

¹⁵¹ Cf. Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 98.

¹⁵² Plasencia, Medardo. *La empatía como comprensión de las personas espirituales en Edith Stein*, Cuaderno de Filosofía No. 23, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 58.

¹⁵³ Cf. Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 126.

¹⁵⁴ Plasencia, Medardo. *La empatía como comprensión de las personas espirituales en Edith Stein*, p. 58.

¹⁵⁵ No se “ama” un valor, sino siempre algo que es valioso. Cf. Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 195.

en el valor del hecho; es decir, entre el sentir y el sentir del valor de su realidad pues la realidad de un valor es ella misma un valor – y en su yo profundo subsisten realidades esenciales. Stein nos dice que la profundidad de un sentimiento de valor *determina* la profundidad de un sentir, por el cual se edifica en la aprehensión de ese valor, pero no tiene la misma profundidad. Un buen ejemplo de ello es cuando sentimos el dolor por la pérdida de una persona amada, este dolor no es tan profundo como el amor que sentimos hacia esta persona; pues la pérdida significa fin de la existencia misma; no obstante el valor personal perdura más allá de la existencia del amado, así el valor personal es también más elevado que el valor de su realidad y dicho sentir tiene raíces más profundas. En cambio, si la “pérdida de la persona” representa la eliminación de la persona empírica – en el caso de que “seamos engañados por alguien” –, entonces el dolor de la pérdida se compara con la pérdida del amor que sentíamos hacia esta persona y radica en la misma profundidad que la otra. La aprehensión del valor es ya un valor positivo, - nos expresa la autora –, el sentir el valor está sin duda en el volverse al valor, pero no como objeto, y debe primero hacerse objeto para poder llegar a ser un valor sentido. En ese sentir axiológico del sentir axiológico, esto es: alegría de mi alegría, tristeza de mi tristeza, amor de mi amor, etc., debo interiorizarme a mí mismo en doble sentido – como sujeto y objeto.¹⁵⁶

4.1 La *forma* en la persona espiritual acorde a Edith Stein en parangón con Max Scheler

Max Scheler y Edith Stein cuidadosa y atinadamente nos han ido mostrando que los sentimientos junto a los valores están estrechamente relacionados. El amor es un valor pero, a la vez, es un sentimiento. El saber no es un sentimiento ni tampoco un valor, empero el saber abarca el estado fenomenológico y ontológico de un “ente” humano; que éste puede realizar o experimentar a través de la participación del sujeto humano con el otro, sin que el “otro” sufra modificación alguna y lo ‘sabido’ pasa a ser parte del saber del otro y no por ello, se modifica o altera su forma.

Precisamente – como ya lo he señalado- es en la zona de los sentimientos donde éstos mismos no soy *yo*, son y forman ‘parte’ en mi vida pero no me solidarizo con ellos. En esta

¹⁵⁶ Cf. Stein, E. *El problema de la empatía*, p. 162.

zona tienen lugar las pasiones amorosas y, en general, la vida de los sentimientos, éstos son el mundo privado de la vida individual. Por eso, los movimientos del alma pueden ser reprimidos o liberados por otras fuerzas de nuestra persona que en ése momento ejercen control. Ahora bien, Scheler y Stein nos han mostrado que el espíritu es el centro de la persona, en donde el conjunto de *actos íntimos de que cada cual es su propio actor y protagonista*. Así, para Stein la “persona empírica” vendría siendo la realización de la persona espiritual por medio de un individuo psicofísico concreto, individuo que se encuentra sometido tanto a leyes causales de la naturaleza, como por ejemplo de una causalidad psíquica, así como también a las leyes del espíritu, es decir; la motivación, a través de las cuales encuentra su sentido: “Así una persona psicológicamente empírica puede ser una realización más o menos perfecta de la persona espiritual”.¹⁵⁷ La fenomenóloga asegura que, los estratos de la persona no pueden ‘desenvolverse’ o ‘deteriorarse’ sino sólo en el curso del desarrollo psíquico llegan o no al descubrimiento,¹⁵⁸ ya que estos estratos se hallan impresos de alguna manera en la personalidad de cada sujeto humano y es en el transcurso de la vida y, a través de las acciones, los sentimientos y en general de todo tipo de vivencias emotivas en donde podemos llegar o no a su descubrimiento y desarrollo.¹⁵⁹

En las obras de Edith Stein se apunta como el alma tiene un núcleo que le confiere identidad o individualidad a la persona y, por lo tanto, este núcleo pertenece a la subjetividad, a la profundidad que permanece oculta y que es el fundamento de la persona. La individualidad personal parece estar concentrado en el concepto steniano de alma, el cual nos remite a la noción del núcleo de la persona, y precisamente aquí por su profundidad y su diferenciación de la vida consciente, los sentimientos dan cuenta de ella y de la esfera axiológica en la que se manifiestan los sentimientos. Cabe decir, que al vivenciarse el yo a sí mismo, al trascender a la esfera de los valores, especialmente de los valores propios, va descubriendo rasgos de su personalidad y así, es como avanza en su propia constitución como individuo personal. Así dada una causalidad psicofísica y espiritual, ya que al percibirse uno a sí mismo se descubre también relación causal entre las vivencias, las capacidades integradas y las características de la persona como espíritu. En su obra *La estructura de la persona humana*, Stein define a la

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 174.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 173.

¹⁵⁹ Existen algunas excepciones en donde podía decirse que la “persona” no existe, como quien muere en su infancia o sufre una parálisis y se ve con ello imposibilitado en el descubrimiento de sus cualidades personales y en consecuencia, en el desarrollo de las mismas. *Cf.* Stein, E. *El problema de la empatía*, p. 174. *Vid supra*, Cap. I, 3.1 Scheler.

persona como un “ser libre y espiritual”, persona espiritual como “*despertar y apertura*” y la libertad como “*poder*”,¹⁶⁰ el sujeto humano – nos dice la autora – se muestra como un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y deshacerse y tras este desarrollo constante, si el individuo humano no encuentra ocasión para actualizar sus capacidades puede éste quedar atrofiado.¹⁶¹ Porque en el sentir intencional del espíritu *se siente lo de adentro y lo de afuera* como interioridad y trascendencia, es un entrar dentro de sí y un salir de sí mismo, de modo constante y activo la mayor parte del tiempo; expresamente para Stein *espíritu* significa sencillamente “apertura”. El espíritu es la dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que la persona sea persona y esto es lo que distingue de todos los seres de la naturaleza. “No sólo *soy*, y no sólo *vivo*, sino que sé de mi ser y de mi vida”.¹⁶²

Este ser y saber consciente que *soy* un yo, es el *saber esencial* (saber *culto*) del que nos habla Scheler y en el cual, Stein también afirma y confirma que la forma originaria del saber que pertenece al ser y a la vida espiritual no es un saber a posteriori, reflexivo en el que la vida se convierte en objeto del saber, sino todo lo contrario; este *saber* es como una luz por la que está atravesada la vida espiritual como tal. La vida espiritual es igualmente saber originario acerca de cosas distintas de sí misma, el *saber de sí mismo* es *apertura* hacia dentro, el saber de otras cosas es *apertura* hacia fuera.¹⁶³ Stein sostiene entonces que la persona humana *puede y debe formarse a sí misma*.¹⁶⁴ Pero, ¿Cómo se adquiere o cómo se da esta *formación* del espíritu humano? Max Scheler y Edith Stein piensan, que la médula de la *formación espiritual* radica en el “yo” y, en las *experiencias – acciones* que de éste provengan en tanto en sí mismo como *en y hacia* sus congéneres, así como a los demás seres vivos venidos de otra naturaleza.

El yo no es el *alma* ni tampoco el *espíritu* pero en la persona se encuentran ligados estrechamente, por el yo, nos dice Stein, entendemos:

Por yo, entendemos el ente cuyo ser es vida (no la vida en el sentido de la formación de materia, sino en cuanto desarrollo del yo en un ser que surge de sí mismo) y que, en este ser, es consciente de sí mismo (en la forma inferior de la sensibilidad confusa o en la esfera más alta de la conciencia despierta). El yo no es idéntico al alma y tampoco al cuerpo. Habita en el cuerpo y en el alma, se encuentra presente en cada punto en que siente algo presente y vivo; sin embargo,

¹⁶⁰ Cf. Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 94.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Cf. Stein, EPH 95.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ EPH 94.

tiene sede propia en un punto determinado del cuerpo y en cierto “lugar” del alma, y puesto que su cuerpo y su alma le pertenecen, se le confiere el nombre de *yo* al hombre entero.¹⁶⁵

El yo es un ser libre, y su libertad le dice: “yo puedo”. La mayoría de los seres humanos en nuestra calidad de yo despierto y espiritual, posamos nuestra mirada en un mundo de cosas, pero este mundo de cosas no se nos impone; las cosas me invitan a ir en pos de ellas, a contemplarlas, a penetrarlas, empero la diferencia que yo tengo sobre el animal que no sólo las contempla sino que si para él, es algo que le atrae o le excita, irá tras de ellas pues su instinto se lo pide y éste no se detendrá a pensar si lo hace o no. En cambio, la persona depende de esa libertad para pensar que *puede decidir* si hace uso o no de ella.¹⁶⁶ Así es como Stein asevera: “el hombre *puede y debe* formarse a sí mismo.”¹⁶⁷ Precisamente aquí nos topamos ya con el sentido de la espiritualidad personal y a ella se le añade necesariamente el “*poder*” como libertad y del poder se deriva la posibilidad del *deber*. *Poder y deber, querer actuar* están estrechamente relacionados entre sí. Partiendo de estos puntos tenemos que la vida espiritual brota siempre de la vida de los sentidos y no descansa sobre su propio fundamento, no obstante el yo tiene la posibilidad de fijarse en un *ser superior* y de dirigir libremente desde allí lo *inferior*. La persona humana tiene que aprender de las posibilidades con las que cuenta, para servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos que tiene para conocer y actuar en vista de ello, ejercitarlos, transformarlos en beneficio suyo y en consecuencia del mundo que lo rodea. De igual modo, ésta cuenta con:

[...] la posibilidad de suprimir movimientos sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más en la vida del espíritu. La vida espiritual es el campo más auténtico de la libertad: aquí el yo puede realmente engendrar una cosa partiendo de sí mismo.¹⁶⁸

El yo es capaz de conocer, experimenta las motivaciones que proceden del mundo de los objetos, las aprehende y les da seguimiento de su *libre voluntad*. La persona humana es necesariamente un yo volente y de su actividad espiritual voluntaria depende qué sea lo que él conoce, por ende el espíritu es *entendimiento y voluntad*. El formarse a sí mismo que propone Stein, es un proceso formalizante por el que el ‘yo volente’ informa que una nueva forma al sí

¹⁶⁵ Cf. Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno*, p. 389.

¹⁶⁶ Cf. Stein, EPH 95.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Cf. Stein, SFE. 387.

mismo de la persona, en una perspectiva de desarrollo. Por consiguiente, la localización del yo sólo es posible desde la vivencia,¹⁶⁹ además, el humano con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el ‘sí mismo’ que tengo que formar.¹⁷⁰ Evidentemente, para formarse a sí mismo, es indispensable tomar decisiones en cada momento, unas serán más importantes que otras, unas más profundas, otras más superficiales; pero todas ellas en un marco de formación y autoconfiguración personal. Stein asegura que:

[...] El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es “materia” para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el *sí mismo*, que puede y debe ser formalizado por el yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no sólo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, *me convierta*.¹⁷¹

Habrà que tomar especial atención en el tema de los hábitos, ya que ellos junto con los actos puntuales del yo, se van formando nuevas disposiciones, inclinaciones o tendencias nos conducen en su ejercicio y en la práctica nos conducirán a adquirir vicios o virtudes. Asimismo hay que sostener aún que detrás de este proceso de formalización de la persona espiritual, existe un importante *ethos* que reclama y exige la responsabilidad y el deber que tiene cada ser humano de hacer de sí mismo lo mejor posible. Este proceso de formalización lo conforma la dimensión ética, educativa y ontológica de la persona humana. Dentro de los fundamentos antropológicos y ontológicos de la postura steiniana del “yo volente” y la decisión humana se hallan soportados por la unidad e interrelación que constituye a la persona: cuerpo, alma y espíritu:

- El cuerpo como asiento de la vitalidad, sensibilidad y movimiento.
- El alma como soporte formalizante y teleológico de las facultades, potencias y actividades.
- El espíritu como impulso intencional de la formalización y desarrollo de la persona.¹⁷²

Por su parte, Max Scheler establece que una característica esencial y que por la cual, el ser humano forma una estructura inigualable a diferencia de los demás seres vivos es, la *apertura al*

¹⁶⁹ Cf. Stein, EPH 101.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 100.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 99. A diferencia de Stein, Max Scheler afirma que el amor es una relación directa con el centro individual de la persona, porque es a través de éste por quien ‘yo’ me convierta o no llegue a ser ‘*persona espiritual*’. Empero, ambos fenomenólogos coinciden en el concepto de ‘libertad’ para que el ser humano, tenga la libertad de ‘*Convertirse en lo que es*’. Vid supra, apartado 3, Cp. II.

¹⁷² Cf. Stein, SFE 386 – 392.

mundo.¹⁷³ Esta “*apertura al mundo*” rompe los lazos circundantes que atan al animal y la planta, y por esta apertura la persona humana va formando su ser espiritual porque; este “mundo” comprende aquello que puede ser objetivado y, consiguientemente, también el yo y el psiquismo. De modo que sólo puede ‘formarse un mundo’ o ‘tener mundo’ aquel ser que pueda tomar frente a estas estructuras la suficiente distancia para objetivarlas, es decir, un ser con una estructura supravital al modo del espíritu. La categoría de “objeto” no sólo se puede aplicar a las cosas y objetos exteriores, sino también el mismo sujeto humano puede objetivarse en sus esferas vitales y, esta capacidad de objetivación se funda en la autoconciencia, en el “*recogimiento en sí mismo*”;¹⁷⁴ por ello la persona humana se siente dueña de sí misma, puede convertirse en dueña y señora de su propia impulsividad. Indudablemente sólo por esto puede modelar libremente su vida, como ya lo hemos tratado anteriormente, el individuo humano cuanto persona que ‘es’, es el único ser vivo que puede ascender a estratos que le sobrepasan a *sí mismo* y, en su caso, él mismo puede objetivarse y ser objeto de su propio conocimiento.¹⁷⁵

Así es como Scheler, indica que esta autoconciencia es el grado más alto que alcanza la evolución de la conciencia a lo largo del mundo de la vida, si tomamos esa evolución que nos *forma* en un todo, pero esto se da de y en forma gradual, jamás de golpe, es irse construyéndose sobre sí mismo; y esta persona humana atraviesa por grados cada vez más altos y cruza dimensiones nuevas, no vistas ni experimentadas anteriormente hasta que éste pueda comprenderse y poseerse *íntegramente* en la persona física y espiritual que ‘es’.¹⁷⁶ El fenomenólogo alemán al igual que Stein convergen sobre la importancia fundamental que hace que la persona se “descubra” y se forme a sí misma por medio y gracias a la unidad psico – física que posee todo ser humano:

[...] El ser humano ente espiritual se “descubre”, pues; en el desarrollo temporal real del ser humano unidad de vida psicofísica. Análogamente nos limitamos a inscribir también los distintos estados de nuestro propio “yo” dentro de una visión total de nosotros mismos predominante en cada caso. [...] También aquí precede la *aprehensión de la “forma” de la persona* a la *aprehensión del contenido* que es fundamento de la “forma”. Y esta “forma” se *torna cada vez más individual*, más única en su género, cuanto más avanza el proceso del conocimiento.¹⁷⁷

¹⁷³ Vid supra, cap. I, apartado 3.1. *Propiedades esenciales del espíritu de la persona*.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ Cf. Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 64.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 60.

¹⁷⁷ Cf. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 159.

La libertad es el constitutivo, el eje primario que toda persona espiritual necesita para ‘descubrirse’ en su individualidad y trascendencia humana, para que se descubra y forme su puesto singular dentro y fuera del cosmos; dado que para ser ‘*persona espiritual*’ requerimos el haber hallado nuestra individualidad y, para conseguir esto se exige de tener libertad:

[...] Cuantos más seres humanos conocemos en quienes el principio espiritual actúa libre e independiente de las necesidades vitales e impulsos, es decir, adquiere aquel carácter de “desbordamiento” por encima de la “vida” y de sus “apremios” que constituye el destacado carácter del “genio”, tanto más individual y única en su género es la imagen del hombre. Luego, tenemos que concluir de este caso límite que la persona espiritual *qua* persona *espiritual* es en *todo* hombre igualmente individual en sí, y que sólo en su mayor encubrimiento por el modo de expresarse sin libertad, como *en nuestra* falta de interés, en nuestra falta de amor por ella, estriba el que se nos presenten menos individuales, es decir, como mero ejemplo de un universal. Es decir: con el progreso del conocimiento desde la capa del alma sujeta a las leyes de asociación hasta la capa vital y desde la capa psicovital hasta el ser – persona espiritual, crece – dando un salto en ambos lugares del tránsito de capa a capa – la impresión de lo individual hasta la plena individualidad.¹⁷⁸

Ahora bien, ¿cómo doy cuenta de mi ser persona espiritual libre en este mundo? La respuesta ofrecida por Scheler y Stein radica en los actos, en el ‘actuar’ de la persona, en las decisiones y por supuesto, en la libertad que tengo para poder tomar esas decisiones. Edith Stein por su lado, ratifica que la dimensión espiritual de las personas humanas posee un rango amplio de acción e impacto, porque comprende desde lo corporal hasta lo trascendente y dado esto; la espiritualidad humana tiene características propias tanto de *forma* como de vida, ya que el sujeto espiritual puede incorporar lo inferior y lo superior como parte de sí mismo, cabe decir; no es ni ángel ni animal, sino persona. Sólo ésta puede poner límites en su espíritu y una de las características esenciales que da estos confines es la libertad:

La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida de los sentidos y no descansa sobre su propio fundamento, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en un *ser superior* y de dirigir libremente desde *allí lo inferior*. [...] El fundamento sobre el cual se elevan la vida espiritual y la actualidad libre y en el que ellas permanecen comprometidas se les da como *materia*; y ellas aclaran, forman y utilizan este fundamento. La vida física y sensible del hombre está formada de una manera personal y se convierte en una parte de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un *fondo oscuro*. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formararlo de una manera más personal durante toda la vida.¹⁷⁹

Stein ya nos habla diáfano que el humano *interior* es un humano libre y la interioridad va de la mano de la libertad. Así es como la libertad de la persona humana es algo específico de

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 159.

¹⁷⁹ *Cf.* Stein, SFE 387, 388.

la libertad y desempeña una función fundamental en la formación del individuo humano. Negar la libertad es negar la libertad de ser, y ser persona en constante mejoramiento, que únicamente a través del ejercicio de esta libertad se obtiene el sentido del vivir, lo que *decide* el ‘destino de cada persona’. El yo es quien se decide libremente a conquistar esta aventura diaria de vivir, la cual requiere de una capacidad de autoformación y autorrealización como proceso educativo de la voluntad, de mi voluntad que depende en conexión directa con el alma, la autora lo describe así:

[...] El yo tiene su lugar propio en el alma, pero puede estar también *en* otros lugares, y dependerá de su libertad estar aquí o allí. El lugar en el que esté es relevante para la configuración del alma. Quien vive predominante o exclusivamente en la superficie, *no* puede acceder a los niveles más profundos. Éstos existen, pero no están actualizados, o al menos no lo están del modo en que podrían y deberían estarlo. En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra. No puede recibir de modo adecuado lo que penetra en ella desde fuera: hay cosas que sólo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que sólo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta. En tanto descienda a los niveles más hondos, esa persona superficial tampoco estará en situación de enfrentarse con lo que se desarrolla en ellos y no aflora en actos concretos. Ahora bien, la libertad puede “buscarse a sí misma”, descender a sus propias profundidades, desde ellas captarse a sí misma como un todo y tomar posesión de sí. Por ello, cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona.¹⁸⁰

Cada ser humano sano de sus facultades mentales y en cierto grado, físicas, es autor responsable de su propio destino y, aunque en estos tiempos impera el escepticismo, la superficialidad, la materialidad, la tecnología, el vacío interno; es indudable que la vida espiritual es el campo propio de la libertad, pues la persona es aquí *donde* realmente puede generar acciones y productos a partir de sí mismo, como algo genuino. Por ello, cuando se vive cualquier actividad humana a partir del espíritu; los rangos de la libertad pueden concentrarse y ejercerse en cada una de ella, sea cual sea su naturaleza. A este respecto, Edith Stein considera que las acciones libres y las decisiones son poseedoras de estas mismas características:

Lo que llamamos *acciones libres*: una decisión, la realización voluntaria de una acción, la aceptación querida de un pensamiento, una petición, una oración, un consentimiento, una promesa, una orden, una sumisión; todo esto constituyen acciones del yo, múltiples en su sentido y en su estructura interior, pero todas con uniformidad; en efecto, por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y *engendra*, en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia.¹⁸¹

¹⁸⁰ Cf. Stein. EPH 103 – 104.

