

Valor y amor según Max Scheler

Value and love according to Max Scheler

Alberto Febrer Barahona
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca - España

Resumen

“*La persona es un valor por sí misma*”; esta frase enunciada por Max Scheler puede servir para enfrentar el análisis de su concepto de persona como un valor en sí misma y por sí misma, no sólo a nivel individual, sino también social, analizando su exposición descriptiva del sentido de la afirmación uncida al amor, siendo éste su valor primordial. En este sentido, el amor preside la vida de la persona, la sostiene y la lleva a su plenitud.

Palabras clave: Max Scheler; valor; persona; metaantropología; amor.

Abstract

“A person is a value in and of itself”; this phrase announced by Max Scheler can help to confront the analysis of the concept of the person as a value in itself, and by itself, not only on an individual level but also on a social one, analyzing his descriptive exposition of sense in the affirmation under the bondage of love, since this is its primary value. In this sense love presides over the life of a person, it sustains him and leads him to his full realization.

Key words: Max Scheler; value; person; metaanthropology; love.

Introducción

El *itinerario* que vamos a seguir será el siguiente: nos vamos a enfrentar al análisis del concepto de persona en Max Scheler, como un valor por sí y en sí misma, a nivel individual y social, lo que descubre el valor personal como el “ser” de los valores. A continuación veremos cómo esta concepción está unida al amor, siendo éste su valor primordial, presidiendo la vida de la persona, sosteniéndola y llevándola a su plenitud, en un progreso del valor que destaca el dinamismo del concepto de persona. Luego veremos el valor de la identidad de la persona, en su carácter personal y en su carácter intersubjetivo. De aquí, que la persona sea, acorde con el valor de su índole natural, esencialmente social, lo cual nos llevará a ver el amor que deviene solidario. Finalmente, observaremos cómo nos colocamos en la cima de la “metaantropología” tras haber ascendido a ella en el seguimiento de la axiología scheleriana.

I. Hombre y mundo: la persona es un valor por sí misma

Como ser natural, el hombre cae de lleno dentro del mundo de la vida, al que pertenece como último eslabón de su proceso evolutivo; tal idea no parece ofrecer hoy ninguna dificultad y los problemas vendrían, en todo caso, a la hora de explicar ese proceso. De aquí que el hombre no aparezca en esta concepción filosófica como un ente más dentro del mundo. Podríamos decir descriptivamente que Scheler ve al hombre como un microcosmos espiritual. La explicación de estos términos da las grandes líneas de su antropología filosófica. Max Scheler afirma rotundamente una formulación de contenido radicalmente denso: “La persona es un valor por sí misma”¹. Sólo la persona es susceptible de ser contemplada en la escala de valores, como un valor de tal suerte singular que se le pueda calificar como único dentro del mundo. *Scheler nos define al hombre en tanto que es un valor por antonomasia*. Esta afirmación va a ser la estrella que nos va guiar en el resto del trabajo, a partir de aquí vamos a recorrer las huellas que Scheler nos ha dejado en sus textos hacia la revelación de lo que *es* la persona.

Por tanto, el hombre no es sólo un *sujeto* de valores², en cuanto considerado tan sólo un “portador de valores”, sino que es un valor personal. Gracias a esta formulación, Scheler sitúa al hombre en el ápice de todos los valores, jerarquizados éstos en cuatro categorías. Tomadas de inferior a superior, éstas son las modalidades que distingue:

a) Valores *sensibles*³. Son los comprendidos en la antítesis “agradable-desagradable” y se corresponden con los estados sensibles del placer y el dolor. Esta modalidad dice relación esencial con la

existencia de una naturaleza sensible. Aunque algún texto de Scheler podría llevar a discusión en este punto, los valores de *utilidad* son el subgrupo inferior de esta modalidad.

b) Valores *vitales*⁴. Son los comprendidos en la antítesis “noble-vulgar”, en un sentido muy similar al dado por Nietzsche a estos términos; se corresponden con los modos del sentimiento vital.

c) Valores *espirituales*⁵. Son independientes del cuerpo y del entorno y abarcan tres subgrupos, también ordenados jerárquicamente:

c.1. Valores *estéticos*. Son los comprendidos en la antítesis “bello-feo”.

c.2. Valores *jurídicos*. Son los comprendidos en la antítesis “justo-injusto”.

c.3. Valores *lógicos*. Son los comprendidos en la antítesis “verdadero-falso”.

d) Valores religiosos⁶. Son los comprendidos en la antítesis “sagrado-profano” y sus soportes aparecen dados como completamente absolutos (cualesquiera que éstos sean), por lo que, respecto a ellos, todas las demás modalidades muestran mayor o menor grado de relatividad.

Las peculiaridades de la escala axiológica nos llevan directamente a este centro de la filosofía de Scheler. De manera que el hombre aparece como un valor único en su género, considerado éste como una especie de “universo personal”⁷, “ya que la persona es en cierta manera todas las cosas, en cuanto que es un microcosmos”⁸, en un doble sentido, en cuanto a su presidencia del mundo, por un lado, y a su poder de dar sentido⁹ y perfeccionar a éste, por otro¹⁰. Si a esto unimos que Scheler ve la evolución dentro de la vida como un proceso enriquecedor, podemos observar que en cada paso lo ganado queda conservado en el siguiente y se abre a innovaciones. Como el hombre es el último eslabón evolutivo, es un verdadero microcosmos, en el que aparecen ordenados todos los grados fundamentales que la vida ha ido recorriendo.

El puesto del hombre como ser natural vendrá determinado, entonces, por la sucesión integrada de esos grados del ser psicofísico. De manera que la referencia de todas las cosas al hombre responde a su misión de integrarlas consigo, al conferirles el alcance debido.