¹⁸¹ Cf. Stein. SFE 387.

Las puertas de acceso que nos conducen al mundo interior – como ya hemos observado – son: la libertad, la voluntad y por ende; las acciones libres *formarán* en nosotros la experiencia que tanto por medio de éstas como gracias a ellas se *forma* la persona espiritual. No obstante, hay que aclarar como ya hemos visto en notas anteriores, que no se trata de cualquier experiencia – y en su caso – de cualquier tipo de acción, no si no se trata de acciones y experiencias específicas como:

- a) La experiencia que tenemos de nosotros mismos, desde nuestra infancia hasta nuestra madurez. El descubrimiento del sí mismo lo veremos expresado a través de nuestras vivencias; las cuales han sido motivadas y conducidas por nuestras emociones y sentimientos, y éstas, han hecho que descubramos valores. A la vez los valores forman y dan sentido al significado de nuestras decisiones y actos realizados, vivir el presente abre la oportunidad de conocernos a nosotros mismos, a construir nuestro camino de formación espiritual, a descubrir las características auténticamente humanas que requieren de comunicarse y de compartirse con los demás seres humanos y no humanos.¹⁸²
- b) La experiencia cotidiana que tenemos a través del trato con los otros. Esta experiencia nos brinda la oportunidad de incursionar en la interioridad de los otros, quizá con algunos de un modo más profundo como en el caso de otros de manera más superficial; pero en este interactuar empáticamente y simpáticamente, continuo descubriéndome a mí mismo en mi interioridad y sobre la interioridad del otro. Mi yo lleva a la práctica sus valores como al mismo tiempo el otro pone en práctica los suyos conmigo. Establecer vivencias de contacto del yo en el otro, devela aquellas intencionalidades centradas en valores o antivalores, deseos, que dan sentido – o en el caso del antivalor – frustraciones y estancamiento de nuestra existencia.¹⁸³
- c) Por nuestro interés hacia la lectura y el estudio. Si bien esta comprobado que el gusto y la inclinación por la lectura sana y productiva, hacen del ser humano, entes pensantes con un nivel de conciencia probablemente elevado; cabe aseverar, que tanto las lecturas

¹⁸² Un narcotraficante, un secuestrador, un pedófilo, etc., difícilmente será que se formen en sí mismos como ‘personas espirituales’. El que éstos entes tengan libertad para actuar positiva o negativamente hace – como dice Stein y Scheler – ‘trascender’ o ‘estancarse’ en sí mismos, ir a lo profundo de sí mismos o quedarse en la superficialidad es culpa del sujeto humano, de nadie más. Cf. Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 144. Cf. Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*; pp. 214 – 217 y p. 157.

¹⁸³ Cf. Stein, E. *Ser finito y ser eterno*, p. 394. Cf. Scheler, M. *El saber y la cultura, Esencia y formas de la simpatía, Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

como los estudios filosóficos reflejan de uno u otro modo la estructura anímica y espiritual de la persona, esto puede sin duda facilitar el acceso a este núcleo.

- d) En nuestra experiencia de lo divino. La interioridad se encuentra íntimamente unida con la posibilidad que tenemos la mayoría de las personas humanas de trascender, descubrir y experimentar al Ser Infinito. Por ello, si se es libre el centro de esta libertad abre el camino hacia el encuentro con la trascendencia, y ésta posibilita el vínculo con Él como experiencia mística de amor.¹⁸⁴

Así pues, para concluir – aunque de modo parcial – cómo se forma la persona espiritual en Max Scheler, habrá que confirmar de nuevo cuenta que para el filósofo alemán el amor, el saber, la libertad; demostrarán que la persona es respecto a sus actos una *forma* que sirve para dar solidez a tales actos y, esto sirve como forma unificante de los mismos. Tal forma transtemporal se manifiesta de modo empírico y ésta se actualiza fenoménicamente a través de los actos. Por eso, al ser su manifestación propia, no tendría ningún sentido buscar una persona como punto de partida oscuro y vacío de tales actos; éstos son la persona misma. Ahora bien, esa forma no se agota de ningún modo al respecto de una manifestación empírica determinada, ni en la suma total de ellas; no se agota por tratarse de una forma abierta a otras persona, al mundo, a un Ser Supremo, y sus realizaciones son siempre inferiores a sus posibilidades esenciales. La persona se va transformando nos afirma con frecuencia Scheler – al igual que Stein – a medida que se actualiza en sus actos, pero tal transformación no se ciñe en una simple variación en el espacio y el tiempo, sino más bien en un crecimiento orgánico, en un enriquecimiento integral que realiza su ser en cada obrar:

El que ama no sólo realiza un valor positivo de actos en sí mismo, sino que *ceteris paribus*, también realiza ese valor de actos en su prójimo. Incluso el amor recíproco sería depositario, *como* amor, del valor de los actos positivos del amor. Ahora bien: el que omite un acto de amor idealmente debido, y que corresponde a la *dignidad* de ser amada que la persona tiene, contrae no sólo la autorresponsabilidad por la omisión de su acto, sino también la *corresponsabilidad* del valor negativo que reside en el no ser del valor positivo propio del amor recíproco. A esto se añade aún otra cosa: una proposición, destacada ya igualmente y que confiere al principio de solidaridad la íntegra plenitud de *extensión*. No hay ningún acto cuya ejecución no *transforme* también el contenido *de ser* de la persona misma, ni ningún valor de actos que aumente o disminuya, eleve o rebaje o determine, positiva o negativamente su valor de persona, puesto que la persona espiritual, como centro concreto de actos en toda ejecución de los actos suyos, no se comporta respecto a ellos como una sustancia invariable con respecto a sus propiedades o actividades variables, ni como un todo respecto a la suma de sus partes, sino como algo concreto

¹⁸⁴ Cf. Stein, E. *Ibidem*. Cf. Scheler, M. *Ordo amoris*; p. 38, *Esencia y formas de la simpatía*; p. 160, *El saber y la cultura*; p. 109.

respecto a lo abstracto y puesto que la persona completa es y vive en *cada uno* de sus actos son agotarse por eso en uno ni tampoco en la suma de ellos.¹⁸⁵

Dentro de este marco acción, amor, libertad, habrá que cavilar ¿Por qué cada acto “transforma” el ser de la persona? Si los actos son transformadores, ¿Todos los actos “transforman” espiritualmente a la persona? Comenzaré a decir que según lo investigado, Scheler dice que; los actos ‘transforman’ a la persona no porque cause un incremento valioso de ese ser, sino porque en él o en ella, se vive intuitivamente el ser valioso de esa persona, que lejos de ser causado por la acción, ésta se manifiesta en la vivencia del acto, como contenido valioso que fundamenta el contenido de la misma acción. Tampoco se trata pues, de una transformación real, efectiva, de la persona por sus actos, sino de una variación en la experiencia vivida de la persona, que se manifiesta en cada vivencia de actos, y que dada su libertad; pueden variar estos actos realizados por la persona por los cuales, ‘yo’ me ‘moldeo’ según la variación junto con la duración de los mismos. En estos actos me “transformo” en un ser espiritual o no, por los actos invariables que se dan en mí y para mí, como los que yo le doy al ‘otro’ ajeno a mí.

Habrà ahora que dar, ése salto a la profundidad de nuestras acciones que dependiendo nuestra disposición de ánimo y del ‘modelo’ que hemos tenido desde nuestra infancia del lado del saber esencial; a cara con mi persona individual en relación con la persona total dan como resultado, una unidad efectiva – sea positiva o negativa – de formación no sólo de persona humana meramente terrenal, sino de una persona humana que trasciende lo meramente humano, es decir; la *formación* de un persona genuinamente espiritual viviendo en el cosmos y más allá del cosmos.

¹⁸⁵ Cf. Scheler, M. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, p. 349.

III. Exposición fenomenológica de la trascendencia del amor y el saber sobre la formación de la persona espiritual y su destino en el cosmos acorde a Max Scheler

“*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”.

Max Scheler¹⁸⁶

Ahora damos cuenta de que para definir la esencia del ente humano, el cual, es problema fundamental de la antropología filosófica, así, será necesario avanzar hacia el llano ontológico pero dando los pasos dentro del sendero fenomenológico del ser humano que nos diga cómo debe ser. Existe aquí una cuestión de valores que distingue esta investigación del punto de vista de las ciencias naturales. Es cómo el sujeto humano tiene que ser comprendido en función de los valores por los cuales; se vuelve y es *persona* hallando así, los fines de su actividad. Por esta relación esencial entre el humano y los valores se explica que los más importantes descubrimientos en aquella disciplina provengan del campo de ética. Prescindiendo por el momento de averiguar cuál sea el valor o conjunto de valores que deban ser preferidos por el individuo humano como normas de conducta, modos de ser (problemas concernientes a la ética), subsiste el hecho general de que la vida humana se rige por su *disposición de ánimo*, o dicho de otro modo, por el orden de amor que existe en su corazón: *ordo amoris*.

En este último capítulo, se examinará el fenómeno de la disposición del ánimo siendo ésta, el origen de toda acción humana y por medio de la cual, *tendemos* hacia los valores sobre todo al más alto de todos, el amor. Asimismo se comprenderá cómo el *ethos*, la disposición de ánimo y el *ordo amoris* vistos desde la perspectiva scheleriana, son las formas por las cuales se comporta el ser humano llevándolos a un símil entre ellos. Consecutivo a esto, se expondrá cómo este *ordo amoris* o disposición de ánimo se reflejará en las acciones morales, poniéndose a prueba el humano a sí mismo en la resistencia y fuerza que posee como *virtus*. Ulteriormente, se cavilará el fenómeno del seguimiento extrayendo sus raíces influyentes y formativas, efectuadas a través del “saber esencial” en función con la *Bildung*; en el ámbito moral – espiritual del ente

¹⁸⁶ Scheler, Max. *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1996, p. 27.

humano. Unido a este, se hará la disertación sobre el aspecto individual y social que concierne a todo sujeto humano, pues en la educación y en el seguimiento donde se autoforma y se desarrolla una plena individualidad; soportada por una buena consistencia axiológica que repercutirá en el ámbito social. Posterior a esto, se habrá de reflexionar cómo es, que la variabilidad en el ser humano es determinante para modificar o conservar el *ordo amoris* actuante en la conducta humana. Para el final, meditaré agudamente al lado de Scheler sobre la decadencia axiológica, que se padece en el orbe actualmente, proyectada en el comportamiento. Así. Se dilucidará cómo la tecnociencia influye y prolifera en la mayoría de los ámbitos humanos y naturales, siendo ésta *una* de las causas del alejamiento del humano hacia los valores. Por lo tanto, la importancia que guarda el *ordo amoris* con los valores darán cuenta positiva o negativa en el proceso de formación de *persona espiritual* en el cosmos.

1. El fenómeno de la disposición de ánimo en las acciones humanas

En el ser humano la acción es un modo de comportarnos que consiste en la realización intencionada de una realidad objetiva o estados de cosas que está más allá de nosotros. Por la acción nos entrometemos en el mundo que nos rodea y, esto hace que lo modifiquemos introduciendo en él realidades nuevas, al tiempo en que nosotros también nosotros nos modificamos. De esta forma, este ‘nosotros nos modificamos’ hace referencia a la moral, porque indudablemente nos modificamos cuando adquirimos una virtud o un vicio. Alcanzar una virtud es, a saber, *autotrascenderse*. Porque la trascendencia no sólo se dirige hacia el conocimiento, también cabe hablar de una trascendencia de la voluntad en la posesión de un valor, puesto que los valores espirituales son los guías en el proceso de formación, transformación y trascendencia en la persona espiritual – humana.

Hallamos un modo diáfano de ver la trascendencia de la acción en su carácter intencional.¹⁸⁷ Sin duda alguna el querer es intencional, pues todo querer es un “querer algo”, de aquí nos viene

¹⁸⁷ Vid supra, explicación de *agere* capítulo II, 3.1; cita al pie.

el carácter centrífugo de todo deseo, y por ende, de todo querer. La intencionalidad forma parte del yo, y el yo es lo que nos denomina como personas libres y espirituales, en cuya vida se encuentran los actos intencionales. Lo que entendemos con el término intencional es una relación consciente y significativa con el objeto, ya que, si no hay conciencia del objeto no puede haber intencionalidad; dicho lo cual, la intencionalidad es por demás decirlo característica exclusiva de la persona, del ser espiritual.

Empero, para Max Scheler – como también hace destacar en Kant –, existe una distinción rigurosa entre la simple “intención” y dicho “propósito” de la *disposición de ánimo*; así el autor alemán lo refiere:

Es un hecho fenoménico que podemos persistir en la misma disposición de ánimo frente a una y la misma cosa, mientras que nuestras intenciones respecto a esa cosa quedan sometidas a un cambio, así como, por otra parte, en la misma intención puede haber propósitos muy diversos. La disposición de ánimo, pues, tiene un grado más *profundidad* que la intención.¹⁸⁸

Con otras palabras podemos decir entonces que, la *disposición de ánimo* es el origen de la acción, el origen de toda intención y propósito. La disposición de ánimo se basa sobre una dirección cuyos contenidos son axiológicos; es ésta, una tendencia hacia los valores y, es la actitud que tomamos frente a determinados valores, lo que motiva a quererlos o no, y ello confiere cualidad moral a la acción. En Scheler dentro del contexto de acción, el concepto de disposición de ánimo tiene una marcada índole moral, pues, precisamente la moralidad de la disposición de ánimo es lo que define de modo más global y profundo; porque apunta a la estructura estimativa en que ella consiste esencialmente en cuanto adecuada e inadecuada:

[...] En este sentido es disposición de ánimo un hecho absolutamente experimentable y un hecho además, que es más que un simple “modo” y “forma” de la *tendencia*, por cuanto es dada en él *claramente una dirección en el sentido, de determinados valores positivos o negativos*, dentro de cuyos límites tan sólo es posible que acaezca luego la formación de la intención. [...] la “*disposición de ánimo*”, y no la intención, es el depositario “*primitivo*” de lo bueno y lo malo, cuanto es errónea al tener la “disposición de ánimo” primero por algo “inexperimentable” y luego por simple “forma” de la posición de una intención.¹⁸⁹

Por lo tanto es ella, la disposición de ánimo la que define del modo más radical a la persona, cabe identificarla en este sentido con el *ordo amoris*. Desde este punto, Scheler identifica la

¹⁸⁸ E 158.

¹⁸⁹ Opus cit., 159. Las cursivas y negritas son mías.

disposición de ánimo con la dirección fundamental hacia los valores, pues ésta, constituye – junto al amor – la base de nuestro amar y odiar, de nuestro preferir y postergar las cuales tienen su sede, según el filósofo, en el libre centro racional e intelectual en la persona misma.¹⁹⁰ Cada parte que va conformando al ser humano es muy significativa en tanto son, disposiciones interiores, la intención fundamental y ahora la disposición de ánimo, y todas ellas tienen su sede en la persona, que a la vez no es posible llegar a ella sin lo que le hace configurarse como tal: su libertad.

En el capítulo anterior ya hemos tratado sobre la importancia de la libertad sobre la acción y su influencia en la persona, posteriormente seguiremos hablando de la trascendencia de dicho concepto en cuestión pero por el momento; continuemos con la disposición de ánimo.

Dentro del proceso de desenvolvimiento de la persona humana para ser espiritual, se requiere de un elemento sumamente importante este es: el querer. El querer es justamente la disposición de ánimo, y éste a su vez, es contenido de la acción; la cual, cuenta con cinco niveles de donde el ser humano toma para ser propiamente persona: la disposición de ánimo, la intención, deliberación, el propósito y la decisión. Así pues, sobre la disposición de ánimo se forman los niveles, donde ella misma es la base de la acción y una tendencia con clara dirección al sólo valor, y ésta es vivida plenamente pero, sin conciencia específica última que determina nuestro entero universo práctico. El querer contenido de una acción es concebido por Scheler como un proceso gradual de vivencias “que a partir de la disposición de ánimo – agrega como inciso en el elenco que refiere en su texto – llevan a través de la intención, reflexión y propósito hasta la decisión”; la disposición de ánimo es el hontanar del querer, el alma de toda intención y propósito.¹⁹¹ Tal parece que es definitiva, la dirección amorosa *fundamental* en la persona lo que, denomina y traza a la “*disposición de ánimo*”.

Ahora bien, la disposición no sólo engloba el querer, sino también todo conocer ético de valores, en donde caben el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir. Ésta por lo tanto, no es a la vez sentimiento y tendencia, sino es lo anterior y la fuente de esas dos clases de vivencias; por eso, Scheler insiste en que no tiene ningún sentido decir que el amor o querer puro deben regirse por lo preferido y elegido; esto es al revés:

¹⁹⁰ Cf. OA 128ss, ES 178, 193ss.

¹⁹¹ Cf. E 169. Revisando y estudiando los textos de Max Scheler, nos es posible hallar que aunque no lo mencione explícitamente, desde muy temprano vio la “disposición de ánimo” como un concepto primordial de ética.

“Preferir” no es elegir, no es en general ningún acto de tendencia, sino un acto de conocimiento emocional. [...] El elegir no se refiere siempre exclusivamente a la voluntad de hacer, nunca a objetos en cuanto tales. El preferir supone siempre la existencia de dos valores, A y B, entre los cuales se produce una preferencia. No así el amor y el odio. El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto, [...], todo preferir está “fundado” en el amor en cuanto únicamente en el amor relampaguea el más alto, que entonces puede ser preferido.¹⁹²

De modo que simplificando la idea de Scheler podemos entenderla así: el elegir se rige por el preferir, y el preferir por la dirección del amor. Según el filósofo alemán, percibimos los valores en los actos peculiares del sentir, al tiempo al percibir con evidencia los valores necesariamente tendemos a ellos, dicho lo cual ha de concluirse que, precisamente en la disposición de ánimo es donde *llegan a coincidencia* la conciencia apriórica de valor y el núcleo de todo querer en su último contenido estimativo,¹⁹³ al mismo tiempo que, nuestro entero universo práctico se encuentra también condicionado por la disposición de ánimo, y con él, en el fondo también toda posible situación. Y así, toda volición se comprende y fundamenta por los valores que la guían;¹⁹⁴ puesto que, lo específico en el ente humano es la libertad de voluntad. Se entiende que querer es, *v. gr.*; también el querer con el otro, el respetar,¹⁹⁵ tolerar, admitir; porque obrar libre es también: conocer, reflexionar (al ente, los valores, a las exigencias humanas), representar, imaginar, realizar, usar algo, interrumpir, desplazar, abandonar o suspender la realización de algo, esforzarse, contradecirse, confiar, influir en los estados del ánimo, en las actitudes interiores, en los movimientos sentimentales e impulsos; influir sobre nuestro propio cuerpo, en sus órganos y en sus miembros, en fin, influir sobre nuestro entorno próximo o lejano... Querer y obrar conforme a ese querer del ser humano constituye algo en los actos temporales humanos, de los cuales dependen los valores éticos. Ellos – los valores éticos – forman y conforman la historia ética en la vida del individuo humano, sin los valores éticos no cabe biografía humana alguna, y esto equivaldría a decir que, sin libertad no hay historia personal, sin libertad no cabe la novedad que entraña a la propia persona.