¿Por qué esta circunscripción del mundo al hombre? Dos características fundamentales cabe destacar en la concepción scheleriana de la persona: su *trascendencia* y su *actualidad*; de ellas cabría derivar todas las restantes características en el plano esencial y operativo: espiritualidad, libertad, responsabilidad, capacidad para los conceptos abstractos, etc. Lo denominado “trascendencia” podría denominarse fenomenológicamente “intencionalidad” o, de modo más metafísico, “apertura”. Quiere decir que la persona no es otra entidad dentro del mundo físico. El ser personal está abierto a la totalidad del *mundo*, donde “mundo” significa un horizonte abierto en el que se van integrando y ordenando las cosas físicas y todos los descubrimientos e innovaciones de la humanidad¹¹. Precisamente porque la razón es el dominio que el hombre tiene del mundo, en virtud de su índole racional que le abre al mundo, de un lado, y le hace accesible al mismo, de otro. Por eso, la relación del hombre con el mundo revierte en el descubrimiento del valor del propio hombre, a semejanza del espejo en el que se refleja el rostro transparente de su persona.

II. El valor personal: el ser de los valores

El valor personal está situado por Max Scheler en el supremo grado de la jerarquía axiológica, al modo del vértice de la pirámide, hacia el que convergen todas las aristas que ascienden progresivamente hacia él. “El valor por sí mismo –sostendrá él mismo– es en esencia un valor personal”¹². De suerte que la persona es el “autovalor”, como el referente obligado de todo otro valor infrahumano. Porque sin la presencia de ese valor, todos los demás valores parecen temblar, sin consistencia alguna. La luz que ilumina todos los objetos de tal forma que les da su apariencia externa. Sin ella, todo queda, como dice Verges, en el anonimato de la oscuridad¹³.

En efecto, describe el engarce de los valores fundamentales con el valor por excelencia, que es el de la persona¹⁴. Y este engarce estriba justamente en la atracción interna de ese “autovalor personal” respecto de los otros valores, a semejanza de un imán que atrae todas las partículas de hierro cercanas al alcance de su radio de atracción.

El contexto, además, acentúa todavía más fuertemente la dimensión axiológica del hombre, al asentar Scheler que todo valor está orientado¹⁵ desde dentro hacia el “ser personal”¹⁶. Esta afirmación es clave de bóveda de la interpretación del alcance metaantropológico de los valores¹⁷. El ser, ser de los valores¹⁸, adquirirá entonces el debido sentido, en virtud de la luz interna que ilustraría su universalidad en sentido no sólo horizontal, sino también vertical. Respecto de la primera dimensión, porque desentrañaría el núcleo esencial de los fenómenos que aparecen como sensibles sólo externamente. Ya que correspondería a la cuestión relativa a su

contenido: ¿qué son? Y acerca de la segunda dimensión, porque toda realidad, en su calidad de ser, se articula desde dentro con el ser autoconsciente que le confiere su conexión interna, al referirla a su persona. De suerte que las mismas propiedades del ser: uno, verdadero, bueno y bello, se enlazan con el ser personal que experimenta tales características, a nivel de la fenomenología axiológica.

Pero la antropología no sólo invalida el tesoro acumulado del pensar filosófico, sino que lo “integra”, al pasarlo por el catalizador del “ser personal”¹⁹, para darle una nueva impostación, más acorde con el redescubrimiento del valor de la persona. Es innecesario añadir que esa hipótesis de trabajo de Scheler es susceptible de otras posibles revisiones críticas.

A estas alturas, deberíamos cuestionarnos acerca de si estamos o no en la auténtica dirección de la antropología “axiológica” de Max Scheler o hemos perdido la brújula. “En el fondo todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre y cuál es su espacio dentro de la totalidad del ser y del mundo?”²⁰ Esa supremacía del valor del hombre responde a la dignidad de su ser personal. De suerte que dignidad y valor registran una simbiosis tal que se intercambian mutuamente. “El valor del hombre, asegura Scheler, es un valor único”²¹, en virtud del valor intrínseco de la dignidad de la persona, que sobrepasa cualquier comparación con el reino no humano²². Así, el humanismo va cobrando cada vez mayor consistencia en la línea scheleriana. Debe ser así, pues si el plano axiológico no coincidiera totalmente con el ser de la persona, podría abrigarse alguna duda; pero si las líneas de aquél se confunden con las de ésta, desaparece la más mínima sospecha. Pues responde a la coherencia, solidez y unidad del sistema scheleriano, adjudicado de tal forma a la persona que ésta es contemplada como un ser valioso²³. Lo cual especifica el alcance del valor del hombre por sí mismo.

III. Progreso del valor del hombre: dinamismo del concepto de persona

El valor de la persona ¿es estático o por el contrario es dinámico? Una cosa es la objetividad inmutable de los valores en sí, y otra distinta es el conocimiento y reconocimiento de esa objetividad. La actividad humana no “crea” los valores, pero se da una importante *función descubridora* del mundo ideal de los valores, en la que la humanidad hace constantes progresos e incluso cabría hablar de una línea de progreso sin fin porque las concreciones reales no agotarán nunca la riqueza esencial de los valores. Por esta razón, en la historia de la humanidad no sólo hay progresos morales, sino también retrocesos²⁴. El término “progreso” evoca aquí el dinamismo que Scheler imprime a su concepto de persona.

Hasta el punto que describe a la persona, en términos de “autoconciencia que integra todas las clases posibles de conciencia: la cognitiva, volitiva, sentimental, la del amor y la odio”²⁵. Esa ascensión gradual culmina en el vértice más alto de la persona, que es el *amor*, con su antípoda el *odio*, correspondientes al *valor* y a su *antivalor*, en la más absoluta asimetría. Estos dos estadios parecen presidir la evolución progresiva del valor del hombre. En el primero, Scheler describe a la persona de cara a sí misma como un valor de tinte individual, mientras que en el segundo integra un elemento esencial del hombre, que es su apertura y reciprocidad comunicativa con los demás, en la esfera relacional. Ambos estadios se complementan recíprocamente por la ley de la progresión sucesiva del desarrollo del sistema de Scheler, por una parte, y del dinamismo activo²⁶ de la persona, por otra.