¹⁹² ES 200.

¹⁹³ E 162.

¹⁹⁴ Aquí es donde se halla la raíz de lo que veremos con mayor detenimiento en el siguiente apartado, a saber, que los modelos de personas valiosas nos atraen antes de que los elijamos, aprióricamente. *Cfr.* SC 66 – 70.

¹⁹⁵ El amor como valor más alto, NECESITA como primera ‘mano’ del *respeto* para obrar y desenvolverse en el proceso de formación de persona espiritual en el ser humano. Se detallará sobre este valor más adelante.

1.1 La disposición de ánimo como *ordo amoris* en la persona espiritual

Por lo visto hasta ahora podemos afirmar que la disposición de ánimo brota de la acción, y las acciones hacen a los seres humanos, personas, porque sin sospecha alguna somos lo que hacemos, somos nuestra propia historia, nuestra biografía. Precisamente parte de aquí, la importancia de nuestras decisiones y proyectos, de nuestra libertad y sí queremos ser una determinada persona, tendremos que ahondar en nuestras disposiciones de ánimo; empero, ¿será posible para la persona humana conocer su disposición de ánimo más íntima? Y si fuese así, ¿Cuál sería el modo en que podríamos acceder a ella? Conforme a Scheler la disposición de ánimo es un hecho que puede experimentarse: “la disposición de ánimo es también un ‘objeto de experiencia, si bien de una experiencia *muy de otro* tipo que la inductiva”.¹⁹⁶ Entonces ahora, cabe preguntarnos ¿sabemos de qué tipo de experiencia estamos hablando? Para el fenomenólogo se trata de una experiencia directa, sin mediación alguna, es decir; esta experiencia es fenomenológica. Si bien, tal experiencia no sólo es de carácter epistemológico, ya que ésta, también abarca toda la vida afectiva y volitiva, dando relieve así a la unidad de lo que es la persona humana – espiritual en toda su integridad. Se accede a esta experiencia desde sus diversos niveles que son: la intención, el propósito, la decisión y la acción;¹⁹⁷ - y como ya se ha afirmado -, la acción revela el núcleo de nuestro yo, nuestra más recóndita intimidad personal, en donde nuestras acciones manifiestan la remisión de nuestra disposición de ánimo y, la materia de valor de aquella penetra en todos los niveles de la acción.

Una manifestación claramente empírica es el carácter, el cual nos conduce en dirección hacia el valor, es decir; la disposición de ánimo, *ordo amoris* o *ethos*, como lo denomina Scheler porque, (éste) o ése juegan un papel importantísimo dentro de la ética fenomenológica, pues una disposición de ánimo hace predecible la acción humana sin eliminar la libertad, es más, el carácter del yo volente posibilita la autodeterminación y hace posible la efectividad de los motivos que incluso, sobrepasan a la voluntad:

[...] No sólo entra la materia de esa disposición de ánimo en intenciones, propósitos y acciones, sino que también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empero también la tendencia en su

¹⁹⁶ E 159.

¹⁹⁷ Opus cit; 160.

vida fantástica, hasta dentro de los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer incluso exteriormente, en los casos en que voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los *fenómenos de expresión*, en la risa, los gestos, etc...¹⁹⁸

Al igual que Scheler la fenomenóloga Edith Stein piensa que las disposiciones anímicas nos hablan de la persona, y en el cuerpo es donde hallan su expresa manifestación, nos dice:

[...] Los movimientos del ánimo y de la voluntad poseen una fuerza formalizadora especialmente intensa, capaz de expresarse en rasgos duraderos. La impronta que comunican al cuerpo, y especialmente al rostro, está en directa correspondencia con la “impronta” del alma, con el “carácter”, ya que los movimientos puntuales y su frecuente repetición tienen sus raíces en las *disposiciones anímicas*, las cuales a su vez experimentan su formalización en hábitos a través de esos mismos movimientos puntuales.¹⁹⁹

Así es como Scheler sostiene que de una forma u otra, la disposición de ánimo se aprehende en las acciones libres de las personas; pues éstas, nos remiten a ella, en la medida en que son una expresión o manifestación de aquella. De este modo, visto desde la perspectiva de la disposición de ánimo, se puede decir que es “allí” el lugar donde se *verifican* los actos libres, dicho lo cual, desde las acciones libres, desde nuestra autonomía y poder de decisión nos es posible llegar a la disposición de ánimo. Es la acción, desde esta lectura scheleriana, la que nos permite descubrir la esencia de la persona humana, la médula de lo que somos nosotros; nos revela pues, lo nuclear de nuestro yo. Tal parece – como afirmábamos más arriba-, la observación de las acciones de un sujeto humano – espiritual puede ser el punto de partida para acceder a la disposición de ánimo, a su disposición de ánimo. Asimismo, el conocimiento de la disposición de ánimo – sea como lo hemos caracterizado en las líneas anteriores -, no significa que se dé siempre sin margen de error, lo que revelan las acciones humanas Max Scheler lo denomina como *verificación* que no es otra cosa que el puente existente entre la disposición de ánimo y la realización de la acción, es decir; una acción o las acciones que tengamos confirman la disposición de ánimo de una vivencia, el filósofo alemán lo esclarece así:

La “verificación” de la disposición de ánimo en la acción es una categoría de especie *completamente propia* que descansa en las conexiones antes expresadas. Y puesto que la “verificación” no puede sustituir en modo alguno a la *evidencia* de la disposición de ánimo, existente antes de la acción – como erróneamente supone el pragmatismo -, la significación que le compete a la verificación no es la de indicar *forzosamente* la disposición de ánimo (en la cual consiste el valor de la acción como simple – “valor por sí mismo”), sino la de aclarar la

¹⁹⁸ E 162.

¹⁹⁹ Cf. Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 107. Las cursivas son mías.

inautenticidad de esa disposición de ánimo, y la no constancia fáctica de la supuesta evidencia de disposición de ánimo, caso de faltar aquella verificación, habiendo sin embargo, una supuesta disposición de ánimo que le corresponda.²⁰⁰

Se entiende pues, que la acción confirma la disposición de ánimo en una vivencia, una vivencia de cumplimiento de índole práctica, empero cabe preguntarnos, ¿de verdad nuestras obras revelan lo que realmente somos? Es más, a modo intenso, ¿revelan lo que nuestro corazón siente? Scheler afirma que sí es posible, porque nuestras acciones pueden verificar nuestras disposiciones de ánimo, pero no dar una evidencia de ellas, puede comprenderse de esta forma, a saber: la voluntad y la acción, si bien pueden actuar como signos de la disposición de ánimo, no obstante, ellas representan depositarios de independientes de valores morales.

Ahora bien, estas disposiciones de ánimo no hallan su manifestación en la persona humana como algo mecánico en la que el sujeto no tenga ningún poder sobre ellas, porque al menos en algunos casos, aunque no tengamos la “idea” diáfana de lo que queremos, existe un ‘ya’ una tendencia o dirección de lo que nos gustaría tener o llevar a cabo, el mismo valor nos conduce a ello, sea éste adecuado o inadecuado, es decir; el núcleo de la vida moral de las personas sería – o seríamos todos – ante los demás, perfectamente transparentes, legibles serían nuestras acciones; *v. gr.*, a veces tenemos una “idea” clara del ambiente que queremos crear en una habitación antes de que incluso hayamos elegido los muebles o artículos decorativos, mejor aún; en otras ocasiones también tenemos en nuestra mente cómo quisiéramos que fuera una reunión o una relación con “x” persona, sin que sepamos cómo se dará ésta o cómo será tal persona. Sin embargo, como ya mencionábamos, las acciones pueden verse en algunos momentos también “distorsionadas” dependiendo de nuestra evolución espiritual que tenga la persona, lo que quiero decir es que, las acciones pueden “velar” u “ocultar” la disposición de ánimo; de hecho, las personas – con mayor o menor éxito – suelen utilizar sus acciones a fin de esconder su auténtica y genuina disposición de ánimo, “*buenas intenciones* insertas en una mala disposición de ánimo producen tan sólo pura apariencia”,²⁰¹ sea el caso, por ejemplo, del marido o la mujer infiel que colmen a su pareja de regalos, atenciones con el fin de ocultar su infidelidad. No siempre son legibles nuestras acciones...

²⁰⁰ E 167.

²⁰¹ E 164.

Entiéndase entonces que, la disposición de ánimo posee una dirección que va desde el sujeto al estado de cosas objetivo a otro sujeto y a la acción que posibilita llevar a cabo y, también desde el valor objetivo de estado de cosas o persona(s) que cae y remite sobre mi disposición de ánimo y en consecuencia, sobre mi vida afectiva (emotiva – sentimental), moral y espiritual; como un orden de valores que maneja y del que dispone el corazón, manifestándose en el modo de ser que “abre” o “cierra” la vía para la formación de persona espiritual, llamándosele también *ordo amoris*.

2. La disposición de ánimo como vía de la vida moral – espiritual

La disposición de ánimo – hemos entendido – es en general, la dirección de la voluntad que empapa todo nuestro ser en lo que respecta al ámbito de las acciones, pues ésta se trata de una dirección fundamental que posee el individuo humano y desde la cual se va configurando nuestro modo de ser, a través del trasfondo de las acciones. También puede decirse que la disposición de ánimo se refiere a una actitud personal, consciente, movida por la voluntad en conexión con el mundo de los valores; es decir, el terreno de la moralidad campea en las disposiciones de ánimo. Es de este modo, que la moralidad se introduce ahora en esta parte del presente estudio por el carácter propio de la disposición de ánimo.²⁰² Entramos por medio de la disposición de ánimo al mundo de lo íntimo, al plano personal de las acciones morales, empero no para juzgarlas, sino más bien, para ahondar en la estructura profunda de los fundamentos del orden moral; pues éstas siendo previas a la acción, son guías de la acción misma e iluminan o entorpecen la dirección de la acción desde el punto de vista moral. Analizar estas disposiciones es llegar indubitablemente al núcleo de la persona, al corazón del ser humano.

Para Max Scheler la disposición de ánimo, posee mayor peso en lo que respecta a la unidad de la acción en el ente humano y, por eso, Scheler dirá en su obra *Ordo Amoris* que; “*quién posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”,²⁰³ cotejando aquí *ordo amoris* con *disposición de ánimo*. El fenomenólogo alemán piensa que la diferencia moral entre los

²⁰² En el capítulo anterior se comenzó a tratar someramente el tema de la moral, a propósito de la disposición de ánimo.

²⁰³ OA 27.

individuos humanos proviene de raíces axiológicas, sobre las que el individuo humano elige y a cada elección le pertenece un fin, en consecuencia tal diferencia no radica en aquello a lo que los seres humanos se han propuesto como fin a elegir. Con la disposición de ánimo dirigimos el camino axiológico hacia el acto del querer²⁰⁴ y a las acciones efectivas reales pasando por los proyectos, intenciones, hasta finalmente llegar a las decisiones. Asimismo, es preciso diferenciar el valor moral – de la disposición de ánimo – la cual es el motor que pone en marcha la acción y, el valor moral de la acción misma; es decir, conviene distinguir el origen de la acción con la acción saldada, Scheler lo explica así:

[...] aquí son claramente distintos el “querer hacer” y el querer “tal hacer”. Es manifiesto igualmente que la relación de querer la cosa y el querer – hacer mismo no representa de ningún modo una relación de “medio” y “fin”. Tal relación puede existir únicamente entre las cosas queridas, mas nunca entre el querer la cosa y el querer hacer. El querer – hacer y el querer la cosa – contenido se fundamentan mutuamente (el querer hacer fundamentase sobre el querer la cosa), mas de modo intuitivo, no pensado. Así pues, el querer la cosa es el *contenido primario* de la voluntad (incluso cuando tiene lugar un querer – hacer en general). Y lo que hemos de llamar “acción” en sentido estricto, es la *vivencia de la realización de esa cosa en el hacer*; es decir, esa *peculiar* vivencia que mantiene como *unidad fenoménica*, en absoluta independencia, lo mismo de todos los procesos objetivos causales a ella pertenecientes, que de las consecuencias de la acción.²⁰⁵

Como ya se ha visto, en la acción aprehendemos la disposición de ánimo, pues en ella se verifica y, si aprehendemos a ésta en la acción, significa que de algún modo ya estaba allí, y no como resultado. Dicho lo cual, tal verificación se sitúa en la esfera de los hechos entre la disposición de ánimo y la acción misma. De esta forma, tenemos cómo los motivos manifiestan que el motor de las acciones no son las causas, sino las inducciones a obrar, dejando un margen a la libertad ya que ella es, en el fondo, nuestra impronta personal. Por otra parte, en y por la acción libre se revela una actitud de fondo que marca el signo de la acción; esto es: la disposición de ánimo cuya relevancia es su dirección de valor, y cuando tal disposición a obrar

²⁰⁴ No está demás reflexionar sobre el término querer – voluntad para que nos sea más claro el estudio. En latín *volūntās* es el nombre verbal de *velle* y nombra al acto de voluntad, a la volencia, al querer mismo. *Velle* se usó para decir: querer, desear, anhelar, tener intención de, determinarse a, estar de acuerdo con, expresar que es del agrado de uno, que algo de su gusto; decir quiero, me place, me gusta, luego significó: optar por, elegir, decidir, decidirse por, ordenar, mandar, dominar y dominarse, consentir, aceptar, pretender, sostener, afirmar, asentir, etc.; y por último amar. La volición también es, el buen querer que tiene para con otro, sentimiento de benevolencia hacia alguien, disposición favorable hacia algo o alguien, el amor. Volición es el querer es la deformación de *quarēre* latino, pegarse a, atarse a, fijarse en, buscar, procurarse algo, tratar de encontrar, tratar de alcanzar, esforzarse por tener algo. La volición análogamente a lo que sucede en la emoción y el sentimiento, es un fenómeno psicosomático objetivo – subjetivo, que al hacerse presente en mí apunta tanto al objeto como al sujeto. Cf. García Olvera, F. *Anthropos...I*, pp. 254 – 255; Cf. Diccionario_vox latín, p. 553, <https://clasesparticularesenlima.files.wordpress.com/2015/05>.

²⁰⁵ E 177.

valores es estable y no meramente ocasional podemos decir que se trata de virtud, es decir; algo que nos configura y va formando nuestra personalidad. En efecto, la acción humana es un movimiento que tiene su origen en la disposición de ánimo y desemboca en la ejecución concreta del acto. Cada individuo humano se va configurando desde su de ánimo hasta la realización del acto, y en este intersticio se hallan las resistencias, donde el sujeto ante ellas se experimenta como fuerza, como potencia, como *virtūs*.²⁰⁶

Puede verse como aquí, comparece la virtud en la vivencia del poder referido a valores, y, cuando ese poder dirigido a valores conecta con una persona humana donde se encarna dicho valor, entonces en ese momento se configura como acto de la voluntad y con un fin concreto. De nuevo aquí se muestra el alcance fontanal de la virtud. Dicho con otras palabras: los actos humanos son los que configuran al sujeto y, configurar los actos es configurarse uno mismo, tomando en cuenta que cada acto deja en el sujeto humano una *habitualidad* para actos del mismo tipo. Por ello es por lo que los clásicos afirmaban que la virtud hace cristalizar en la persona una segunda naturaleza, Aristóteles así lo constata:

[...] De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. [...] De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre. (La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios).²⁰⁷

Así es como podemos decir que la virtud consiste en ese poder – hacer concatenado a valores, es decir; en la capacidad vivida y experimentada tendencialmente por el individuo humano. Empero, también define la virtud Scheler como el poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido, esta definición – como ya vimos – corresponde a la *virtūs* o potencia, en definitiva, con cierta capacidad o poder:

²⁰⁶ Etimológicamente el término latino *virtūs* se sigue del término *vir* en castellano varón, a lo propio del varón como lo hace también el término griego *andreia*; *virtūs* es el nombre que se da al ser abstracto y universal del *vir*. *Virtūs*, virtud dentro de su significado primigenio, nombra a la fuerza, a la potencia, al vigor, a las cualidades viriles, al carácter distintivo del varón, a su valor moral o físico. Luego ese significado se extiende para llamar así a las cualidades relacionadas con la fuerza, con la ida, y con el bien, de personas y cosas en general, así se llama virtud a la fuerza de alguien o de algo, al mérito esencial de alguien, al valor de las cosas. Después el término *virtūs*, virtud, se ciñe a las cualidades morales del varón y luego se extiende a todas las cualidades morales en general y se tienen por virtudes a la prudencia, la fortaleza, la templanza, la fe, la esperanza, la caridad, la justicia, la magnanimidad, etc. Cf. García Olvera, F. *Anthropos...II*, pp. 175 – 176. Cf. Diccionario_vox latín, p. 549. <https://clasesparticularesenlima.files.wordpress.com/2015/05/>.

²⁰⁷ Aristóteles. *Ética nicomaquea*, Libro II, 1.

Hay, según esto, un “poder - hacer” que no se refiere a la “fuerza”, sino a los *valores del hacer*; tal cuando decimos: “este hombre es muy capaz de hacerlo” (algo, por ejemplo), “es capaz de todo”. También sabemos de lo que somos “capaces” nosotros mismos en lo bueno y en lo malo, independientemente de nuestras acciones reales. Sólo llega a ser una disposición de ánimo la “virtud” al transformar su contenido axiológico en la conciencia de ese “poder - hacer” (en el segundo sentido de los mencionados). Es disposición de ánimo de una especie determinada, capaz y dispuesta a la acción.²⁰⁸

Por consiguiente, no debemos olvidar que como seres humanos, somos seres finitos e imperfectos con capacidad para mejorar y buscar un perfeccionamiento que por medio de las virtudes (valores) lo podemos lograr. Sin embargo, el sujeto humano es un sujeto ‘tendencial’, con vivencias ocasionales, y en algunos casos, puntuales; esto hace que dentro del campo fenoménico nuestras acciones referidas a valores, puedan encontrar una discontinuidad en las vivencias dirigidas hacia la virtud. Pero esto no es de ningún modo, un caso insalvable puesto que si bien Scheler no lo trata con mayor severidad y profundidad, Aristóteles asevera tajantemente que, adquirimos virtudes como resultado de actividades tenidas con anterioridad y únicamente; lo que se debe hacer después de haber aprendido es, seguir, haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, etc.²⁰⁹ El carácter de la persona se va formando a medida en la cual, seamos capaces de convertirla en una segunda naturaleza gracias al hábito o costumbre de practicar virtudes en caso positivo o vicios en caso negativo. Aquí es donde el planteamiento scheleriano continúa siendo válido y se hace plausible respecto a la virtud.

2.1 Fenómeno del seguimiento, amor y saber esencial en la formación moral – espiritual de la persona humana

Tal parece, hemos llegado al terreno adonde Max Scheler nos ha ido ‘abriendo camino’ para acceder a las raíces profundas que atañen a la persona humana; en donde sin sospecha alguna, a través del seguimiento y la formación en sentido preciso, conjeturamos desde ya la persona y su posible peculiar modelación moral – espiritual que nos irá caracterizando a lo largo de nuestra

²⁰⁸ E 177, I.