Pero, ¿por qué Scheler deja reflejar incluso en su manera de exponer su concepción del hombre ese progreso? Él mismo brinda la razón, cuando asegura que la persona se hace de algún modo a sí misma, mediante la ejecución de sus *actos* humanos. Éstos no sólo irradian el valor de la persona, sino que también operan al modo de la placenta de los que ella se alimenta. En otros términos, la persona puede llegar “a ser más y más ella misma”, merced a su actuación, inseparable de ella.

III.1. El progreso del valor: el puesto del amor en la jerarquía axiológica

Sería incomprendible el progreso scheleriano del valor, si éste no estuviera previamente emparentado con el amor. Es un gran error encasillar las fuerzas afectivas en los estratos inferiores del hombre. Pues éstas recubren todos los estratos del ser humano y, por tanto, se podrán distinguir en ellas tantos niveles como estratos deban diferenciarse en el ser humano²⁷. A ese fin, procede Scheler a resituar el amor en el lugar que le corresponde en la jerarquía axiológica²⁸. “El amor –sostiene él, glosando al Aquinate– es querer el bien²⁹, sea para uno mismo, sea para los demás”³⁰. De ahí que él asocie el amor con el bien. ¿Por qué razón? Primero, porque el bien es la expresión concreta del valor, que es universal. Segundo, debido a que el bien constituye el fin del hombre, que posee el valor de la libertad ante los “bienes concretos”, a diferencia del bien universal.

El caso del amor es decisivo en su pensamiento: “Antes que *ens cogitans* o *ens volens*, el hombre es un *ens amans*”³¹, escribe Scheler, y algún intérprete ha visto no sin razón en esa frase el núcleo de su concepción del hombre; cabe tomar el amor, pues, como referencia significativa para el conjunto de aquella problemática³². Scheler recuerda la idea agustiniana de un orden del amor (*ordo amoris*).

En primer lugar, el amor no es un simple conglomerado de estados afectivos en los que se asocian tendencias o impulsos, pues “cualquier intento de reducir el amor y el odio a un mero complejo de sentimientos y tendencias yerra el blanco”³³. Por el contrario, de lo que se trata es de un fenómeno originario, que no permite ningún tipo de definición mediante la disociación de los elementos que lo componen; por lo tanto, amor y odio son *intuibles*, nunca definibles³⁴. En este sentido, conforme a las pautas emanadas del método fenomenológico, sólo cabe una descripción de las cualidades del acto que se hacen presentes en la intuición.

En la descripción del amor que nos legó Scheler se presentan tres aspectos fundamentales: uno, y esencial, es que el amor es un *movimiento*, lo cual se opone a las múltiples concepciones que denominan “amor” a algún estado del sujeto, sea un estado sensible, un estado psíquico o incluso patológico. Este esencial dinamismo hace que el amor no pueda detenerse en un acto de disfrute puramente subjetivo o en un estado de pasiva contemplación; pues ello significaría la muerte del amor. Con ello, Scheler rechaza por igual las doctrinas que hacen del amor un estado orgánico y las visiones puramente contemplativas del llamado amor romántico.

En segundo lugar, ese movimiento que es el amor se dirige siempre a un *objeto individual en cuanto portador de valores*. Esto quiere decir que no hay amor a entidades abstractas o ideales; no existe un amor a los valores puros, como tampoco hay en sentido estricto un amor al bien o un amor a la humanidad. Pero el amor no se dirige a realidades individuales en su específica objetividad, sino en tanto que individuos portadores de valores. La función del amor no es de ninguna manera crear los valores mismos o idealizar a un individuo atribuyéndole valores ilusorios; la función del amor es *descubridora*, es el acto que desvela los valores que en un individuo permanecen ocultos antes de la mirada del amor; por eso Scheler se opone con fuerza a la idea tan difundida de que el amor es ciego, cuando en realidad se trata de lo contrario: la mirada del amor está enriqueciendo constantemente el mundo de la existencia, y ese progresivo enriquecimiento es tan inagotable como el dinamismo del amor.

En tercer lugar, la dirección del movimiento del amor marcha en su objeto *desde el valor más bajo hacia el valor más alto*³⁵. Esto quiere decir que el inagotable objetivo que mantiene en marcha el amor es descubrir los valores más altos que, como portador de valores, puede realizar el objeto amado. Esto nos ilustra sobre la insubstituable función humanizadora del amor.

Scheler anuda con el lazo mediático del valor, el amor del hombre a sí mismo con el amor al otro, sin solución de continuidad³⁶. El

motivo se halla entrañado en la misma dinámica del amor que no diferencia lo propio de lo ajeno, al estar siempre orientado al valor de la persona³⁷, a semejanza de la brújula imantada que busca y señala siempre el norte al margen de la posición en que se la sitúe.

Esta exposición del amor contemplado a través de la lente de aumento del valor no significa el amor precise de algún aditivo para adquirir alguna nueva cualificación, pues no hay nada más grande que el amor, sino que se trata de redescubrir la faceta del amor profundo, que es justamente su carácter valioso. Mérito, por lo demás, singular de Max Scheler. Él unce el amor al valor, por lo que concierne a la “persona”, por una parte, y a la manera de amarle, por otra. De suerte que llega a establecer que si una persona ama a otra, sólo para adquirir nuevos quilates de bondad, ese amor ya está viciado en su raíz, porque ha convertido al otro en un objeto de egocentrismo³⁸. En cambio, el amor que se adhiere al valor personal del otro³⁹, por sí mismo, está exento de todo atisbo involutivo, recibiendo el calificativo de genuino, en los escritos schelerianos⁴⁰.

La referencia del valor al amor es de carácter intrínseco. No son, pues, dos realidades independientes que configuran una tercera, sino que es el amor de la persona que es un valor por sí misma. Pero en el sentido más profundo del hombre, como “persona total”⁴¹.

Si el amor no es un complejo sintético de sentimientos, dentro de él caben múltiples concreciones con características y exigencias muy diversas. Scheler elabora una compleja clasificación del amor en especies, formas y modos. Es muy instructiva su clasificación de las “formas” del amor⁴² porque corresponde adecuadamente a su concepción ordenada del mundo: el amor vital, psíquico y espiritual se corresponden punto por punto con su concepción descriptiva de los estratos del ser humano (cuerpo orgánico, yo y persona) y, al mismo tiempo, con modalidades perfectamente caracterizadas del mundo de los valores (vitales, espirituales y personales) de las que los objetos son portadores.

Pero si el amor se dirige a objetos individuales en tanto que portadores de valores y camina siempre hacia los más altos, esto supone dados los valores mismos y su intrínseca ordenación jerárquica, algo que no nos es aportado por el amor, sino dentro de un acto con alcance intelectual propio como es la ya aludida percepción afectiva.

IV. Valor de la identidad de la persona

Volviendo al carácter dinámico que Scheler adjudica a la persona, éste no sólo no reduce a la persona a un haz de actos, sino, lo que es más, denuncia de manera explícita esa negación del valor de la

identidad del hombre, conforme a lo que él mantiene acerca de la autoconciencia de la persona. La persona para ser ella misma es menester que no se enrosque en sí misma, a semejanza del pez que se muerde su propia cola⁴³. Al contrario, la persona en tanto alcanza mayores cotas de identidad, cuanto más sale de sí misma. En este apartado vamos a exponer una primera dimensión del valor de la identidad de la persona, la dimensión de la referencia activa⁴⁴ del hombre hacia sí mismo; y, a continuación, vamos a descubrir su otra dimensión, el valor intersubjetivo de la persona.

IV.1. Dimensión de la referencia activa del hombre hacia sí mismo

Por lo tanto, estamos hablando acerca de una *apertura*; pero dicha apertura ¿de dónde nace y hacia dónde se orienta? Surge del valor de la misma identidad de la persona. Y el fondo de la identidad del hombre está constituido por su capacidad de relación. Esta va a ser la primera dimensión del valor de la identidad de la persona, en el próximo apartado podremos descubrir otra dimensión, llevados de la mano de Max Scheler. Porque él señala el camino que conduce a ella en la bifurcación que se le representa de pronto ante sus ojos. Pues el dilema es un valor personal de carácter introvertido o de cariz comunicativo. Ya que la esencia de tal valor no es unidimensional, sino antes bien intersubjetivo.

Pero, ¿en qué sentido? En el de la referencia activa⁴⁵ del hombre hacia sí mismo. En una palabra, el hombre tiene que hacer la experiencia vivencial acerca del valor de su identidad personal. Es la forma de expresar que lo más sobresaliente de la persona es “ser ella misma”, porque atañe a la esencia de su propio valor personal.

La novedad de Scheler consiste en dos cosas fundamentales: una, en la “*manera*” de exponer el valor de la identidad, ya que lo centra en la autoconciencia del hombre; y otra, en el desarrollo que hace del “*contenido*” de dicho valor. Puesto que lo inscribe en el ser más profundo de la persona. Es de justicia destacar que el objetivo de la axiología fenomenológica de Max Scheler, dirigido en dar una respuesta a la cuestión prioritaria: ¿qué es el hombre?, se hace presente en ese tratamiento que él dispensa al valor de la identidad del hombre.

De esta manera, sintetizando los elementos analizados hasta aquí de la axiología fenomenológica de Scheler, se podría formular que su originalidad estriba en proponer el valor de la identidad del hombre en la línea del ser⁴⁶, como valor por sí y en sí mismo del hombre, en el foro de su conciencia fenomenológica⁴⁷.

Expuesta la primera dimensión del valor de la identidad de la persona, la dimensión de la referencia activa⁴⁸ del hombre hacia sí

mismo, se puede descubrir su otra dimensión, el valor intersubjetivo de la persona.

IV.2. Dimensión del valor intersubjetivo de la persona

La axiología scheleriana dio un giro radical, cuando adoptó el valor de la identidad intersubjetiva; entendiéndolo por éste: la identidad de la persona no es un valor excluyente, sino que por el contrario es el valor más universal. Aquí se justifica el concepto scheleriano de “persona total”, que connota el valor del humanismo pleno. De manera que el hombre no sería plenamente persona, si no tuviera esa dimensión intersubjetiva. Ya que le es esencial al valor de su identidad, esencialmente intercomunicativa.

Pero, ¿cómo es posible que la intersubjetividad pueda ser de tal envergadura, cuando hay personas que no quieren entrar en relación con las demás? Tal objeción confunde⁴⁹, pues una es la realidad profunda de la persona, que es su “capacidad radical” de relacionarse con los demás, y otra es la capa periférica de su “comportamiento disfuncional” respecto de la primera, debido a múltiples causas, que pueden ciertamente distorsionar su valor personal; pero jamás anularlo. Ya que todas ellas pertenecen al *actuar*, no al ser de la persona.

Scheler revisa la historia de la filosofía para justificar la presencia del valor social del hombre⁵⁰, y añade a esa corriente del pensamiento un elemento configurativo: el valor intersubjetivo⁵¹ de la identidad del hombre. Lo cual no es sólo una [re]interpretación del concepto acerca del hombre, sino también una nueva forma de entender su persona, en la vertiente del valor. Ya que el carácter social del hombre le dignifica de tal suerte, que le hace “ser él mismo” profundamente, al desplegar todas las virtualidades de su condición humana. De aquí que Max Scheler no dude en codificar la nueva palabra de la “persona total”⁵² para designar específicamente ese valor. En esta línea, pasa a descifrar el contenido entrañado en ese término, sosteniendo que la “persona total” es la autorrealización del hombre, en todas sus dimensiones personales, ya que es el cenit de su plenitud humana.