²⁰⁹ Aristóteles. *Ética nicomaquea*, Libro II, 1.

vida, sin dejar de tomar en cuenta que, la modelación referida por Scheler, se halla siempre en constante devenir hasta que ella *llegue a ser lo que es*. Así pues, se ha observado que la libertad, la voluntad de las acciones son parte fundamental de la disposición sobre el cual, el desenvolvimiento de la persona se nos muestra, empero; con todo, la disposición de ánimo no es efecto de las acciones libres,²¹⁰ de manera que no es posible cambiar las disposiciones de ánimo de las personas mediante actos pedagógicos, pues la pedagogía – a propósito de la educación – no alcanza a la disposición de ánimo. La disposición de ánimo no es educable en este sentido, porque la educación mediante acciones (mandatos y actos de obediencia a ellos) presupone desde su raíz – si es que es verdadera – una dinámica a nivel del plano de la disposición de ánimo y de la persona misma; plano en el que la acción educativa misma ya no tiene dominio, así lo asevera Scheler:

[...] el cambio de la disposición de ánimo es un proceso moral al que no puede determinar nunca la orden (ni aun siquiera la orden de uno mismo, caso de que existiera), ni menos la instrucción pedagógica (que no alcanza a la disposición de ánimo), ni tampoco el consejo y el asesoramiento, sino únicamente seguir a un prototipo.²¹¹

Existe dentro de nuestro comportamiento una energía subyacente a la educación, y ésta sólo puede darse lo dice bien Scheler, en el *seguimiento* a una persona, intuida en su querer lo que manda, ella nos es dada como *modelo o prototipo*²¹² atrayente. Ahora bien, es sumamente importante distinguir entre ser un *modelo* a un *jefe*; puesto que la influencia del jefe se desarrolla en el ámbito amplio y visible del dominio público, a diferencia de la influencia del modelo que es oscura y secreta. En cambio – como ya se mencionó -, el jefe tiene que saber que es jefe y tiene que querer serlo, no así el modelo; una persona que es modelo de otra, puede no saber que

²¹⁰ En las “acciones libres” siempre subyace ‘el seguimiento o modelo’ de lo que nos *mueve* a actuar de tal o cual forma; no existe una libertad venida en ‘blanco’ en la muestra de nuestras acciones.

²¹¹ E 401 II.

²¹² Del griego *prōtotypos*; Significa: Ejemplar más perfecto y modelo de una virtud, vicio o cualidad. Cf. Diccionario de la Real Academia Española. Dlc.rae.es.

es modelo. Otros factores de distinción son cuando la relación entre el modelo y el seguidor, es totalmente independiente del espacio – tiempo real, porque puede ser un modelo una persona que ha vivido en cualquier época: Sócrates, Jesús, Buda... Pero, la relación de un jefe y sus súbditos es sociológica y real, el jefe que me guía tiene que estar aquí presente, los jefes exigen acciones, una conducta determinada, resultados, los jefes obran sobre nuestra voluntad. Por el contrario, el modelo demanda un modo de ser, una forma del alma, la acción del prototipo incide, no sobre nuestra voluntad, sino sobre nuestro amor, sobre nuestra conciencia de valores determinando nuestra disposición de ánimo que está más allá de la voluntad.

Así pues, la naturaleza de un jefe y su relación con los súbditos, implican una serie de fuerzas interventoras que ligan al súbdito con el jefe: autoidentificación con el ser del jefe, fe en la persona, confianza, amor erótico y no erótico, fidelidad, entrega; empero y eventualmente: respeto, temor y terror. Incluso, el jefe puede llegar a ser un demagogo sin escrúpulos o un salvador, un guía de valor positivo o un seductor, ser jefe de una sociedad de virtud o de una banda de ladrones... Por ello, el concepto de jefe es un concepto sociológico muy general que no conlleva ningún valor. En cambio, el concepto de prototipo es muy distinto. Prototipo o modelo implican ya dentro de sí, un concepto de valor, cada individuo considera a su modelo en la medida en que lo tienen, y lo siguen como lo perfecto, lo bueno, lo que debe ser. El prototipo es sin duda, siempre un valor encarnado en una persona, la figura que se cierne frente a un individuo o comunidad; de tal forma, que el espíritu adopta poco a poco sus rasgos y se transforma. Por ende, todos los sistemas de valores, legales y códigos de obediencia, se remontan en última instancia a los modelos personales que son encarnación de dichos valores.

Es un hecho que en el terreno sociológico las normas y los mandatos educativos exigen obediencia, porque a falta de la intuición plena inmediata de su valor intrínseco, éstos se nos presentan axiológicamente y deontológicamente válidos merced al valor del querer de quien manda. Desde el punto de vista óntico, “un prototipo es, conforme a su contenido, una consistencia estructurada de valores dentro de la unidad de forma de una persona: una esencia estructurada de valor en forma personal; y conforme a la cualidad prototípica del contenido es la unidad de una exigencia de deber – ser fundada en ese contenido”;²¹³ es decir, por esta cualidad el *prototipo o modelo ideal*, es sin pretenderlo una exigencia de seguimiento fundada en ese

²¹³ E 398 II.

valor. Por eso, para cualquier individuo humano sano –mentalmente hablando – no hay rectitud en la norma obligatoria sin la bondad esencial de la persona que la propone:

No hay “respeto” a una norma o a una ley moral que no se halle fundado en el respeto a la *persona* que propone esa norma o esa ley; en su última fundamentación, empero, aquel respeto se basa en el amor a la persona considerada como prototipo.²¹⁴

Atendiendo a lo que nos dice Scheler, las acciones siguen teniendo un lugar sumamente importante, empero, hay algo nuevo dentro del seguimiento al prototipo y esencialmente se trata de una cualidad ya no de acciones, sino del querer más profundo de las personas, de ellas mismas.²¹⁵ El prototipo, al ser una forma personal del querer, posee un carácter individual, como valor y como deber;²¹⁶ no conocemos la bondad de una persona por comparación con una regla o norma, sino por y en la persona misma, ella es la norma:

[...] el deber – ser, ideal que resulta como una exigencia del valor personal intuido de una persona no lleva el nombre de norma, sino de otro muy distinto, a saber: el de *prototipo* o *ideal*; [...] Por consiguiente, el prototipo está anclado, como la norma, en un valor intuitivo, y el prototipo personal, en un valor intuitivo personal; pero no se refiere, como la norma, a un simple hacer, sino primeramente a un ser.²¹⁷

Pero no se debe ni hay que exagerar el papel excepcional del modelo. Ser prototipo no exige una naturaleza consagrada, dado que, una persona en un momento de valentía y de dominio espiritual puede ser en ese instante modelo para algunas personas y no de otras. Asevera a este respecto Edith Stein:

[...] conozco a una persona y tengo la impresión de que así es como se debe ser. De esa primera impresión se derivan la exigencia, así como el propósito y la decisión de tomar a esa persona como modelo y de darnos la misma forma que ella. [...] Y toda la conducta de que se trate puede no estar enteramente justificada desde un punto de vista objetivo; se puede incluso elegir un “ideal equivocado”. Por otra parte, el modelo humano a que nos referíamos puede ser una *idea abstracta del hombre*, que hemos forjado nosotros mismos o que nos es presentado y respaldado por una autoridad humana o divina, y aspira a atar a nuestra voluntad y a convertirse para ella en el criterio que guíe el proceso de autoconfiguración.²¹⁸

²¹⁴ E 392 II.

²¹⁵ Nótese que las cualidades nos “mueven”, no las “acciones” del prototipo, no obstante, sus “cualidades” nos invitarán a efectuar “acciones” para igualarnos o asemejarnos a él o a ella.

²¹⁶ E 391 II.

²¹⁷ *Ibíd.*

²¹⁸ Stein, E. *La estructura de la persona humana*, p. 110.

Dicho lo cual, en la mayoría de los individuos humanos puede decirse, hay por lo menos un rasgo que es ejemplar y digno de imitar. Ahora bien, la fuerza y el poder moral de los prototipos en la vida del ser humano es inaudito, porque la transformación llevada a través de los que imitan a un modelo no se dirige sólo al querer y al obrar sino al ser mismo de la persona seguidora, en tanto es considerada como el origen o raíz de toda actividad. Sobre esto mismo puede decirse también que, a pesar de ser seres individuales al tiempo también somos seres colectivos, sociales, consustanciales, nos ‘es’ propio ser un ser social, por eso si se habla de la noción de esencia en general nada tiene que ver, con la idea de generalidad. Por eso al *quod est* de ‘algo’ le es de suyo indiferente el que se dé en un individuo solo o en muchos. De modo que se demuestra ‘cuál es’ el sentido de hablar de una esencia individual de valor, es decir; de algo valioso en modo individual,²¹⁹ lo cual, se encuentra por antonomasia en la persona, pues sus – o los valores – de los que es portadora son los más altos y, ella misma es siempre individual.

Max Scheler nombra a este contenido valioso, personal e individual, lo “bueno en sí para mí”. Sin embargo, este “bueno en sí para mí” es bueno en el sentido de “independiente de mi saber”, porque esto va ya incluido en lo “*bueno en sí*”, donde es también lo *bueno en sí* para “*mí*” porque parte de ese *contenido* me apunta a “*mí*”, diciendo e indicando: “*para ti*”. Ese *contenido* me señala un puesto *singular* dentro del cosmos moral, en donde ‘yo’ las represento mediante acciones, hechos, obras, “soy para ti” y “tú eres para mí”:

[...] La persona particular no sólo es corresponsable “en” la persona total por todas las otras personas particulares como miembro de aquélla y como representante de un *cargo*, una dignidad, o de otro valor de posición dentro de la *estructura social*, sino que lo es también, y en primer lugar, como *individuo personal único* y depositario de una conciencia individual, [...] Resulta, así, que el principio de que hay algo bueno – en – sí con validez individual, además de lo bueno – en – sí de validez general, no excluye el principio de solidaridad; antes por el contrario, sólo él eleva este principio a la forma más elevada que le pueda caber. El principio de solidaridad es para nosotros, en este sentido, un elemento eterno y, a la vez, un *artículo fundamental de un cosmos de personas morales finitas*.²²⁰

De este modo, la influencia suprema de la persona buena sobre el cosmos moral – espiritual, no estriba en su querer ni en cualquier otro acto que realice, sino en su puro valor como prototipo; dado que este valor lo posee exclusivamente en virtud de su esencia y existencia accesibles a la intuición y al amor. La consecuencia del seguimiento al modelo es, en el seguidor, una transformación de la disposición de ánimo y un cambio de los sentimientos. Es

²¹⁹ Esto abarca todo un sentido estructural. ‘Yo’ como centro único de realización de actos, siendo, a la vez, compatible con la noción de persona colectiva.

²²⁰ E 346 II.

decir, aprendemos a querer y obrar como el ser prototípico quiere y obra, mas no lo que él quiere y lo que él hace, cosa que sucede en el contagio y en la imitación.²²¹ Así pues, nuestra vida emocional viene a ser, un sistema maravillosamente diferenciado de manifestaciones y señales naturales en las que nosotros mismos nos desvelamos; y de estos estados sentimentales – emocionales reveladores, serán los más profundos, estables y globales: los de felicidad o infelicidad, armonía o desarmonía sobre nuestro mundo de amores y odios, como bien asevera Scheler, los que descubrirán nuestra disposición de ánimo albergada en mí y desplegada ante el mundo.²²²

Ahora bien, cuanto más temprano se adopta un modelo tanto mayor será su influencia sobre el futuro crecimiento moral – espiritual del seguidor; puesto que a lo largo de la vida, la serie de modelos familiares, en primer lugar los padres, modelos de la clase social, de la profesión, nación, modelos sagrados; el sujeto humano se eleva a sí mismo, con la ayuda de otros individuos humanos para ser una persona espiritual o no. Trataremos ahora, pues, de dar luz a la idea según la cual Scheler concibe la transformación genuina de la disposición de ánimo con el auxilio concreto que puede facilitarnos la educación y la influencia de los modelos.

De esta guisa, parece que se debe admitir la necesaria cooperación entre la educación y el seguimiento, para esto útil será entonces, esbozar los rasgos de esta posible contribución, atendiendo a las formas que reviste y tratando de ver con claridad su eficacia en la modelación y formación moral – espiritual de la persona humana. Por ello podremos hacernos realmente cargo de la actividad y crecimiento de la persona humana – espiritual y, con ello, de su vivir y su ser. Asimismo, la cooperación de la educación en el seguimiento, se da y es con vistas a un mejoramiento moral – espiritual (de sí mismo o ajeno); Scheler nos explica con su doctrina cómo la “funcionalización” del saber esencial, ve el proceso de formación moral, espiritual y hasta ontológica de la persona humana. El filósofo alemán concibe la transformación genuina de la disposición de ánimo con la ayuda concreta que nos facilita la educación y la influencia de los prototipos; esa transformación es justo lo que Scheler llama propiamente “*formación*” *Bildung*,²²³ acontece del modo más general y fundamental mediante lo que denomina “*funcionalización*”; veamos con detalle su pensamiento.

²²¹ E 401 II.

²²² OA 72.

²²³ Hans – Georg Gadamer en *Verdad y Método I*, de modo breve y límpido nos explica el concepto de “formación” (*Bildung*): En el concepto de formación es donde más claramente se hace perceptible lo profundo que

En todo humano sano tanto de sus facultades físicas y mentales, puede decirse con fundamento que su razón no es eternamente estable; crece, es decir, en virtud de ciertas experiencias a lo largo de su vida, el espíritu de la persona humana adquiere la capacidad y función necesarias para deliberar el mundo fáctico que le circunscribe, de acuerdo ya con esas leyes aprehendidas en dichas experiencias. Dicho de otro modo, tales leyes de esencia se *funcionalizan* en él, se convierten en funciones del espíritu, un buen ejemplo de esto lo encontramos en la conducta de un profesor: éste obedece reglas de pedagogía y enseñanza sin tenerlas presentes en la mente, entran en “función” esas intuiciones esenciales sin darse de manera explícita ante su conciencia. Al igual sucede con el artista, artesano; dan en lo correcto ante una experiencia nueva.

Así pues – como ya se ha visto –, es por medio de los actos que se hace visible la esencia de la persona, es por el acto mismo que se deja entrever, Scheler lo atribuye así:

[...] No hay ningún acto cuya ejecución no transforme también el contenido *de ser* de la persona misma, ni ningún valor de actos que no aumente o disminuya, eleve o rebaje o determine, positiva o negativamente, su valor de persona, puesto que la persona espiritual, como centro concreto de actos en toda ejecución de los actos suyos, no se comporta respecto a ellos como una sustancia invariable con respecto a sus propiedades o actividades variables, ni como un todo respecto a la suma de sus partes, sino como algo concreto a lo abstracto; y puesto que la persona completa es y vive en *cada uno* de sus actos sin agotarse por eso en uno ni tampoco en la suma de ellos.²²⁴

es el *cambio espiritual* que nos permite sentirnos todavía en cierto modo contemporáneos [...] W. von Humboldt percibe con el fino sentido que le caracteriza una diferencia de significado entre cultura y formación: “Pero cuando en nuestra lengua decimos “formación” nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter. Aquí formación no quiere decir cultura, es, desarrollo de capacidades y talentos. [...] Realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *Form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido “imagen” (*Bild*). El concepto de “forma” retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente “imagen imitada” y “modelo por imitar” (*Nachbild* y *Vorbild*). Responde a una habitual traspolación del devenir al ser el que *Bildung* (como también el actual Formación) designe más él; resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo. [...] la formación no se produce al modo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la *formación y confirmación* y se encuentra por ello en un constante *desarrollo y progresión*. No es casual que la palabra *formación* se parezca en esto al griego *physis*. Igual que la naturaleza, la *formación* no conoce objetivos que le sean exteriores. [...] El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia. “Por este lado él no es por naturaleza lo que debe ser”; por eso necesita de la formación. La esencia general de la formación humana es convertirse en un *ser espiritual* en general. Cf. Gadamer, H. *Verdad y Método I*, Sígueme – Salamanca, 1993, pp. 14-15. Las cursivas y negritas son mías.

²²⁴ E 349 II.

Esto dicho, le basta al fenomenólogo alemán para fundamentar su idea de la formación (*Bildung*). Por lo cual, con este término entiende tanto el “saber esencial” que posibilita y tiene por fin el ya mencionado crecimiento del espíritu – y en la medida en que esto se efectúa el llamado también “saber formativo” –, como ese crecimiento y transformación mismos. Para Scheler ese saber formativo constituye una de las llamadas “formas de saber”: “saber pragmático” o “saber de dominio” y “saber de salvación”.²²⁵ Asimismo, el saber esencial no es sólo de objetos y esencias neutras, sino también de bienes y valores puros, es una auténtica aprehensión de valores, es decir; no sólo nos informa de la estructura ontológica del mundo, sino incluso, de la jerarquía axiológica que preside y rige cualquier mundo de bienes. Esto significa que dicho saber forma nuestro espíritu en su forma y capacidad de aprehender y amar valores, en resumen, nos *forma* moralmente.²²⁶ Por lo cual, no sólo configuramos nuestras elecciones, sino también nuestros amores y tendencias involuntarias:

[...] el animal no posee la facultad de percibir un valor en abstracto, independiente y desligado de los bienes determinados, de las cosas valiosas concretas, y preferirlo a otro valor inferior en la escala de los valores, al modo como el hombre es capaz de preferir “lo” útil como tal a “lo” agradable como tal, o bien la conservación y realización de un valor vital supremo de la conservación de la propia existencia.²²⁷

Dicho lo cual, Scheler dice en otro lugar que la conducta de una persona, cuanto más consciente y libre es, más comprensible y predecible resulta.²²⁸ Una buena síntesis de lo que venimos detallando respecto a la formación (*Bildung*) lo hallamos en Sánchez – Migallón:

“Formación” (*Bildung*) es, en el núcleo más profundo de su esencia, un crecimiento del espíritu como aquella instancia en virtud de la cual el hombre es capaz de elevar cosas a objetos de la intuición, del sentir y del querer. El crecimiento del espíritu, que se produce mediante la funcionalización del saber apriórico de esencias y valores, se nos presenta como una potenciación de la capacidad de realizar actos. El espíritu, ganando en el proceso de la funcionalización cada vez nuevas formas de intuición y conocimiento, alcanza un modo de ser cualitativamente distinto. El concepto de *formación (Bildung)* significa por eso *formación del espíritu humano*.²²⁹

²²⁵ Vid supra, pp. 31.

²²⁶ Cf. Scheler, *El saber y la cultura*.

²²⁷ SC 51.

²²⁸ Cf. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*.

²²⁹ Cf. Sánchez – Migallón, Sergio. *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA – Astrolabio, Navarra – España, 2006, p. 94. También recomiendo para ampliar el conocimiento sobre la *Bildung* el texto *Acción, historia y orden institucional: ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, de Rüdiger, Bubner; F.C.E, Buenos Aires – Argentina; 2010, pp. 186 – 187.