Reconozcamos, pues, el mérito de Max Scheler por haber hecho entrar a la persona por la puerta grande del ser metafísico. Pues su visión coherente del valor del hombre por sí mismo le ha llevado a descender esta realidad profunda de su “dignidad”⁵³, en su condición de ser esencialmente social. Entenderemos, pues, la novedad que él aporta a las formulaciones heredadas de quienes le precedieron en la historia por ese camino antropológico⁵⁴: la persona es así descrita como ser intersubjetivo.

IV.3. ¿Quién ama?, ¿a quién amar?

Hemos configurado a partir de los textos de Scheler la íntima conexión del amor a la persona, como su valor prioritario. De forma que esa correlación es de la propia persona⁵⁵. Ya que ésta no puede dejar de amar⁵⁶, en cuanto obra siempre por algún fin, merced a su condición de ser racional y libre. Pues obrar por algún fin no es sino querer ese o aquel objetivo⁵⁷. Incluso la renuncia a actuar por algún fin sería precisamente el fin elegido, que equivaldría al valor buscado por el hombre.

Ya hemos visto que quien ama es la persona en su condición de ser racional y libre; y ahora, ¿a quién amar? He ahí el fondo del problema, como criterio de la autenticidad del amor axiológico, según la mentalidad de Scheler. Pues todas las líneas precedentes acerca de la dimensión intersubjetiva del valor adquieren sus debidos perfiles, si el amor heterocéntrico hace acto de presencia, en calidad de elemento esencial⁵⁸. Porque la condición de posibilidad del valor personal reside justamente en el amor al *otro*.

Sin duda, el pensamiento de Scheler no deja de concebir a la persona de una manera nueva, en función de la axiología del amor. La razón principal que asiste al autor es la instauración de un nuevo punto de partida para construir el edificio de la filosofía, que tiene por objeto de estudio el hombre en la zona más profunda del mismo. De manera que se pueda ver todo el universo del ser, desde la óptica de la persona, como el valor más elevado del cosmos. Esta revolución coloca al hombre en el ápice del universo del “ser”; y justamente, por ello, el hombre ocupa el centro⁵⁹ de gravitación de ese nuevo universo.

V. El valor de la solidaridad: el amor solidario⁶⁰

El valor de la persona implica una doble dimensión, una es teórica⁶¹; otra de la praxis, porque su vida no se circunscribe sólo al pensamiento, sino también a la acción⁶², como elemento esencial de la misma. Acción que es concebida por Scheler en la línea de la “autoexpresión” del hombre, por una parte, y de la realización de su “ser comunitario”, por otra, como ya vimos antes. De ahí que él atribuya un valor destacado a la coejecución⁶³ de los actos de cariz social de la persona, transidos de amor por los demás. Lo que queremos acentuar es que la acción de la persona se halla siempre revestida del ropaje teórico-práctico, que corresponde a su dignidad humana. Aquí es donde nos encontramos con el término “solidaridad”, que se balancea entre el valor del ser personal, por un extremo, y la acción de amor, por otro; en un sentido social. Lo cual denota compartir no sólo el “tener”, sino lo que es cualitativamente más: el propio “ser”.

¿En qué sentido? En primer lugar, es preciso acrisolar el concepto de la solidaridad porque la entrega del “tener” de la persona a otra no se puede confundir con el “don” del propio ser⁶⁴, que es intransferible. En segundo lugar, ese aspecto negativo de la solidaridad remite a otro superior de carácter positivo. Ella implica vivir la dimensión metaantropológica de la propia persona, que es “*ser-con*”⁶⁵ el otro, en calidad del valor más profundamente humano.

Esta nueva luz proyecta una claridad peculiar sobre el sentido de la condición comunitaria de la persona⁶⁶, que no sólo no se pierde, sino que se gana a sí misma, según esa expresión tomada en préstamo para especificar su calado axiológico. La solidaridad aparece así con el rostro del valor, al conjugarse éste con aquélla en una simbiosis que representa un paso delante de honda significación en Scheler, al denotar la participación activa en la promoción del otro, como si de uno mismo se tratara. De ahí que solidaridad signifique la toma de conciencia vivencial de que el otro es parte constitutiva de uno mismo. Nace, pues, de esta manera el amor solidario entre las personas, como un fruto maduro de la comunidad social, de la que todos son miembros activos, sin discriminación alguna posible.

Es aquí precisamente donde Scheler ancla seguro su fenomenología axiológica al exponer la “dimensión solidaria”, específica del valor de la persona. Pero ¿acaso esta pretensión insinúa que la solidaridad es una necesidad congénita a la misma persona? Es ciertamente una inclinación de orden connatural del hombre su asociación con los demás, compartiendo el mismo proyecto de comunidad de vida social⁶⁷, en expresión de Max Scheler; y, en consecuencia, no sólo empieza allí su “libertad de elección”, sino que más bien se acrisola, al desarrollar su valor más íntimamente humano.

La solidaridad sólo será integral cuando esté uncida al amor que actúe desde dentro de la misma, en su calidad de motor de propulsión, a semejanza de la tracción interna de un automóvil.

El título del amor solidario adjunta así esta característica distintiva de la solidaridad valiosa. Porque la justicia, aún siendo un gran valor, no basta para llegar satisfactoriamente a la meta de la solidaridad. Puesto que las medidas de la justicia no cuadran con la complejidad del mundo de las personas, que se mueven en el ámbito de los valores humanos⁶⁸. Hay aquí grandes espacios a los que no tiene acceso la justicia. Esa incapacidad proviene paradójicamente del mismo valor de la persona, que supera los parámetros de cualquier medición. ¿Por qué? La razón de fondo es la propia índole de la persona, que está inscrita de tal suerte en el amor recíproco⁶⁹, que precisa de su valor para vivir, al igual que necesita del oxígeno para respirar. Este motivo del amor solidario se acrecienta sobremanera hoy, ante la justicia estructural

sobre la que cabalga el mundo, dividido entre el norte y el sur, de signo contrario: el primero representa la sociedad opulenta; frente al segundo, que es la sociedad de la indigencia, hasta el punto de morir de hambre millones de personas al año. Capítulo aparte es también la discriminación social y laboral de la mujer a nivel mundial.

Pues bien, ante esos hechos innegables, el amor solidario tiene una doble función: una, de denuncia de la injusticia⁷⁰, en la que está instalada la sociedad actual; otra, de instauración de una nueva manera de pensar hoy la filosofía, a la luz del amor solidario, que concibe el desarrollo de la persona como fin de su estudio⁷¹. Este quehacer de la axiología fenomenológica no pertenece tanto al deber “hacer”, cuanto al deber “ser”⁷² de la persona, según Max Scheler. De modo que la solidaridad se instala en el sedimento más profundo del ser de la persona, porque brota de su mayor fuerza, que es el amor⁷³.

Finalmente, el amor solidario se abre a un conocimiento peculiar, nacido de la unión afectiva de las personas. De ahí el planteamiento del valor de ese conocimiento del amor.

VI. El valor del amor

La primera cuestión que surge hace referencia a la aparente imposibilidad de que el amor pueda entender, cuando eso pertenece al objeto específico de la facultad del entendimiento.

En primer lugar, no nos equivoquemos, ya que el sistema de Scheler no confunde las facultades del hombre. En segundo lugar, sí cuestiona que se haya hecho la debida justicia a la correlación de las facultades entre sí, por lo que respecta al desvelamiento de la verdad; en particular, por lo que concierne a la verdad total del hombre, que incluye la de su entorno. Este es el marco de referencia en el que Scheler sitúa el conocimiento del amor, en la vertiente del valor personal. Es, por ende, el “saber” profundo del hombre. Incluye, pues, la intuición fenomenológica, entendida en el sentido de la nueva impostación, hecha por Max Scheler.

En San Agustín, Pascal y Malebranche⁷⁴ halla una fuente de inspiración para asentar que el amor conoce de una manera específicamente propia.

La persona al amar sintoniza de tal suerte con los demás que penetra en la intimidad de su ser personal. Intimidad que es conocimiento transparente, gracias al valor de la misma reciprocidad que lo comporta necesariamente. De manera similar ocurre con la transparencia de las cosas, amadas por las personas, merced a su utilidad. Su condición de entorno vital del hombre las sitúa en el

ámbito de ese conocimiento afectivo mediatizado. Ya que las personas que se aman son seres “encarnados en el tiempo y en el espacio”. Ese conocimiento experiencial del amor⁷⁵, en el sentido de la fenomenología axiológica, sería comparable al descubrimiento actual de muchas enfermedades, por parte de la medicina moderna, merced a la aplicación de sistemas diseñados a ese efecto.

La razón de atribuir tal conocimiento al amor reside precisamente en el valor del propio amor del hombre, que finaliza⁷⁶ en la “realidad personal, en sí misma” considerada. Con ésta se identifica de tal forma que se crea un flujo y reflujo continuo, al modo de los vasos comunicantes, cuya índole los nivela necesariamente. El último motivo por el que Max Scheler desarrolla ese aspecto cognitivo del amor es el siguiente: anclar en la “metaantropología”⁷⁷. Aceptando la unión de espíritu y vida propuesta por Scheler, se tratará de un hecho opaco hasta que se explique la posibilidad o la necesidad de unificación entre dos principios que en el hombre aparecen como heterogéneos. El marco antropológico pone al descubierto problemas que no se pueden resolver en el ámbito antropológico porque lo desbordan, problemas “metaantropológicos”, que obligan a la antropología filosófica a desbordarse en una “metaantropología”.

“Metaantropología” es aquí lo mismo que *metafísica*; este término en Scheler conserva resabios de la tradición idealista y no tiene nada que ver con “ontología”, pues “metafísica” es la doctrina de la totalidad del mundo y de su fundamento absoluto, con lo cual Scheler muestra tendencias gnósticas a una derivación racional de datos religiosos. En esquema precipitado, así se afrontan los problemas metafísicos despertados por la antropología. En ésta desemboca, porque la realidad más profundamente personal es justamente la metaantropológica. Max Scheler invoca siempre esta razón para justificar el movimiento dinámico del amor, en su calidad de alto valor de la persona. De forma que su dimensión cognitiva se verifica en la adhesión a su ser metaantropológico, abierto al valor de la verdad integral del hombre, que se halla únicamente en Dios⁷⁸; por lo tanto, abierta al Trascendente –Dios–, conforme a la dignidad del valor intrínseco de la persona.

Referencias

1. HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, M. Nijhoff, La Haya, 1950.
2. PINTOR RAMOS, A., *Scheler*, Ed. Orto, Madrid, 1997.
3. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Edición de la BAC, Madrid, 1970.

4. SCHELER, Max, *Ética*, I, *Revista de Occidente*, Madrid, 1941.
5. SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, *Gesammelte Werke*, Band 9, A. Francke Verlag, Bern-München, 1954.
6. SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (traducido por José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1960.
7. SCHELER, Max, *Esencia y formas de la simpatía* (traducido por José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1957.
8. SCHELER, Max, *Formalismus und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke*, Band 2, A. Francke Verlag, Bern-München, 1954.
9. SCHELER, Max, *Vom Umsturz der Werte*, *Gesammelte Werke*, Band 3, A. Francke Verlag, Bern-München, 1955.
10. SCHELER, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, *Gesammelte Werke*, Band 3, A. Francke Verlag, Bern-München, 1955.
11. VERGÉS, S., “La persona es un «valor por sí misma», según Max Scheler”, revista *Pensamiento*, No. 56, mayo-agosto 1999.