De esta forma, se entiende que sin una unidad personal, la formación únicamente sería un conglomerado de contenidos de saber, que si bien es imposible para un ser finito – como lo somos los entes humanos – tenerlos actualmente presentes en la conciencia; más bien, se trata de poseer internamente la estructura de las regiones esenciales del ser, encontrándose potencialmente en ella aquellos contenidos:

Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo. Por su estructura esencial solamente le es accesible una parte de todas las cosas que pueden ser amadas, y cuyas esencias definen *a priori* los bienes efectivos que se hallan al alcance de su *capacidad apprehensiva*. [...] Donde se ase su ánimo, allí está par él en cada caso el “núcleo” de la llamada “esencia” de las cosas. [...] Su objetivo *ethos*, esto es, las normas de sus preferencias, determinan también la estructura y contenido de su concepción del mundo, de su conocimiento del mundo, de su pensar del mundo y además su voluntad de entrega o dominación en y sobre las cosas.²³⁰

Por tal efecto, la formación crea y fomenta tanto la dimensión cognitiva como la emocional – sentimental – volitiva, de suerte que para la persona humana, cabe advertir: la formación no es tal si no es una formación *integral*. No obstante, como suele ocurrir en muchos casos, los sujetos humanos pueden hallarse formados correcta o incorrectamente en su vivir y, esto equivaldría a: “*Amar y odiar* ciega o evidentemente no significa cosa distinta del poder juzgar ciega o evidentemente”.²³¹ Tenemos pues, que aplicando lo descrito al asunto de la formación con el seguimiento, podemos decir que, para adquirir cierta forma de amar, un *ordo amoris*, hemos de percibir la jerarquía axiológica que aprióricamente lo preside, y, ¿cómo se percibe o se ‘ve’ esto? Como lo externa Scheler, nos es preciso ver ese amor encarnado en una forma personal; es decir, necesitamos la ayuda de prototipos realmente actuante y vivos, porque no cabe duda que podemos seguir a prototipos que poseen existencia figurada o fenecidos, pero los modelos primeros influyentes sobre y en nuestra vida, son prototipos encarnados en una forma de amor.²³² Así como los valores sólo existen en bienes, los modelos tipo únicamente pueden existir en personas modélicas, y puede afirmarse; que los modelos vivientes existen sólo viviendo y “funcionalizando” en una vida. Desde esta perspectiva se comprende que la persona como centro de actos – como la define bien Scheler –, sólo exista “en” la

²³⁰ OA 45 – 46.

²³¹ Opus cit., p. 55.

²³² Entiéndase así: Es la disposición de ánimo misma la que nos mueve y seguimos, pero una disposición de ánimo funcionalizada, hecha vida y amor, (aunque sólo lo sea ante nuestros ojos).

funcionalización de sí misma, y que en realidad no poseemos ni elegimos los modelos como poseemos ideas, sino que ellos “nos poseen” y nos arrastran.²³³

Ahora bien, cabe tener muy en cuenta, no se puede encarnar todos los tipos puros a un tiempo (santo, genio, héroe), ni incluso un solo tipo de modelo pleno y perfecto en una persona humana finita. Tal parece, sin duda, si advertimos que el saber esencial sólo al funcionalizarse en un espíritu encarnado adquiere aquél una realidad concreta, y éste, un modo individual (personal) de actuar. Los actos del espíritu – como el preferir y postergar, en general y todos los actos emocionales y volitivos; son actos que tienen como raíz, condición y marco el amor,²³⁴ es el amor a lo esencial lo que determina los actos que conducen a toda forma de participación en la esfera de lo esencial. Como ya se ha visto, se entiende entonces porqué Scheler vea en el amor el acto originario de la trascendencia en la persona, y por ello el núcleo de ésta como esencialmente moral: “Antes de un *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”.²³⁵ Desde este horizonte, el amor aparece como el acto máximamente originario, espontáneo y dinámico del espíritu, que da una orientación radical y global a la persona; en otras palabras, la configura en su actuar y en su ser, además, el amor posee la capacidad de descubrir valores, la esencia ideal no sólo de personas, sino de todo objeto en general, pues cada cosa tiene su “sé lo que eres”.²³⁶ A lo ya referido resulta, como vimos, la funcionalización de lo aprehendido en esos actos posibilitados por el amor, que mediante la integración de esas formas de intuición (saber esencial) en nuestro centro espiritual nos incorporamos – por decirlo así – al reino del ser de lo esencial; de este modo, el centro personal se “esencializa” y las esencias se “personalizan”.²³⁷

Podría ser esto definido en tanto que el centro del acto debe y puede esencializarse y eternizarse a sí mismo – es decir, a su propio ser –, mediante la participación en lo esencial – *unión inmediata* entre su ser y el ser de lo esencial – cuanto que las esencias deben ser transferidas a la forma del ser y que lleguen a estar al alcance de la *personalidad*. Esto ya bien lo advierte Scheler, no sólo ocurre en las personas individuales, sino también dentro de las

²³³ SC 66.

²³⁴ OA 44 – 45.

²³⁵ *Ibíd*

²³⁶ OA 65. Vid supra capítulo II, apartados 3 y 3.1.

²³⁷ *Opus cit.*, p. 29ss.

culturas, porque estas funcionalizaciones son de valores y esencias, puesto que su fondo radica en el amor y por él se configuran.²³⁸

2.2 Lo individual – temporal del ser humano en su formación personal

Hemos llegado, en efecto ya a lo más hondo y radical en lo que concierne a la vida moral – espiritual de la persona, y con ello, a esta misma. Parece pues, preparado el camino para cuestionarnos directamente por la esencia de la persona humana y cuán importante es el cómo, el quién que influyen en todo ser humano desde muy temprana edad, ya que, a partir de aquí se determina su presente (puesto en el futuro) y su futuro (puesto en el pasado). Es un hecho indudable que en las primeras etapas educativas prima la dependencia, donde se acentúa más el acompañamiento, en el cual a medida que se avanza, el educando adquiere cada vez mayor autonomía y capacidad de determinación. Y pese a ser inexcusablemente personal, la formación reclama el auxilio y el apoyo de otras personas, de hecho este auxilio se muestra imprescindible para el individuo humano; de igual manera, la autoformación no sólo es posible para el ser humano sino incluso necesario y en ocasiones exigible. No nos quepa duda lo difícil, o más, que definir al ser humano será *modelarlo*. Puede imaginarse la perspectiva que este resultado le depara al antropólogo, pero más desconsoladora resultará sin vacilar para el ético o el pedagogo.²³⁹ Ambas tareas han de contar con la doble vertiente de lo vital general y de la persona individual. En concreto, la labor formativa no podrá prever un progreso sin obstáculos, lineal y uniforme, y se presentará además; como un auténtico arte para formar a cada persona como individual²⁴⁰ que es. Itinerario donde el corregir será más frecuente y no menos importante que el regir, empero; esa difícil modelación constituye el único camino para llegar a ser nosotros mismos “nuestras” personas y, a la vista de los obstáculos expuestos, no se trata meramente de algo por hacer, sino de todo un reto y problema para la libertad humana. Tratemos de verlo con más detalle y en su forma más radical.

²³⁸ OA 46; ES 103ss.

²³⁹ Llámese pedagogos a los padres y maestros escolares, o a cualquier persona que funja como prototipo para otro ser humano.

²⁴⁰ La cultura individual del ser humano es el supuesto de la cultura social, lo que no significa que en el tiempo sea anterior. Esa cultura individual es la que se apropia el nombre de educación. Cf. García Olvera, F. *Reflexiones sobre política y cultura*; SCISA cultura de servicio – México, 1997, p. 6.

Tenemos – en primera instancia – que, aunque el humano es un individuo social, puesto que nace dentro de un grupo de humanos, es una persona (sustancia individual de naturaleza racional),²⁴¹ en él siempre estarán en pugna la individualidad y la sociabilidad. Así, su individualidad se sigue de su ser, un ser que es un todo íntegro; dicho lo cual, individuo y su sociabilidad tiene su origen en la generación que le confiere la existencia. El ser humano es un ser en continua evolución, en perpetuo devenir, siempre llegando a ser, lo que hace necesaria la cultura individual nombrada *educación* para que llegue a ser un individuo pleno, un todo completo: una persona madura y adulta, autosuficiente, autónoma y dueña de sí misma. Eso nos hace ver que para alcanzar la individualidad humana plena se requiere de lo social y sólo una individualidad humana plena posibilita la sociabilidad.

Pero dentro de nuestra individualidad, si la adquisición de funciones o capacidades tiene lugar con la progresiva experiencia de intuiciones esenciales, la transformación resultante ha de ser un proceso temporal; esto es, un auténtico crecimiento *gradual*. La atención a esta característica radica, si bien es cierto, en la experiencia pedagógica más elemental y por ello pertenece a toda concepción de la educación²⁴² y formación. Asimismo, Scheler tampoco es ajeno a dicho interés en la conciencia, de que esa temporalidad radica no sólo en la experiencia de la gradualidad del progreso formativo, sino también; en que la funcionalización supone hacer vida en el ser humano unas leyes, siendo el vivir humano esencialmente temporal.

Cuando en la vivencia del seguimiento, en la cual el pupilo se compara espontáneamente con su modelo, se nos da la experiencia de ir cumpliendo ese ideal o todo lo contrario, de desviarnos de su meta; de acercamiento o alejamiento progresivo de nuestra disposición de ánimo a como debe ser. Si bien se reflexiona, dicha experiencia nos es más explícita en su versión negativa que

²⁴¹ Vid supra, capítulo I, apartado 2.

²⁴² El término educación es el término correspondiente al latino *educatio*, que traduce al griego *paideia*. *Paideia* es un derivado de *país* nombre de niño, hijo pequeño, muchacho joven y es la forma nominal del verbo *paideyo*, que dice: yo crío, yo cuido, yo educo al niño. *Paideia* por lo tanto nombra a la acción y al resultado de paideo, paideia nombra también a la cualidad del niño: la niñez. Los griegos usaron el verbo *paideyo* para decir: cuidar a un niño, criarlo, cultivarlo, educarlo. Luego para expresar: enseñar, instruir, informar al niño y hacer que el niño adquiriera hábitos bueno y costumbres del pueblo; habituarlo a un modo de existencia o de vida; formar su carácter, prepararlo para un determinado hacer, en la técnica o en el arte; propiciar en él la excelencia de la virtud; desarrollar sus capacidades. Enseñarle los principios de una ciencia y también los principios de la política. *Paideyo* era también imponer ejercicios para adquirir habilidades, corregir, amonestar y castigar. *Ēdūcēre* es un término compuesto de la partícula *ex* – y del verbo *dūcēre* que significa: llevar. Por su composición *ēdūcēre* dice: Llevar hacia afuera, hacer salir, dejar brotar, propiciar el parto, hacer nacer, favorecer la salida del huevo o la apertura del capullo para que aparezca la flor. Después por extensión, se usó para decir, criar a un niño y propiciar el crecimiento del niño: su desarrollo somático y psíquico. También: llevar al niño a una meta y señalarle metas, mostrarle el camino o métodos para alcanzar algo. Por último se usó para expresar: dirigir y conducir al niño para alcanzar su madurez y adultez. Cf. García Olvera, F. *Reflexiones sobre política y cultura*; p. 7. Cf. Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la Lengua castellana*, Madrid – Gredos, 2005; p. 224.

en la positiva, esto es, percibimos con mayor nitidez las desviaciones que los cumplimientos – de modo similar *mutatis mutandis* a como advertimos más inmediata e intensamente el dolor corporal que la sensación saludable –; más esto no significa que el crecimiento moral tenga un carácter fundamentalmente coercitivo, o que la conciencia prohíba más que mande. Por el contrario, cuando la conciencia moral – *ante nuestro ser espiritual* – nos advierte de una desviación es porque supone una dirección por seguir; y el sentir el cumplimiento de nuestro adecuado desarrollo de un modo sosegado y profundo, es signo de que es justo ello lo que corresponde a nuestro ser.²⁴³

Pero, es indudable que en las primeras etapas de nuestra vida el espíritu humano se encuentra más abierto a posibles configuraciones de sus capacidades, dentro de esta etapa temprana, posee la plasticidad de quien aún no se ha consolidado en sus formas de pensar, sentir y querer; en donde por una parte, hay ciertos contenidos de saber para los que se requiere determinada madurez. Y es por lo que la funcionalización (y por ella la educación y la formación) alcanza en la niñez una importancia capital para encauzar la formación en las etapas ulteriores de la madurez. Así de modo evidente, el modelo es más eficaz en el niño que en el adulto, esto se demuestra en la facilidad con que en la infancia se adoptan modelos o en el influjo principal del cabeza de familia como prototipo es *domī discit quod videt puer*;²⁴⁴ porque mucho antes de que la educación y la enseñanza conscientes tomen en sus manos al niño, en la involuntaria imitación, actitudes, modos de expresión y acciones co – vividas y previas a todo consciente comprender, se ha configurado ya un *esquema del destino futuro de esa persona*.

Todo, absolutamente todo para los niños es de máxima importancia; lo que a nosotros, los adultos, nos parecen pequeñeces en la familia: el amor, una discusión, la armonía, una sonrisa falsa o buena, una mentira, una promesa no cumplida y cumplida, una mirada, un acto de compasión, la indiferencia, el respeto y el irrespeto – hacia el semejante o a la fauna y flora – etc., es para los niños un inmenso drama y es tan ejemplar para su ser y su formarse cuanto más plástico es su organismo fisiológico – espiritual; cuanto más joven es con una inteligencia semejante. Las imágenes de madre y padre, hermanos y parientes, determinan no sólo el amor y el odio a esas personas, sino *lo que ama y odia en general*; determinan sobre todo el marco de esquemas valorativos, en los cuales vibrará también en el futuro su amor y su odio:

²⁴³ Cf. Scheler, M. ES 196ss y 248; SC 67. Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro II, 3.

²⁴⁴ “El niño aprende lo que ve en casa”.

Y lo que domina el acontecer del contenido de su destino, en el sentido estricto de la palabra, es justamente el modo de formación del *ordo amoris* que efectivamente posee un hombre, su modo de formación según ciertas reglas que *funcionalizan* lentamente los objetos que primariamente han atraído su amor en la primera infancia.²⁴⁵

De esta manera, también es la infancia el mejor momento para evitar malformaciones futuras en la percepción estimativa, por eso, lo que respecta al resentimiento – el trastorno estimativo más estudiado por Scheler, acaso por ser el más grave –, el mejor remedio contra él es aumentar en los niños la conciencia moral a la alza del valor supremo espiritual (amor) y, en el “poder – hacer” la justa valoración de lo objetivamente bueno, como bien asevera el filósofo Francisco García Olvera:

[...] La misión de la educación es hacer consciente al niño de sus potencialidades y activar su energía para hacerlas realidad. [...] Educar, es propiciar, es ayudar, al ser humano aun no maduro o no adulto, a que logre su propia formación a que alcance su propia realización como ser humano pleno. [...] ²⁴⁶

Ciertamente es constatable la importancia que para la vida futura de la persona, se halla el tener la calidad moral y espiritual de los modelos que la rodean en su infancia y adolescencia; la clase de experiencias que le impresionan tempranamente en su aún informe afectividad, y a partir de aquí se deriva, cómo las interpreta y las asume; cómo va escogiendo la correcta selección de las *tendencias* que primariamente desarrolla y fortalece, ejercitándose al mismo tiempo en su inhibición que sea “dada” como “injusta” o “mala”. Por eso, no resulta extraño cómo las vivencias pasadas influyen en el presente siendo ya un futuro. Scheler lo ve muy claramente cuando escribe:

[...] Un niño, por ejemplo, “sigue” sin intuición alguna a sus padres, indiferentemente de que éstos representen ejemplares prototípicos buenos o malos “del” padre o “de la” madre. Juega aquí ciertamente la imitación un papel determinante. Pero el hecho de que la imitación – o el copiar algo más elevado – facilite automáticamente aquí el influjo prototípico que de los padres brota, no significa, ni por asomo, que esa actividad de prototipo *consista* en los procesos de la imitación y del copiar, [...] ²⁴⁷

Asimismo, de esta resultante llega a decir que “es como si se *descubriese*” sólo en el *curso de sus estados temporales* la auténtica e idéntica esencia del ser humano. El ser humano ente

²⁴⁵ OA 31. Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro II, 3, 115 a.

²⁴⁶ Cf. García Olvera, F. *Reflexiones sobre política y cultura*, pp. 12 – 13ss.

²⁴⁷ E 402 II. Al respecto Scheler aclara a nota en pie de la misma página lo siguiente: “Seguir no significa ser obediente, sino estar *dispuesto* a obedecer por razón del seguimiento al prototipo”.

espiritual se “descubre”; pues en el desarrollo temporal real del ser humano unidad de vida psico – física.²⁴⁸ En efecto, la capacidad de aprehensión de los valores dependerá en definitiva de la apertura y riqueza axiológica – buen ejemplo prototípico –, o de la mezquindad y pobreza – una contrafigura, mal ejemplo –, de la disposición de ánimo de donde proviene la conducta práctica de la persona. Hemos visto a Scheler reconocer este hecho, pues la conducta es en parte manifestación y en parte modeladora de aquella capacidad aprehensiva; por eso en el rumbo contrario al antes descrito, donde puede decirse con el fenomenólogo muniqués a saber: a cada paso *abrésele* a la persona, visiblemente, el mundo de los valores, cuanto más valiosa sea por sí misma y se comporte con mayor adaptación al valor.²⁴⁹

Ahora bien, para cualquier infante su madre o su padre son “buenos”, aunque en la realidad no lo sean y esto no sólo les ocurre a los niños y adolescentes; sino incluso a los adultos en donde nuestro prototipo es una contrafigura porque a nadie “nos es posible aprehender como ejemplar prototípico una persona que es dada como mala”.²⁵⁰ Empero, sí suelen suceder casos en que nuestro “prototipo” puede engañarnos, haciéndonos pensar que es un buen modelo y no lo es. Este engaño en la preferencia de valores es altamente peligroso, porque tal embuste puede llevarnos a pensar, a sentir empíricamente como algo correcto, positivo puesto en lo noble, en valores vitales y peor aún; en los valores espirituales, eso hará pensar, que tal persona o grupos también deben haber tenido prototipos malos.²⁵¹

Haciendo evidente el tema que ciñe a esta investigación sobre la formación, cabe considerar, el estudio subyacente en todo pensamiento de Max Scheler y que como tal ha asomado en diversos contextos: la individualidad de la formación. Manifiestamente, ello ya era claro desde el momento en que se comprende la formación como funcionalización real del saber esencial, pues las funciones lo son sólo de personas únicas e irrepetibles: “Lo cierto es que el “espíritu” está ya en sí mismo individualizado, no sólo por su existencia, pero sí por su *modo de ser*”.²⁵² Así es, como se cae en la cuenta de que el modo de funcionalizar aquellos contenidos en el espíritu de una persona humana depende no poco de la *horma espiritual* de ésta, es decir; éstos se funcionalizarán a partir de su capacidad de recibir los diversos contenidos de saber

²⁴⁸ ES 158 – 159.

²⁴⁹ Cf. E 182 – 183; ES 57ss, referente al enriquecimiento espiritual mediante el simpatizar con otros.

²⁵⁰ E 404 II.

²⁵¹ Opus cit., 405.

²⁵² “Pero, según su esencia individual, la persona no se individualiza merced al cuerpo y a las disposiciones hereditarias de éste, ni merced a las experiencias que lleva a cabo por mediación de las funciones vital – psíquicas, sino merced a sí misma y en sí misma”. Cf. SC 69.

esencial.²⁵³ Forma que se ha ido forjando mediante las sucesivas experiencias y consiguientes funcionalizaciones, vividas por esa concreta persona; por tanto, la temporalidad biográfica de la formación significa individualidad de la misma; dicho lo cual, lo hace tan necesario para la pedagogía al tener en cuenta la individual serie de experiencias vividas por cada persona con cuya formación quiere colaborar, y por tal motivo resulta imposible establecer o señalar reglas universales aplicables en concreto a la funcionalización y formación de cada persona.

Por tal efecto, al ser seres individuales, no extrañamente unos ven una conexión de esencias – o contenidos axiológicos – y otros otra; o unos ven dicha conexión de una manera o bajo un aspecto y otros la miran desde otro ángulo: todo depende en cada caso de sus respectivas funcionalizaciones anteriores, impregnadas de las más variadas circunstancias. Tales funcionalizaciones van conformando, lo que Scheler llamó “medio” y “destino”, viniendo a ser éstas dos dimensiones del horizonte de sentido en el que se insertan las sucesivas funcionalizaciones, eligiendo así lo que en ellas se hace función en la persona. Claramente el medio y el destino son diferentes para cada persona – lo que se evidencia de modo palmario en los particularísimos reclamos, que sólo la conciencia individual reconoce de la “exigencia de la hora”²⁵⁴ – y sus elementos constitutivos de su respectiva identidad, asimismo; en ambos se cruza la libertad y la casualidad, el consciente querer y la inconsciente configuración espiritual.