Notas

1 SCHELER, Max, *Formalismus und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke*, Band 2, A. Francke Verlag, Bern-München, 1954, p. 129. Traducción nuestra. Citado en adelante como *Formalismus...*

2 Cfr. SCHELER, M., *Formalismus...*, p. 122, y *Ética*, I, *Revista de Occidente*, Madrid, 1941, p. 147 (citada en adelante como *Ética*).

3 Cfr. SCHELER, M., *Formalismus...*, p. 122.

4 Cfr. SCHELER, M., *Fomalismus...*, pp. 123-124.

5 Cfr. SCHELER, M., *Fomalismus...*, p. 124.

6 Cfr. SCHELER, M., *Fomalismus...*, pp. 125-126.

7 Valores entendidos por Max Scheler en la condición de “*cualidades auténticas y verdades a priori*”, cfr. *Formalismus...*, pp. 37-38, y *Ética*, I, p. 42.

8 SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Cosmos*. Gesammelte Werke. Band 9, A. Francke Verlag, Bern-München 1976, p. 38; (en castellano: *El puesto del hombre en el cosmos* (traducido por José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1960, p. 75. Citado en adelante como *Stellung...*

9 SCHELER, M., con Edmund Husserl, se encuentran en el vértice de la fenomenología, en lo que concierne a dar sentido al mundo de las realidades. Cfr. HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Band I, M.Nijhoff, La Haya, 1950, pp. 84-85.

10 Santo Tomás de Aquino trata conceptos análogos en su *Summa Theologica* (I q. 91a.1; 7 q. 96a.2; I-II q. 17a.8 ad sec.).

11 Cfr. PINTOR-RAMOS, A.: *Scheler*, Ed. Orto, Madrid, 1997, pp. 45-46.

12 Cfr. “Der Selbstwert... ist daher wesensgesetzmässig ein Personwert”, en *Formalismus...*, pp. 120 (después de definir el sentido del valor de la persona) y 129, y en *Ética*, I, p. 156. Después de haber definido el sentido del valor de la persona, en *Formalismus...*, p. 120.

13 VERGÉS, S.: “La persona es un «valor por sí misma», según Max Scheler”, revista *Pensamiento*, No. 56, Mayo-Agosto 1999, p. 247, citado en adelante como “La persona...”.

14 Cfr. *Formalismus...*, p. 130.

15 Cfr. *Formalismus...*, p. 55 y *Ética*, I, p. 65.

16 Cfr. *Formalismus...*, p. 130.

17 El marco antropológico pone al descubierto problemas que no se pueden resolver en el ámbito antropológico porque lo desbordan, problemas “metaantropológicos”, que obligan a la antropología filosófica a desbordarse en una “metaantropología”. En este sentido, el esquema de la antropología de Scheler, recordemos que tan sólo se dispone de un esquema, busca una síntesis conciliadora de aquellas tres grandes ideas del hombre (*animal racional* [Grecia]; *Hijo de Dios* [Cristianismo]; y *animal más evolucionado* [Desarrollo reciente de la biología]), teniendo como centro unificador el *filosófico*. En la práctica vió Scheler que se necesita un hilo conductor, un problema básico en torno al cual puedan disponer sistemáticamente los restantes problemas.

18 Cfr. *Formalismus...*, p. 202 y *Ética*, I, p. 243: aquí Scheler rechaza la hipótesis de que los valores sólo valen, ya que los valores *son*.

19 Cfr. *Formalismus...*, p. 397.

20 Cfr. SCHELER, M.: *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke. Band 3, A. Francke Verlag, Bern-München, 1955, p. 173: “was der Mensch sei... des Ganzen des Seins”. (Citaremos esta obra en adelante como *Umsturz...*).

21 Cfr. *Formalismus...*, p. 393 y 394 y *Ética*, I, p. 317.

22 Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, p. 248.

23 Cfr. *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 109-110 y 161. Citado en adelante como *Wesen...*, y en su edición castellana (*Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, Editorial Losada, Buenos.Aires, 1957) como *Esencia...*; Cfr. también *Formalismus...*, pp. 40, 57 y 202.

24 Cfr. *Umsturz...*, p. 38-41.

25 Cfr. *Formalismus...*, p. 393 (Al margen de la definición de persona, pp. 393-394, en donde aparece ese dinamismo progresivo) y *Ética*, II, p. 175.

26 Cfr. *Formalismus...*, p. 398 y *Ética*, II, p. 180.

27 PINTOR-RAMOS, A.: ob. cit. pp. 26ss.

28 Recordemos que el objetivo confesado de la filosofía axiológica de Scheler es el de ofrecer una nueva fundamentación filosófica de la ética; en este sentido tratará de superar a Kant asumiendo todas sus exigencias para una ética filosófica. En esta empresa, Brentano lega dos contribuciones importantes: su conocida clasificación de los fenómenos psíquicos; y que, lo mismo que todo fenómeno psíquico, los actos de amor y odio son intencionales, lo cual abre una vía para rescatarlos de su supuesta irracionalidad y verlos como fuerzas que nos abren amplias zonas de lo real inaccesibles para la pura razón.

29 Scheler toma en préstamo de Santo Tomás de Aquino su cita sobre el amor en *Summa Theologica*, I q. 20 a 1 ad trt.

30 Cfr. SCHELER, M.: *Wesen...*, p. 149, *Esencia...*, p. 183. A ese particular, Scheler hace suyas las palabras de F. von Baader, sobre “la coincidencia entre el querer afectivamente y el hacer efectivamente el bien a otro”.

31 SCHELER, M., *Schriften aus dem Nachlass. II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, Gesammelte Werke. Band 10, A. Francke Verlag, Bern-München, 1957, p. 356.