Así, sea como sea la manera en que terminemos valorando y amando, resulte como resulte nuestra disposición de ánimo, ella siempre se verá regida por una forma jerárquica,²⁵⁵ porque siempre tendremos unos valores por más altos que otros, y siempre unos valores serán más profundos en nuestra vida que otros, y así es, y será nuestro corazón “*un microcosmos del mundo de los valores*”.²⁵⁶ De este modo, si se reflexiona sobre la actividad que se ha llamado educación (*Bildung*) se descubre que es la cultura más valiosa que puede realizar el hombre y por eso es la cultura por antonomasia: la homocultura.²⁵⁷

A partir de mi “Yo” individual dado desde la infancia (aunque no tenga consciencia de qué es eso), lo tengo dado en conexión con el “Yo” de los otros: padres, hermanos, familia en general, amigos, vecinos, etc., lo que se comienza a edificar dentro de mí será tan determinante como lo que no se edificó. El que yo “crea que” algo es – un simple creer –, y “crea en” alguien

²⁵³ Vid supra; cap. II, apdo. I.

²⁵⁴ OA 33.

²⁵⁵ Opus cit., 63.

²⁵⁶ OA 54.

²⁵⁷ Cf. García Olvera, F. *Reflexiones sobre política y cultura*; p. 7.

– tener fe –, esta última y superior esfera impregnará de modo carismático no sólo mi presente sino mi futuro vivir experiencias al igual; que la entera manera de percepción de la persona a sí misma y a su vida global. En consecuencia, al dotar de sentido a nuestra vida, la manera de hacerlo y los elementos que lo posibilitan salen a la luz en ciertas vivencias peculiares, de los cuales, Scheler dedicó valiosos escritos tanto al fenómeno del resentimiento como al del arrepentimiento.²⁵⁸ Sobre éstas vivencias se nos hace clara la distinción, por lo que toca a los contenidos de esencia, entre la pura índole de una acción realizada por mí como persona espiritual. Efectivamente, toda acción posee, en cuanto personal, un sentido o significado orgánico para formación de esa persona, es decir; a pesar de ser “seres individuales – temporales” algunas de nuestras acciones, trascienden en el tiempo, pues bien; por lo que concierne ahora a aquellas leyes intemporales del espíritu, percibimos la capacidad de éste para hacerse una imagen de valor de uno mismo y, para poder modificar aquel sentido de las acciones.

Ahora bien, apelando a que el sentido valioso de una mala acción puede ser superado y modificado mediante una nueva sanción – negativa en este caso – de aquella intención; el sujeto en cuestión ha de distanciarse de aquella intención desgajándola espiritualmente de su vida moral y de su disposición de ánimo, Scheler asevera, que justo en esto consiste el acto que llamamos “*arrepentimiento*”. Si el arrepentimiento es sincero, éste no se trata únicamente del mero recuerdo de aparición referido a una acción pasada y su valor, no, es sino al ‘recuerdo en función’, es decir; ‘yo’ en conciencia individual y como miembro de la totalidad de la persona,²⁵⁹ vengo a ser ‘consciente’ de cuya disposición de ánimo surgió aquel acto. En esa mixtura el sentido referido a la acción misma tiene clara prioridad, porque él se refiere a nuestro querer activo y, por tanto, directamente a nosotros mismos; y es ahí donde Scheler ve la posibilidad de la auténtica transformación personal, dado que en el arrepentimiento la persona vive un “haber podido hacer otra cosa” y un consiguiente “haber podido ser de otra manera”:

[...] De modo que en este estrato y ante el examen moral de sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no sólo qué hubiera podido acaecer de valioso moral positivo en el mundo y qué hubiera podido evitarse de valioso moral negativo, si yo mismo, como *representante de una posición* en la estructura social, me hubiera portado de otra manera; sino también qué hubiera acaecido si *yo mismo* como *individuo espiritual*, hubiera visto mejor lo “*bueno – en – sí – para mí*” (en el sentido ya definido), o lo hubiera querido o realizado mejor.²⁶⁰

²⁵⁸ No ahondaré en la presente investigación sobre estos fenómenos, empero; ellos se ubican entre el amor y el odio, en donde por “medio” de éstos, actuarán en el modo de transformar o estancar a la persona espiritual.

²⁵⁹ ‘Yo’ como persona particular (individual) siendo al tiempo persona total (social); soy mi mundo con el mundo.

²⁶⁰ E346 II.

Desde esta profundidad de la conciencia moral y, desde nuestro más hondo e intenso sentimiento, Max Scheler reconoce que el mero conocimiento no es capaz de penetrar en nuestra disposición de ánimo actual, pero sí es el caso en que el arrepentimiento es más que conocimiento, a saber, es un rechazo, y no sólo del acto malo, sino también, en él, de la maldad de nuestro yo; y en esa vivencia que parece sólo racional desde la altura “más libre” de un nuevo nivel vital, alcanzamos realmente dicha altura.²⁶¹ Se tiene pues, que la persona como individuo espiritual – moral es la única criatura dotada de espíritu, por medio de él, ella revelará su trascendencia positiva o negativa en el mundo, por eso cabe preguntarnos: ¿qué inicia un acto de arrepentimiento? ¿Arrepentirse aduce a la evolución y trascendencia positiva? Porque tal parece que para iniciarlo es necesario haber cambiado de actitud respecto a lo que se quiere rectificar. Desde este punto de vista, nos atestigua la experiencia, podemos describir las condiciones de posibilidad de un cambio en la disposición de ánimo, en el *ordo amoris*, pero no podemos especificar las condiciones causales de un cambio tal. ¿Podría ser acaso la principal de aquellas haya de ser un acto de amor de otra persona – divina o humana – dirigido a nosotros directa o indirectamente? Y además, ¿qué o quién podrá mostrarnos unos valores superiores a los que dirigimos sino el acto que por excelencia descubre valores, el amor?

Hemos de afirmar junto con Scheler, que la formación se presenta ante todo como un camino personal e insustituible de libre autoformación pero no cabe duda, que requiere de un necesario auxilio externo y de un modelo o paradigma hacia el cual orientarse, y es por la acción práctica concreta no sólo para mí o en mí mismo sino desplegada y sintetizada en el *cuidado por el prójimo* donde transcurre mi trascendencia, dado que: “ Una persona es educada en la medida que, a través de la enseñanza y la instrucción, las cualidades humanas se desarrollan hasta convertirse en una forma individual que representa de un modo puro y pleno al ser humano y al ser mental – espiritual”.²⁶²

²⁶¹ Cf. OA, E, ES, RM. Cf. Fromm, E, *El corazón del hombre*; pp. 151ss.

²⁶² Cf. Paulsen, F. *Bildung*, Ed. W. Rein – Alemania, p. 669 en *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 2014, 51 (1), 35 – 45; pensamiento educativo.uc.cl/indix.php/pel/article/download/617/1257.

3. Consecuencias ético – axiológicas en el *ordo amoris* de la persona espiritual

A lo largo de esta breve investigación y con el sustentáculo del fenomenólogo Max Scheler, se ha hecho notar que todo acto, específicamente los actos morales, realizan un valor y, éstos son pertenencia y manifestación de una persona en donde se contiene la condición de ser ‘un ser con espíritu’ o sea, ‘un ser espiritual’. De esta guisa, la persona espiritual es el verdadero soporte de los valores morales y únicamente en ella puede haber bondad o maldad; ya que, el valor moral – espiritual es primigeniamente personal. Y es en la vivencia y en la intención personal venida desde nuestra infancia, a través quizá del seguimiento – la mayoría de veces – es donde nacerá el primer resorte de moralidad. Así, las mismas circunstancias objetivas dan lugar a diversos tipos de moralidad, según sea la intención personal, *v. gr.*, a una persona demente o no adulta no se le puede atacar de inmoral por mucho que sus actos contradigan lo que objetivamente entendemos como norma de moralidad; la persona está por encima de la norma; es ella, en su microcosmos y en su intención quien decide la bondad o malicia. Ahora bien, se toma en cuenta, y no entraremos en confusiones, que lo que es para uno bondad, puede ser para otro maldad o viceversa; la persona no es una síntesis de actos caprichosos. Empero, el mundo de los valores a los que la persona espiritual se abre, es idéntico para todas las personas, aunque cada una de éstas tenga su modo peculiar e irremplazable de penetrar en él y de ser moral y espiritualmente buena o mala. Asimismo, en el concepto de persona se salvan, respecto a la moralidad, dos puntos sumamente importantes: la objetividad del bien y del valor moral que es idéntica para todos y la subjetividad con que dichos valores son aprehendidos y plasmados por cada uno.

Desde éstas vértices Scheler nos ha hecho comprender, que lo esencial a la persona es el poder *variar*²⁶³ en su actuar, y el variar de hecho de un modo peculiar y en un tiempo también propio, distinto del tiempo objetivo de las cosas, y del tiempo fenoménico y vital del yo y sus vivencias, es decir; la persona espiritual tiene su propio modo de vivir sus actos, o de vivir en sus actos, y por ello, de *variar*. No obstante, al mismo tiempo – podría decirse – la persona en su persona no puede dejar de ser una unidad; unidad con identidad propia e identificadora de los actos que experimenta y vive y, que vive y experimenta. El fenomenólogo nos dice entre el juego de estas dos notas (la variabilidad y la unidad idéntica) donde quiere darnos a entender la índole de la persona espiritual. Así bien, aquí es donde nos viene bien recordar que, según el

²⁶³ E 162 II.

proceso de funcionalización, los actos y sus leyes de esencia no se acumulan en la persona, sino que se funcionalizan en ella – o mejor dicho – la funcionalizan de modo estructurado y orgánico. A partir de este fenómeno, esa estructura no es ya un mero orden de esencias abstractas de actos, sino que ha de llegar hasta matices últimos, capaces de individuar y concretar el actuar de cada persona. En ese *ordo* radical se constituye la personalidad, de la ya tan mentada *persona espiritual*. Pero, cabe de nuevo cuestionarnos ¿cómo y qué puede llegar de hecho a determinar esos matices que individúen? Únicamente se puede hacerlo mediante un acto que sea en sí mismo individual; y este es, el *amor*.

El amor como valor supremo, se dirige al individuo como tal, y por tanto, exige un sujeto individual, puesto que su modo de referencia es intrínsecamente concreto; como además – también sabemos – es la raíz y fuente de todos los actos. Expuesto de otro modo, los actos de amor y de odio son los que unifican y donde radican los más actos, sean cognoscitivos, conativos o emocionales; refiérase Scheler, claro está, al amor espiritual de la persona, no al amor anímico del yo, ni al amor vital o pasional, estas clases de amor son como los centros de los que proceden, irreductiblemente distintos, por más que haya mutuas influencias. Por eso, la persona espiritual es, en esencia, su *ordo amoris*. *Ordo amoris* no como orden único de los actos de amor, sino inclusive como orden que dirige, desde las preferencias y amores, todos los otros actos de la persona, es decir; si la persona es, para Scheler, la unidad estructurada de sus actos, y ésta se halla dirigida y vertebrada por los actos de amor en la forma de direcciones de valor,²⁶⁴ resulta entonces, efectivamente razonable el inclinarse a juzgar que la persona es un *ordo amoris*, su *ordo amoris*.

De este modo, la afamada sentencia de nuestro fenomenólogo en cuestión: “*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”,²⁶⁵ cuenta con un significado no sólo descriptivo y fenomenológico, sino también ontológico, ¿por qué? Porque ontológicamente el significado del *ordo amoris* contribuye a comprender que no sólo la persona, sino también su mundo en su estructura correlativa intencional (“trascendente”), se encuentra regida ontológicamente por las líneas fundamentales de *su* amor. Esta perspectiva mira en la dirección, a su vez, la ya citada tesis según la cual “*en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra*”:

Porque es nuestra vida espiritual íntegra – no simplemente el conocer y pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser – la que tiene *puros* actos y leyes de actos, que son

²⁶⁴ OA 27ss; ES 214 – 217.

²⁶⁵ OA 27.

independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido *primitivo y a priori*, que no les ha sido prestado por el “pensar”, y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica.²⁶⁶

Muestra nítida es de que justo en cada acto se manifiesta la estructura, fundada en el amor, de todos ellos. Así pues, aclara Scheler, cómo alguien conoce, juzga, razona, quiere, delibera, actúa, o se expresa: todo ello, según el filósofo, depende de cómo ama; y en todo ello se refleja ese modo de amar, por eso se nos dijo que la disposición de ánimo se vislumbraba en todas y cada una de las acciones y gestos.

Lo interesante y sustancioso dentro de la idea de *ordo amoris* es, que da buena cuenta de la nota esencial de la variabilidad de la persona espiritual, lo cual abona su rendimiento de definitorio de ésta. Entonces pues, en habida cuenta de que todos los actos proceden y se hallan informados por actos de amor, se observa también que la persona corresponda de suyo el movimiento de éstos. Con otras palabras, la persona espiritual es esencialmente dinámica consiste en algún modo de variación, podrá inferirse que “*varía*” también toda la persona en y por acto; se nos revela pues, la hondura de la doctrina de la funcionalización antes estudiada, en la que se nos hablaba de un verdadero crecimiento del espíritu a través de sus actos. Dirección en movimiento, entonces, es el vivir de la persona, y esa dirección acentúa, en contraste con la temporalidad, la unidad de esa variación, una unidad e identidad dinámicas. Por tanto, habrá de ser el tiempo de la persona espiritual un tiempo donde tenga en mi mano, por así decir, mi entera vida para poder variar su dirección de forma radical, es justo en esto donde se da la condición del arrepentirse o del prometer.

Desde esta perspectiva cobra todo su sentido la tarea moral que Scheler nos propone, el transformar en la propia persona, el *ordo amoris* fáctico en el *ordo amoris* ideal; en determinación individual, en nuestro prototipo personal a pesar incluso al destino y al entorno, en cuyo marco ejercemos nuestra libertad. Empero, esto se realiza siempre y continuamente de modo correcto o incorrecto, porque existe una variación de persona preferible a las demás, basadas – como ya se dijo – en las leyes de preferencia de los valores. Esa preferibilidad o corrección, caracteriza al movimiento del amor como bueno o malo y, por tanto, al valor de la persona misma que está determinada por el ideal o prototipo al que se tiende. De modo indubitable, que la formación moral – espiritual resulta ser algo enteramente esencial para la

²⁶⁶ E 100 I.

persona humana, puesto que en ella “nos va” nuestra misma identidad; se condensa en el individuo humano ese quehacer, literal y estrictamente en el clásico “¡llega a ser quien eres!” de Píndaro en el que Scheler ya ha reparado.²⁶⁷ Se reflexiona en como la formación consiste en llegar a ser la persona que hemos de ser, que estamos llamados a ser, y que en el fondo queremos ser. Por lo tanto, para entender la esencia de la formación, es decisivo el conocimiento de que el ser del humano como persona es de un ser “dado” como tarea.²⁶⁸

Parece ser, según esto, que la persona en movimiento de su tarea o progreso moral – espiritual, es decir; la persona revelada por el amor – la persona auténtica, genuina – no es tal como meramente aparece en sus valores fácticos, pues el amor mueve y apunta en ella y con ella hacia valores superiores, hacia una “*imagen de valor ideal*”.²⁶⁹ Asimismo, el amor tampoco es un tender o querer, ni siquiera un buscar esos valores más altos, porque es característico del amor dirigirse a la persona real misma, amándola con sus faltas, lo cual hace que se distinga, el amor de una equivocada actitud educativa o pedagógica.²⁷⁰ En efecto, es propio del amor, no dividir en la persona el “cómo es” del “cómo tiende axiológicamente a ser”; justamente esta inseparabilidad se nos descubre como esencial en ella. Dicho lo cual, se confirma lo que nos ha aseverado Scheler, que para que se nos den en unidad esos dos polos de la persona, o lo que es lo mismo, se nos dé la persona, ajena o propia en todo su valor; debamos no sólo amarla sino – según hemos visto a propósito del seguimiento –, co – ejecutar sus actos de amor, pues sólo en éstos se nos dan los ambos extremos ya mencionados, así es como:

La persona sólo puede sernos dada “coejecutando” sus actos – cognoscitivamente, en el “comprender” y el “vivir mismo” – moralmente, en el “seguir el ejemplo”. [...] este valor moral de persona, el último de todos, sólo nos es dado por ende, en la coejecución del propio acto de amor a la persona. Necesitamos amar lo que ama el modelo, en un “coamar”, para llegar a que se nos dé este valor moral.²⁷¹

Hemos de notar como en cada acto particular de valor moral positivo, acrece el *poder* respecto a los actos de la clase a que aquél pertenece, o se aumenta lo llamamos *virtud* de la persona

²⁶⁷ Cf. ES 207 – 208.

²⁶⁸ SC 64, E 345 II, ES 125ss.

²⁶⁹ Cf. ES 200.

²⁷⁰ *Ibid.*, 204 – 205.

²⁷¹ Cf. ES 216.

espiritual;²⁷² porque todo acto de importancia moral se remonta por esta vía hasta el ser y el valor de la persona misma para transformarla.

Pero este hacerse de la persona moral – espiritual, este formarse y desarrollarse, no se presenta como una tarea fácil es más, a veces vemos que el crecimiento se produce en sentido opuesto al deseable, y como se trata a la postre de la persona, no haríamos bien en quedar ajenos a los principales problemas que en esta tarea se presenten. Efectivamente, como ya hemos visto la formación moral – espiritual resulta ser algo por entero esencial para la persona humana, para la culminación y logro de su cabal identidad. Empero ¿acaso no es verdad, si bien es cierto, que la conciencia y experiencia morales – espirituales no es un trayecto precisamente homogéneo y uniforme, sino más bien problemático y arduo, el que le depara a la formación de la persona? Y no se trata tan sólo de problemas prácticos y secundarios, puesto que, al revelarse como supuestos inmediatos de la praxis moral, forman parte de la filosofía moral misma, y al tiempo de la antropología filosófica.

3.1 Mirada sucinta a la sociedad contemporánea: enfoque global al comportamiento de la persona espiritual en el cosmos

La exposición precedente nos ha descubierto de la mano del saber, el amor, la empiría de ambos; junto a la tendencia en la dirección de lo bueno “virtud”, la intención, la voluntad en comunión con la libertad nos conducen a convertirnos en personas espirituales, hallase empero, entrañado en lo profundo de la persona humana una tendencia en dirección opuesta. Esta última tendencia por encontrarse en la misma disposición de ánimo, escapa a aquel influjo externo de la educación. Enfocando la mirada hacia nuestra vida actual e insertando los estudios de Max Scheler a ésta; hallamos –tristemente sea decirlo –, un tejido social intoxicado, deteriorado con huecos cada vez más grandes que terminan por debilitar y separar a la especie humana de su medio ambiente natural como social. La causa de esta ruptura se debe a la falta de un buen

²⁷² Completamente distinta del hábito y ejercicio de las *acciones* pertenecientes a la virtud en cuestión; es decir, la potencia vivida para el bien debido.

soporte que sostenga y fortalezca el espíritu humano; los cimientos de los cuales carecemos hoy en día, sin duda son: los valores.²⁷³

Desde esta perspectiva puede comprenderse, cómo la doctrina axiológica de Scheler – como buen fenomenólogo – nos induce a pensar y repensar que, son los valores los que nos forman y transforman en personas espirituales, por eso, más que una teoría del valor, es una teoría del valorar. Por lo cual, la investigación acerca de la esencia de la persona humana y su proceso de formación a persona espiritual, nos muestra como este individuo espiritual en devenir, es un ser viviente y variable en sus actos, nos ha desvelado ciertamente no sólo la posibilidad, sino la inevitable realidad de una variación de la disposición de ánimo, nada menos que mediante cada uno de nuestros actos. Lo que ahora nos cuestionamos, es cómo esa variabilidad puede, dada la heterogénea composición de nuestro haber tendencial, ser dirigida por la propia libertad; es decir, hasta qué punto tenemos efectivo dominio sobre nuestro actuar. Este mismo cuestionamiento puede expresarse, con otras palabras: como personas humanas – espirituales que somos, ¿podemos verdaderamente transformar de modo *casi* completo nuestro *ordo amoris*, o hasta dónde? ¿Es capaz la persona humana con sus actos, por la funcionalización y posiblemente con la ayuda indirecta de la educación, reformar de manera radical nuestra horma moral – espiritual más profunda?

Aunque ya Scheler nos ha dicho que la persona humana no es sus actos ni sus tendencias, ni es presa de ellos, no por eso deja de ser un alguien. Un alguien que vive sus actos y tendencias como suyos, que se ve influido por ellos, y que al mismo tiempo se sabe dueño de hacerse o no solidario con su cualidad y sentido morales, y de acuerdo a éste, la persona da inicio a su proceso o retroceso a su formación como persona espiritual. Si bien, el fenomenólogo alemán ya nos ha puesto ‘las cartas sobre la mesa’ y esta modesta investigación, por su parte, ha tratado de re – abrir el estudio ético – axiológico – fenomenológico, no sólo será para evocar los análisis un poco dejados al olvido; sino para cotejarlos con los tiempos contemporáneos en medida que lo axiológico traspasa la línea del tiempo, dando como resultado, un *estar* en constante vigencia.

Hoy en día, los seres humanos atravesamos una crisis axiológica espiritual alarmantemente grave, situación que pudiera tornarse no sólo de nuestros días – y en cierto grado es así –, empero muy ha cuenta a la vida actual, existen ciertos factores que influyen mordazmente sobre

²⁷³ En la historia de la humanidad, siempre se ha dado de una forma u otra, la falta de valores. Empero, y debido a intereses de diverso tipos, hoy por hoy, la ausencia del plano axiológico en la vida humana se torna sin duda, cada vez más evidente.

la existencia humana, estos son: los avances tecnológicos y científicos;²⁷⁴ dado el rostro que muestra cada vez una mayor agonía tanto en el medio ambiente de vida natural y silvestre como en el medio ambiente humano y, vale decir que es en éste, en donde impelen y pulverizan a la persona humana y muy pocas veces la promueven en un sentido pleno. Inegablemente la investigación de la presente tesis repercute en el campo de la tecnociencia, porque no es posible desvincular a la ciencia ni a la técnica de la ética, puesto que con ellas, a partir de ellas e incluso, hasta sin ellas; la persona humana se ha experimentado a sí misma como un ser poderoso, libre, autónomo, con la facultad de dominar a placer gran parte del macrocosmos en el que vive y convive; empero lamentablemente estos avances si no cuentan con un dominio prudente y equilibrado, terminan ‘formando’ y a la vez ‘deformando’ al humano en inhumano. Pareciera pues, que en las últimas décadas, los valores de la tecnología y de la ciencia están sobre los valores del humano, al superior de todos: el amor.

Si bien Max Scheler nos manifiesta que el *saber esencial* concatenado con el amor nos conducirán a un buen *devenir espiritual*, en la realidad actual tan plagada de adelantos tecnocientíficos pareciese que mientras más nos “adelantamos” más nos “atrasamos”. Por ejemplo, uno de los asuntos medulares de la tecnociencia, consiste en proporcionar al humano beneficios en cuanto llevar una vida más cómoda, más práctica e incluso más libre, no obstante, lo que se manifiesta en avances en la Red (Internet), dispositivos móviles, canales de televisión, artefactos de espionaje, armas, etc., han ido perdiendo al humano porque él mismo humano, halla consuelo, satisfacción en un mal uso, que para el consumismo y la globalización es un gran beneficio; convirtiendo a la persona humana en un ser extremadamente narcisista, siendo entonces estos objetos un orgullo para la autoinflación narcisista.

Nótese, que con esto no quiero decir que la tecnociencia sea perversa y no bondadosa, pero los límites de la tecnología en nuestro hoy ya ha lesionado ámbitos ecológicos, éticos, antropológicos y estructurales; la ciencia y la tecnología han mejorado las condiciones de vida pero al mismo tiempo han contribuido a crear una mentalidad materialista, porque cambiando el

²⁷⁴ Ya lo mencionaba Javier Echeverría: “La revolución tecnocientífica es uno de los motores principales, aunque no el único, de un cambio social y económico más profundo, la revolución informacional, que por su relevancia puede ser comparado a la revolución industrial. [...] Los diversos estudios sobre ciencia y la tecnología (históricos, filosóficos, sociológicos, políticos, culturales, antropológicos, económico, etc.) han de afrontar el reto suscitado por la revolución tecnocientífica, dando lugar a los estudios de la tecnociencia.” Cf. Echeverría, Javier. *La revolución tecnocientífica*, F.C.E. – España, 2003, p. 15.

modo de vivir ha cambiado el modo de pensar.²⁷⁵ Puede verse como nuestra disposición de ánimo (*ordo amoris*) tiende a engañarse, creyendo encontrar lo que necesita para llenar su ser espiritual en las cosas materiales siendo las ‘tecnológicas’ las de mayor demanda, y en las que el ser humano deposita su ‘valía’ en ellos. ¿De qué se carece en la actualidad, como para poder lidiar en modo favorable con la tecnología y todos los avances científicos? Max Scheler bien podría respondernos que los campos axiológicos del individuo humano, se hallan gravemente contaminados y abandonados, y si esto es así, sin duda alguna, esto repercute de modo fatídico en las profundidades del *ordo amoris* y por tanto, en los prototipos que seguimos y en nuestra propia formación espiritual. Así pues, los análisis schelerianos nos dicen que el valor o el componente de valor que posee todo objeto fundamentan la resolución voluntaria, pues una vez distinguido el componente de valor, el filósofo alemán hace especial hincapié en mostrar que el contenido de imagen es elegido para realizar el componente de valor según la medida de su posible aptitud. Y este componente de valor o valor mismo es dado inmediatamente y se muestra con total independencia, tal independencia muestra, a su vez, su *trascendencia*. Nos conformamos al valor, y ahí nos trascendemos. La trascendencia de nuestras respuestas al valor toman forma de: respeto, entrega, cuidado, responsabilidad y sometimiento.²⁷⁶

Ahora bien, la noción de *respeto* va a ser capital, puesto que el respeto va a ser el acceso a la vida moral, el respeto es la madre de todas las virtudes morales (*māter omnium virtum*) desplegándose asimismo a las espirituales. Es la actitud moral que fundamenta y presupone a las virtudes. La reverencia es el presupuesto indispensable de todo conocimiento profundo, especialmente para percibir valores, porque sólo por medio de los valores no es posible elevarnos y ser en gran medida felices, toda entrega deliberada de valores, todo sometimiento a una grandeza, presupone la reverencia. En nuestro hoy y a nivel global experimentamos una sociedad, valga la paradoja, sumergida en el ‘vacío’, siendo su causa principal: la ausencia de amor.

²⁷⁵ Lo negativo no se halla en los avances tecnológicos, puesto que mucho de dichos avances son en gran medida positivos. Como dice León Olivé, “no es posible evaluar moralmente la ciencia y la tecnología en general o en abstracto.” Sin embargo, “los sistemas técnicos concretos sí están sujetos a evaluaciones morales y no son éticamente neutros”. Es importante tener en cuenta esto al hablar de axiología de la tecnociencia. No tiene sentido preguntarse, salvo a título subjetivo, si la tecnociencia en general es buena o mala, digna o indigna, justa o injusta, solidaria o insolidaria. En cambio, sí podemos valorar los sistemas tecnocientíficos concretos, entendidos éstos como sistemas de acciones humanas y no como conjuntos de artefactos, [...] Algunas acciones tecnocientíficas suscitan importantes problemas morales, tanto en las comunidades científico – tecnológicas como en la sociedad en general. Cf. Echeverría, J. *La revolución tecnocientífica*, p. 229 – 230.

²⁷⁶ E 345ss II.

Esta afección por la carencia de amor, aterriza sobre los terrenos de la disposición de ánimo u *ordo amoris*, dando así en el núcleo del ser espiritual. Ante tal ausencia, el individuo humano experimenta un *vacío interior* que tratará de ‘llenar’ de muy diversas formas. El dualismo que integra al ser humano es *per se* una complejidad con la que habrá que lidiar toda nuestra vida terrena, pero las virtudes o vicios que broten de ella y que dejarán vestigios para nuestra vida presente y futura; se da como dice Scheler, desde nuestra infancia. Nuestro *ordo amoris* – al menos gran parte de él – se conformará ahí donde la *Bildung* o formación primera se seguirá de nuestros primeros prototipos: nuestros padres o sujetos que ‘cuiden’ o ‘crien’ de nosotros. Así es como se absorben nuestros primeros valores, nuestro *primer amor* o *desamor*.

¿Qué impera en la contemporaneidad? Padres demasiado jóvenes o viejos, en donde el dominio de las emociones aún no es templado o ya no existe temple; padres quizá en edad promedio pero viven todavía sin ‘encontrarse a sí mismos’, la ausencia de un amor genuino deviene en la falta de respeto y tolerancia. No ahondaré en todas las clases de violencia que existen, pero sí diré lo que suscita el estancamiento o detención del proceso espiritual en el humano: bromas hirientes, chantajear, mentir, engañar, ignorar (ley del hielo), celar, culpabilizar, descalificar, ridiculizar, ofender, humillar en público, intimidar, amenazar, controlar, prohibir, destruir artículos personales, manosear, pellizcar, empujar, jalonear, discriminar, etc.. Lo mencionado nos indica el estado raquítico en que se encuentran el saber y el amor en el ambiente humano. Ahora bien, el vacío interior se proyecta en el comportamiento, en la acción, y en todas las acciones referidas nos muestran la falta de valores; amor, respeto, dignidad, fidelidad, más todos los valores derivados de éstos, quedándonos sus reacciones opuestas: frustración, baja autoestima, amargura, resentimiento, culminando éstos en violencia.

Por desgracia, el vacío que sumerge al alma a sentirse abandonada no es un hecho netamente contemporáneo pero sí, más recurrente en nuestros días. Un ejemplo que ocurre con mayor agresividad pero es un hecho acaecido a lo largo de las épocas, la violencia interpersonal. El culpable vacío amoroso en el corazón desemboca en un *trastorno* en el *ordo amoris* revelándose en odio e indiferencia hacia los otros, el narcisismo ciega no permitiendo mirar hacia sí mismo, aunque los actos aparenten lo contrario. Los trastornos en el *ordo amoris* como nos comenta Scheler,²⁷⁷ son desórdenes que comienzan en la infancia con los modelos

²⁷⁷ OA 31ss, ES 193ss.

equivocados dando como resultado; una educación (*Bildung*) deplorable que en la mayoría de las ocasiones, nace el seno familiar y se extiende al ámbito escolar.²⁷⁸ Debido a esto, cada día se agrava más la falta de respeto y tolerancia hacia nosotros mismos y los demás, rezagando por ende, nuestro proceso de formación espiritual. El rezago lo hallamos en las personas que ponen su valía personal en las posesiones materiales, éstas suelen ser pobres de espíritu; pues llenan con cosas externas lo que no tienen dentro.

A la postre, el asunto se torna aún más complicado sin un equilibrio axiológico espiritual, viviéndolo de cara con el fenómeno de la emoción y del sentimiento. Aunando lo dicho con lo mencionado anteriormente sobre la tecnología cabe concluir,²⁷⁹ que a través de la tecnología el individuo humano tiene el poder de regir: el tiempo, la naturaleza, la vida, su modo de ser, en forma positiva y negativa. Es ya conocida la causa que impera sobre el orbe desde todos los tiempos, la ausencia de amor y saber (esencial), derivan en el plano axiológico – sin temor a errar – más importante (después del amor por supuesto) de donde los demás valores proceden, este es el ya mentado *respeto*.

Se tiene así, que la tecnología nos ayuda a ahorrar tiempo²⁸⁰ pero a la vez con un mal uso va en contra de nosotros;²⁸¹ con la naturaleza lo favorable es para nosotros, pero quizá vengan cuestiones relacionadas con la agricultura y los paneles solares, fuera de éstos, todo le viene en contra a ésta, destruyéndola no sólo para ella sino para nosotros mismos;²⁸² la vida ha sido y es más cómoda y placentera, a pesar de que se lidia con la pereza y el ya no hacer el más mínimo esfuerzo para obtener lo deseado²⁸³; dejé como último al que depende de los ya referidos y del que pende que las cosas se agraven o cambien, *el modo de ser*.

²⁷⁸ Lamentablemente un gran porcentaje de mujeres y hombres que ejercen el maravilloso y entregado papel de ‘maestros’, no lo realizan de corazón sino por imposición o conveniencia, siendo así, muchas de las veces los iniciadores e incitadores de la violencia interpersonal.

²⁷⁹ Hay mucho por decir sobre este tema, tanto equiparándolo como fusionándolo con lo estudiado por Max Scheler en los campos: antropológicos, éticos, axiológicos, fenomenológicos; empero, me ceñiré a lo abordado en la presente investigación, dejando abierto el espacio para futuras investigaciones.

²⁸⁰ Un diagnóstico médico, una información urgente, dinero enviado electrónicamente, encontrar a alguien vía internet, etc.

²⁸¹ Armas de alto poder, artefacto de espionaje, redes sociales e Internet propagación de pornografía (entre otras), televisión y cine con programaciones violentas, sexo; etc.

²⁸² Con alteraciones climáticas, terremotos, animales y especies en peligro de extinción, etc.

²⁸³ A todos los que contamos con electrodomésticos, aparatos electrónicos, es innegable que la vida es mejor pero también aquí, es donde la naturaleza tiene todo en contra por el desequilibrio en la ambición desmedida del humano hacia éstos.

Al *modo de ser* se le vincula tajantemente con el *ordo amoris* o *disposición de ánimo*. Los lamentables acontecimientos que reflejan la miseria y necesidad e indiferencia del alma humana se exponen sin más, en las *redes sociales*. Éstas al igual que otros beneficios mencionados en el área de la tecnología y el Internet, exhiben su negatividad al no ser usados ponderadamente y bajo regímenes axiológicos adecuados; el *ordo amoris* ausente de un amor genuino y productivo, desata los ‘espíritus’ vacíos carentes de ‘forma’ a buscar amores irreales, amistades engañosas, admiradores solitarios en lo lascivo ‘llena’ necesidades insatisfechas de un amor no contenido en el espíritu humano.²⁸⁴ No hay que dejar de soslayar que la indiferencia y la falta venida de valores como el respeto (amor), vuelven vulnerable a la persona espiritual, haciéndola presa fácil de ‘apegos’ que la incitan a claudicar a un buen proceso de formación espiritual.

Así pues, para dar término a este apartado, retornaré a las preguntas que daban inicio a este tema; el asunto subrayaba: ¿podemos verdaderamente *transformar* de modo *casi* completo nuestro *ordo amoris*? Si fuese así, ¿hasta dónde? ¿Es capaz la persona humana, con sus actos por la funcionalización y con la ayuda directa de la educación, reformar de manera radicar nuestra horma moral – espiritual más profunda?

Max Scheler no resuelve explícitamente a estas interrogantes, pero sí da respuesta a éstas. Comenzaremos diciendo que en los estudios schelerianos su base casi primordial es la *Humanitas*, puesto que a partir de ella, los seres humanos *funcionalizan* su persona espiritual por medio de los valores, así puede verse que a la persona humana no sólo le interesa la supervivencia biológica y social, también le interesan *valores* y, el desarrollo de que aquello por cuya virtud es humano. Es en la *Humanitas* donde se nos da la educación y el progreso, y es aquí, donde se fomenta a través del amor una *unificación afectiva* genuina, es decir; sentir lo mismo que el otro, y la *simpatía* es fundamento del amor hacia otros seres humanos superando egoísmos y solipsismos que crean indiferencia porque:

[...] El genuino amor al hombre no distingue entre compatriotas y extranjeros, el malhechor y el bueno, entre valor y no valor raciales, cultura e incultura, tampoco entre bien y mal, etc. A todos

²⁸⁴ Al valor supremo el Amor, se le ha prostituido demasiado, haciendo ‘creer’ que se puede amar en dos días, que llevando una vida sexual intensamente activa es ‘amor del bueno’, que comprando todo tipo de cosas materiales significa que ‘todo va bien’. La red social *Facebook* fuera de tener una utilidad medianamente productiva, ha sido y es mal empleada para fines nefastos en los cuales, los dispositivos móviles juegan un papel crucial para esclavizar, intoxicar y propiciar ‘todo’ lo que necesitas para que nunca te sientas solo y ‘siempre estés’ acompañado. Cf. Bauman, Z. [sociologos.com /2014/05/28/zygmunt-bauman-el-éxito-de-facebook-es-haber-entendido-necesidades-humanas-muy-profundas/](http://sociologos.com/2014/05/28/zygmunt-bauman-el-éxito-de-facebook-es-haber-entendido-necesidades-humanas-muy-profundas/)

los seres humanos abraza, exactamente como la simpatía, sólo porque son seres humanos, [...].²⁸⁵

Scheler nos invita a educar al humano no sólo en conocimientos sino también a *educar* su corazón, pues la unificación afectiva vital – cósmica habrá que despertarla de su sueño, ya que, no únicamente se trata de sentimientos humanos “*antropomorfisando*” a animales y plantas, es verdad que a el humano le pertenece una realidad que lo distingue de cualquier ser vivo, y por eso puede llamársele *persona espiritual*:

[...] Antes bien, es el hombre, en cuanto “*microcosmos*”, un ente que, pues, lleva en sí realidades de todas las *especies esenciales* del ser, él mismo el *cosmomórfico*, y en cuanto ente cosmomórfico, posee también fuentes de conocimiento para todo lo que contiene la esencia del cosmos.²⁸⁶

Apoyándonos y reafirmando el pensamiento scheleriano, Edith Stein corrobora:

El ser natural del espíritu, el fluir conservándose, es algo que “no cuesta nada”: el espíritu emplea en ello su fuerza sin gastarla. Es más, incluso sale ganando, puesto que entrar espiritualmente en otra cosa quiere decir a la vez recibirla dentro de sí. Recibir dentro de sí algo distinto y crecer espiritualmente gracias a ello, poder experimentar un incremento de ser: todas estas posibilidades pertenecen a la esencia del espíritu.²⁸⁷

Y agrega:

Por naturaleza estamos abiertos a los hombres, y necesitamos un acto propio para “cerrarnos”, sea de modo pasajero o bien permanente. Pero ese acto no tiene por qué ser siempre un “acto libre” en sentido específico, sino que puede tener lugar involuntariamente. También puede ser un estado de agotamiento anímico lo que nos lleve a conducirnos con indiferencia hacia otros hombres, no cerrándonos, pero sin entrar en ellos de la manera necesaria para recibir algo de ellos. Y también puede suceder que algo fluya de otra persona y penetre en mí de modo enteramente espontáneo, sin que queramos ni él ni yo. Cuando la otra persona irradia fuerza y frescor, algo de eso pasa a mí, y yo experimento una influencia “vivificante”, un incremento de mi ser espiritual que me hace por mi parte capaz de una mayor actividad espiritual.²⁸⁸

Se explica porqué la unificación afectiva junto con la solidaridad, pueden y hacen del sujeto humano alguien grande de espíritu; la persona humana *necesaria e indispensablemente* requiere

²⁸⁵ ES 129.

²⁸⁶ ES 137.

²⁸⁷ EPH 132.

²⁸⁸ Opus cit., 136.

de otros humanos para transformarse en persona íntegra, equilibrando armónicamente el dualismo al que pertenece, Scheler lo determina así:

La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afin es al ser humano: *en el otro ser humano*.²⁸⁹

Ya lo aseguraba en sus *formas* de “*saber*” cómo es el devenir de la persona espiritual:

Desde el saber de dominio que sirve a la modificación práctica del mundo y a las posibles operaciones mediante las cuales podemos modificar el mundo, el camino se dirige hacia el “saber culto”, por medio del cual amplificamos y desplegamos en un *microcosmos* la esencia y el modo de la persona espiritual en nosotros, y en el cual intentamos participar de la totalidad del Universo – al menos según los rasgos esenciales de su estructura – a nuestra manera, según la incomparable y única individualidad de cada uno. Y desde el “saber culto” prosigue el camino hacia el “saber de salvación” es decir, hacia el saber en el cual nuestro núcleo personal intenta adquirir participación en el ser y fundamento supremo de las cosas, [...] O dicho de otro modo: en el saber de salvación el fundamento supremo de las cosas, sabiéndose a sí mismo y sabiendo el mundo en nosotros y por nosotros, llega él al mismo fin intemporal de su devenir [...]; llega a alguna manera de *unión* consigo mismo, resolviendo así una “oposición”, un antagonismo dualista que originariamente reside en él.²⁹⁰

Parece ser que, las respuestas a lo estudiado y cuestionado hasta ahora Scheler las revalida en su síntesis:

Si el ente que “sabe” no tiene la tendencia a salir fuera de sí mismo para participar en otro ente, no hay en absoluto ningún “saber” posible. Yo no veo más nombre para denominar esa tendencia sino el de “amor”; dijérase que el amor rompe los límites del propio ser y del propio modo de ser.²⁹¹

Puede deducirse entonces, como el *ordo amoris* del adulto se encuentre ya prefigurado desde la niñez, empero y aunque parezca un asunto delicadamente complejo; el adulto lleva dentro de sí la fuerza y el poder para reformar su horma moral y espiritual, no sé qué tan profunda pueda ser la transformación, como tampoco puedo decir que la mayoría de individuos puedan hacerlo, pero de que es factible lo es.²⁹² Así los valores como la generosidad y la tolerancia, disposición de ayudar, modestia y entrega a una obra útil para el bien común y amor desinteresado al prójimo se consideran virtudes precisamente porque no

²⁸⁹ ES 141, las cursivas son mías.

²⁹⁰ SC 93 – 95.

²⁹¹ SC 90, las cursivas son mías.

²⁹² Las pruebas irrefutables de factibilidad las encontramos en personajes como: Jesús de Nazareth, Buda, Mahoma, Gandhi, Sócrates..., por mencionar algunos. Todos ellos experimentaron y fueron parte del dualismo al que todos pertenecemos dentro de este mundo. Cf. ES 157 – 159. Vid supra, cap. II.

se basan en la reciprocidad en la relación entre sujetos.²⁹³ A la postre, la sociedad humana tiene que poner atención sin subterfugio alguno de que no hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas consideradas en su totalidad que integra el dualismo.

Scheler dīxit et bene dīxit.

²⁹³ Cf. Bubner, R. *Acción, historia y orden constitucional...*, p. 305.

CONCLUSIONES

“El que ama no sólo realiza un valor positivo de actos en sí mismo, sino que ceteris paribus, también realiza ese valor de actos en su prójimo”.

Max Scheler²⁹⁴

Al discurrir en la obra de Max Scheler sobre conceptos como el *saber (esencial)* y el *amor*, no sólo se tiende a examinar qué influencia conciben ambos de carácter ‘necesario’ en la existencia de los individuos humanos; sino cómo ellos nos van conduciendo al proceso de *formación de persona espiritual*, de los cuales, se despliega tanto su importancia como su finalidad dentro del cosmos. Este breve estudio no se limitó únicamente a probar el dualismo al que es perteneciente el ser humano, sino reveló al humano no sólo como materia, sino como un espíritu encarnado. El valor de la existencia y esencia humana conlleva a asumir al individuo humano por sí mismo con profundidad metafísica, como un todo completo en plenitud de su ser y, la ética en conjunto con la fenomenología nos dicen mucho de la persona, aunque ambos no son capaces de decirlo todo, por eso, la persona humana, en cierto modo, se instala en el misterio. A pesar del misterio que encierra la entidad humana, es a través del despliegue que va adquiriendo de forma paulatina la formación de persona espiritual; en donde se presenta de modo indubitable la experiencia que tenemos sobre nosotros mismos en cada acto. Por si los actos son dados con materialidad, inmaterialidad y trascendencia en el ser humano; y esto nos hace pensar en la contingencia existente de la vida humana, para ser más precisa, de las decisiones humanas que cada individuo cobre para su crecimiento o su detenimiento espiritual.

Sin más, he aquí los puntos principales, muy resumidos, de esta investigación.

En el primer capítulo, mostré el significado de antropología filosófica entendida por Scheler, en que el humano, no sólo debe ser denominado como naturaleza o vida, sino como ser humano en su totalidad. Tras la referida descripción, traté el concepto *persona*; y ser persona es ‘hablar’ por medio de actos, y dicha manifestación nos ‘abre’ a cuestiones como la cultura,

²⁹⁴ Scheler, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*; Revista de Occidente, Madrid, Tomo I, 1941, p. 349.

microcosmos, macrocosmos; colocando al mundo individual en correlato con el mundo social, la dependencia mutua es más que evidente; la persona crea una unificación con el mundo y más allá del mundo. Consiguiente, se hizo una descripción referente a la distinción existente entre la persona y otros seres vivientes, el ente humano es el único ser capaz de decir ‘no’ y de reprimir o refrenar sus impulsos, esto es: un ser con espíritu. Así, Scheler nos describió que, espíritu es *objetividad*, y aquél ser que tenga la suficiente distancia para objetivar lo que le rodea y así mismo; sin duda, este espíritu lo hace ‘ser’ un ser individual con libre albedrío, lo hace ser un ser trascendente, una *persona espiritual*.

Dentro del segundo capítulo, diserté sobre los conceptos del saber y el amor, abordando primero el del saber y los tres tipos de ‘saber’ que Scheler da a conocer como: saber culto, formativo o esencial; saber de salvación y saber de dominio o pragmático. Estas tres formas de saber son independientes una de la otra, pero no pueden existir ‘unas sin las otras’; éstas formas pertenecen a la primera esfera que da soporte a la estructura humana. Se prosiguió a estudiar al *ethos* en unión con el fenómeno del amor, sustentado en Aristóteles; del mismo modo, se repasó de modo sucinto sobre la idea antigua del amor en los griegos y cristianos.

Después de haber tocado estos conceptos, se dio paso a cavilar sobre el tema del amor, visto desde la óptica scheleriana, en donde por la acción y a través de la acción el humano revela su interior, así, el acto de amor y su valor puesto en práctica proyectará la estructura interna del individuo, desplegándose hacia los otros. El fenómeno del amor mueve y da sentido de vida a todo ser humano: “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”, afirma con razón Scheler. Al cierre del capítulo, me acompañe del pensamiento filosófico – fenomenológico de Edith Stein en cotejo con el de Scheler, discurriendo en los conceptos del yo, sentimiento, valor, poder – deber, querer – actuar, y la libertad se hallan estrechamente relacionados entre sí, por el marco psico – físico al que todo humano está vinculado. Para lograr y alcanzar con éxito la formación espiritual sólo existe una vía: el contacto interpersonal.

En el tercer y último capítulo, expuse fenomenológicamente la trascendencia que tienen el *saber* y el *amor* en la persona humana, presentando a la intencionalidad como característica exclusiva de la persona espiritual. Empero, existe en el ser humano algo aún más profundo que la intención, la *disposición de ánimo*. Scheler describe a la disposición de ánimo como el origen de toda intención y propósito, su dirección se basa en puros contenidos axiológicos, así ésta, es una tendencia hacia los valores, ella es la que nos motiva a preferirlos o no; por ello le confiere

cualidad moral a la acción. Por lo tanto, la disposición de ánimo es la que define de modo radical a la persona y, en este sentido cabe identificarla con el *ordo amoris*.

Cada individuo se va configurando desde su disposición de ánimo hasta la realización del acto, en ese intersticio se hallan las resistencias, donde el sujeto las experimenta como fuerza, como potencia, como *virtūs*. Proseguí con los planteamientos schelerianos respecto al *seguimiento*. El *prototipo* o *modelo* es el valor encarnado de una persona, así, Scheler demuestra porqué es el ‘ejemplo’ en la infancia donde influye en la *formación* del *ordo amoris* en el individuo humano. Formando a seres individuales plenos y con un *ordo amoris* forjado en el amor nutrido de valores; se genera una buena sociabilidad pues, únicamente en el ‘co –amar’ podemos llegar al valor moral, ejecutado desde aquí, la persona espiritual continúa y avanza en su formación. Se dio cierre al capítulo, discutiendo sobre el comportamiento de la persona hoy día, enfocándome en la crisis axiológica – espiritual padecida en nuestro hoy por el ser humano, alejándolo de su cada vez, más confusa y distante *persona espiritual*.

En esta investigación a través de los estudios de Max Scheler, se logró penetrar al lugar más recóndito del espíritu humano, destacando cómo el *amor* en unión con el *saber*; dan sentido y soporte a una óptima formación del ser humano a persona espiritual. Se miró cómo la disposición de ánimo da en el clavo de la intimidad humana, una intimidad que, poco a poco, va desarrollándose hasta comprender algunas – por no decir la mayoría –, de las manifestaciones más propias del humano. Disposición de ánimo es, esa tendencia en hacernos buenos, es aquello que nos hace ser mejores, pero también nos hace ser *personas*, personas en proceso espiritual. Expresar cómo comprendo el desarrollo de ser personas – con espíritu, es que, la persona se revela en la acción y, en cierto modo, la persona es lo que ha hecho; su biografía, en última instancia la persona se puede identificar con su amor. De esta índole, la persona se configura, se realiza, se perfecciona, se identifica con lo que ama, con lo que su disposición de ánimo lo lleva hacer y ser; motivos que inducen a reflexionar en los porqués ante tanta ola de violencia y frialdad e indiferencia en el hacer humano con otro humano y, allende de él, con otros seres vivos compartientes del mismo macrocosmos. En el fondo, la acción y el ser se tocan cuando la libertad se ejerce por motivos que la disposición de ánimo descubre sea para lo positivo o negativo.

Ser persona es esa donación donde la persona se va configurando, en donde también la libertad de querer ejecutada desde la acción humana realizada por motivos configurados por y en el amor.

El vivir humano es construir la identidad, la esencia humana, hace crecer el *ordo amoris*; de hecho, este crecimiento *es* lo propio del *ordo amoris* que también puede cambiar a través de una modificación íntima, en la disposición del ánimo provocada por otro *ordo amoris*, de otra persona; de ahí la significación que Scheler ponga la base de su ética en el fenómeno del seguimiento. Nuestra esencia humana no es estática, y desde lo más hondo de nuestro ser, desde el *ordo amoris* nos vamos configurando hasta ir construyendo nuestra esencia personal, que es, única e irrepetible. La persona es un constante centro de actos, pero de actos que inciden y, son capaces incluso, de moldear nuestra propia esencia, esto nos descubre que la libertad electiva humana construye y a la vez, requiere hábitos en la persona, una configuración personal estable del querer.

Otro punto desafiante tras esta investigación, es destacar que Max Scheler establece en su filosofía de la persona, el carácter intersubjetivo de ésta, es decir; la capacidad que tiene la persona de entrar en contacto o de relacionarse con las demás. Este carácter le hace profundamente persona (nos hace), ya que sin esta dimensión no sería una *persona espiritual*,²⁹⁵ pues es ella esencialmente intercomunicativa. Lo intersubjetivo de la persona humana, le permite ser ella misma, en la medida en que al relacionarse con los otros se dignifica a sí misma, pues corresponde a su esencia ser social. La noción de ser Persona nos inscribe en la condición esencialmente social o comunitaria del humano, y nace de una profunda actitud de interés hacia los otros, movida por un auténtico amor, para Scheler nadie es bueno o malo aisladamente, sino que todo humano es lo que es por el amor o la ausencia de amor con la que ha tropezado su llegada al mundo. A la postre, la moralidad de nuestra vida y de nuestras acciones depende del amor; lo moralmente bueno de un individuo o una comunidad se mide por el grado de amor que tiene. A su vez, el amor nos hace solidarios de la moralidad de aquellos con quienes convivimos, por eso no es extraño ver humanos crueles, fríos, trastornados; pues su causa es no haber sido amados suficientemente.

²⁹⁵ Ser *persona espiritual* es desplegarse a la totalidad, ser persona total puesto que, la “persona total” es la autorrealización de la persona humana, en todas sus dimensiones personales, es el cenit de su plenitud humana.

Nuestras decisiones se adhieren al acervo ético tradicional que pesará sobre futuras personas; somos corresponsables para lo bueno y para lo malo. Hasta cierto punto, la persona, y sólo ella, es juez de sus propios actos, y sólo el que por una respetuosa y profunda comunión amorosa esté en contacto con ella, podrá comprender el valor moral de aquellos actos, porque una de las pruebas de la primacía moral de la persona es la inobjetivabilidad de su microcosmos moral, pues, nadie puede emitir un juicio último sobre la moralidad de una persona porque nadie es capaz de penetrarla y conocerla... Tras las apariencias de nuestros juicios, pueden existir otras realidades que se nos ocultan.

La crisis humana contemporánea, tiene especiales repercusiones en el campo moral (politeísmo axiológico), ahora más que nunca, Scheler es uno de los filósofos a los que merece la pena tornar, debido a cuyas reflexiones y análisis en el campo antropológico, ético, fenomenológico, psicológico pueden resultar particularmente fructíferos en el ámbito de la realidad humana, pues éstos nos ofrecen una enorme cantidad de materiales de gran profundidad que no han sido suficientemente aprovechados, ellos pueden servirnos como base para encarar a la altura de los tiempos nuestro intrincado futuro.

Finalmente, lejos de toda regla, podríamos decir que no amar es la falta más grande. No es, no “saber” amar, sino que no se “quiere” amar.

Progresar, progresar, es el quid de nuestro ser espiritual; porque la persona espiritual es la única que tiene un *puesto* singular en el cosmos y no simplemente un lugar. Ser *persona espiritual* es despertar, es después de todo, mirar al cielo.

BIBLIOGRAFÍA

Básica

- Scheler, Max. *Conocimiento y trabajo*; Ed. Nova, Buenos Aires, 1969.
- _____. *El saber y la cultura*; Leviatán, Buenos Aires, 1968.
- _____. *El puesto del hombre en el cosmos*; Losada, Buenos Aires, 1974.
- _____. *El resentimiento en la moral*; Espasa – Calpe, Buenos Aires, 1938.
- _____. *Esencia y formas de la simpatía*; Losada, Buenos Aires, 1942.
- _____. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*; Revista de Occidente, Madrid, Tomo I, 1941.
- _____. *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*; CRÍTICA, Barcelona, 2003.
- _____. *La idea del hombre y la historia*; Ediciones elaleph.com, 2000.
- _____. *Muerte y supervivencia*; Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- _____. *Ordo amoris*; Caparrós Editores, Madrid, 1996.
- _____. *Sociología del saber*; Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- Stein, Edith. *La estructura de la persona humana*; BAC, Madrid, 2000.
- _____. *Ser finito y ser eterno*; F.C.E., México, 1996.
- _____. *Sobre el problema de la empatía*; Universidad Iberoamericana, México, 1995.

Complementaria

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*; F.C.E., México, 2008.
- Aristóteles. *De anima*; Gredos, Madrid, 1978.
- _____. Libro VI, VIII, IX en *Ética Nicomaquea*; Gredos, Madrid, 1994.
- Bubner, Rüdiger. *Acción, historia y orden institucional: ensayo de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*; F.C.E., Buenos Aires – Argentina, 2010.

- Corominas, Joan. *Breve Diccionario etimológico de la Lengua castellana*; Gredos, Madrid, 2005.
- Chávez Calderón, P. *Historia de las doctrinas filosóficas*; UNAM, México, 2004.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*; Espasa – Calpe, 2010.
- Echeverría, Javier. *La revolución tecnocientífica*; F.C.E., España, 2003.
- Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*; Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
- Fromm, Erich. *El arte de amar*; Paidós, México, 1983.
- _____. *Ética y psicoanálisis*; F.C.E., México, 2010.
- _____. *El corazón del hombre*; F.C.E., México, 2012.
- _____. *¿Tener o ser?*; F.C.E., México, 2013.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método I*; Sígueme – Salamanca, 1993.
- García Olvera, J. Francisco. *Anthropos. El misterio del hombre*; vo. I y II, UNAM – FES Acatlán, México, 1997.
- _____. *Ética y política*; FES Acatlán – Coordinación del Programa de Investigación, México, 2010.
- _____. *Política y realidad. Una introducción a los conceptos básicos para el estudio de lo político*; Coordinación del Programa de Investigación – FES Acatlán, México, 2009.
- _____. *Reflexiones sobre política y cultura*; SCISA Cultura de Servicio, México, 1997.
- Medardo, Placencia. *La empatía como comprensión de las personas espirituales en Edith Stein*; Cuaderno de Filosofía No. 23, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- Pintor Ramos, Antonio. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*; BAC, Madrid, 1978.
- Platón. *El Banquete*; Gredos, Madrid, 1986.
- _____. *Fedro*; Gredos, Madrid, 1986.
- Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*; EUDEBA, Buenos Aires, 1962.
- Saint – Exúpery, Antoine. *The Little Prince*; Harbrace Paperbound Library, New York, 1971.
- San Agustín. *Confesiones*; Porrúa, México, 1999.

- Sánchez – Migallón, Sergio. *La persona humana y su formación en Max Scheler*; EUNSA – Astrolabio, Navarra – España, 2006.
- Santamaría Garai, Mikel Gotzon. *Acción, persona y libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*; EUNSA – Astrolabio, Navarra – España, 2002.
- Suances Marcos, A. Manuel. *Max Scheler. Principios de una ética personalista*; Herder, Barcelona, 1976.
- Wojtyła, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*; BAC, Madrid, 1982.

Referencias electrónicas

- Bauman, Zygmunt. [Sociologos.com/2014/05/28/zygmunt-bauman-el-éxito-de-facebook-es-haber-entendido-necesidades-humanas-muy-profundas/](http://sociologos.com/2014/05/28/zygmunt-bauman-el-éxito-de-facebook-es-haber-entendido-necesidades-humanas-muy-profundas/).
- Cruz Valles, Antonio. “El concepto del Espíritu en la Antología de Max Scheler. Un estudio sobre “El puesto del hombre en el cosmos”; A parte rei 31, revista en línea. [http://serbal.pntic.mec.es/A – ParteRei/](http://serbal.pntic.mec.es/A-ParteRei/).
- Antonio Sánchez León, 2009. “Acción humana y disposición de ánimo” dadun.unav.edu/handle/10171/503.
- José Luis Caballero Bono. “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”. www.scielo.el/scielo.php?script=sci_arttex&pid=50049-344920100001.
- La decisión humana en Edith Stein. www.citesavila.org/.../Desición%20humana%20en%20Edith/Stein.pdf
- Rubén Sánchez Muñoz. “La individualidad personal en Edith Stein”. Revistas.uv.mx/index.php/Stoa/article/viewFile/854/pdf_84.
- Muñoz, Enrique. “Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger”. *Revista de filosofía en línea. Artívulo*, vol.24, No.1. <http://revistas.pucp.edu.pe/arete/>. (2012).
- Scheler, Max Introducción al pensamiento de. www.mounier.es/cuadernos/Scheler.pdf
- Scheler, Max el filósofo de los valores. www.logoforo.com/max-scler-el-filósofo-de-la-persona-y-de-los-valores/

- Paulsen, F. Bildung, Ed. W. Rein – Alemania, en Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana, 2014,51 (1), 35 – 45; pensamientoeducativo.uc.el/index.php/pel/article/download/617/1257.
- Sánchez – Migallón, Sergio. “Max Scheler”. www.philosophica.info/voces/scheler/Scheler.html