32 Cfr. PINTOR-RAMOS, A., ob. cit. pp. 26-28.

33 Cfr. *Wesen...*, p. 150.

34 Cfr. *Wesen...*, p. 155.

35 Recordemos la jerarquía axiológica dividida en cuatro categorías expuesta en las primeras páginas de este texto. Tomadas de inferior a superior, éstas son las modalidades que distingue Scheler: valores *sensibles*; valores *vitales*; valores *espirituales*, subdivididos éstos en valores *estéticos*, *jurídicos* y *lógicos*; y valores *religiosos*.

36 Por eso sostendrá que “el amor es el movimiento... que llega a los valores más altos, alcanzando su esencia axiológica ideal” (*Wesen...*, p. 164; *Esencia...*, p. 218).

37 Cfr. *Formalismus...*, p. 311, *Ética*, II, p. 315.

38 Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, p. 256.

39 Eusebi Colomer comenta muy certeramente el pensamiento de Scheler sobre el amor heterocéntrico, al describir a éste como “la tendencia a salir de sí y a entregarse” (Cfr. COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, Barcelona, 1990, p. 414.)

40 Cfr. *Wesen...*, p. 165.

41 Cfr. *Formalismus...*, p. 524. Scheler especifica su sentido, al sostener allí que “todos nosotros somos al modo de una persona total”.

42 Cfr. *Wesen...*, p. 170.

43 Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, p. 251.

44 Cfr. *Formalismus...*, p. 398, *Ética*, I, p. 180.

45 Cfr. *Formalismus...*, p. 398, *Ética*, I, p. 180.

46 Cfr. *Formalismus...*, p. 397, *Ética*, II, p. 179. En este sentido habla él de la “identidad metaantropológica”, explicada más adelante; no de algo que sería semejante a una actual igualdad clónica, que atañiría sólo a lo biológico.

47 Cfr. *Formalismus...*, p. 393, *Ética*, II, p. 175: “La autoconciencia es persona...”.

48 Cfr. *Formalismus...*, p. 398, *Ética*, I, p. 180.

49 Objeción expuesta por VERGÉS, S., en “La persona...”, p. 252.

50 A ese respecto, Max Scheler hace revisión de la historia del pensamiento filosófico, para constatar que la afirmación del valor intersubjetivo, es decir, de la condición social del hombre, ha sido una constante en el pensamiento humano. Pues ha sido sostenida desde los grandes genios de la humanidad, como Platón y Aristóteles, pasando por San Agustín (s. v d.C.) y Santo Tomás de Aquino (en el s. xiii), hasta los principales pensadores de la actualidad.

51 Cfr. *Formalismus...*, p. 513.

52 Cfr. *Formalismus...*, p. 537, en donde relaciona la *persona total* con su dignidad de valor.

53 Cfr. *Formalismus...*, p. 511.

54 Por ejemplo Edmund Husserl, para quien la intersubjetividad hace referencia sólo a las “conciencias” intersubjetivas; no a las “personas”, conforme a la coherencia de su fenomenología. Pues Husserl escribe textualmente: “*Los otros, en cuanto otros... son únicamente algo acerca de quienes tengo conciencia en mí*” (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana I., M. Nijhoff, La Haya, 1950, p. 122, vers. 7-9). En cambio, Max Scheler hace recaer todo el peso de su axiología fenomenológica sobre la persona, en su condición de valor. No obstante, a un nivel de mayor profundidad, se descubre que hay unas líneas fundamentales de uno y otro que convergen en el vértice del valor intersubjetivo de la persona, hechas las debidas salvedades de sus diferencias referidas. Pues ambos describen el valor del “yo ajeno”, mediante el cual entran en la esfera de la relación intersubjetiva: Husserl, merced a la conciencia subjetiva, que describirá como el “nosotros comunitario”, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (I, Husserliana xiii, Kern 1973, p. 154, vers. 10-27); Scheler, en virtud de la experiencia fenomenológica de la “persona

común” (en *Formalismus...*, p. 514), para verter en ella el contenido axiológico de la intersubjetividad. En ese sentido, hablará del “progreso axiológico de la persona”, en *Formalismus...*, p. 511 y en *Ética*, II, p. 315.

55 Cfr. *Wesen...*, p. 169.

56 Huelga decir que se prescinde aquí del valor ético, al considerar a la persona en su índole de ser racional y libre. Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, pp. 265-258.

57 Cfr. AQUINO, S. T. de, *Summa Theologica*, I-II q. 28 a. 6.

58 Brevemente, la persona carecería de su identidad plena, si no desplegara el valor de su índole social, como persona total, instalada en el amor comunicativo.

59 Cfr. *Stellung...*, pp. 36 y 38-39.

60 Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, p. 260-267.

61 Cfr. *Formalismus...*, p. 540.

62 Es necesario evocar aquí que la definición de persona de Scheler integra los “actos de persona”, como configurativos del hombre (Cfr. *Formalismus...*, p. 393 y 394.)

63 Cfr. *Wesen...*, p. 168.

64 Cfr. *Wesen...*, p. 169.

65 Diferente al “estar-con” el otro. Pues ese último es sólo local, frente al mero cariz “metaantropológico”.

66 Cfr. *Wesen...*, p. 169.

67 Cfr. *Formalismus...*, p. 537.

68 Cfr. *Formalismus...*, p. 516.

69 Cfr. *Formalismus...*, p. 540.

70 Cfr. SCHELER, Max, *Schriften aus dem Nachlass*, Band iv, Bouvier, Bonn, 1990, pp. 58 y 59.

71 Cfr. VERGÉS, S.: “La persona...”, p. 263.

72 Asocia además el ser con el “valor y el deber”: “Wert und Sollen”, *Formalismus...*, p. 218. Cfr. CROSBY, J.F.: “Hacia la fundamentación de lo que debe ser en la naturaleza de lo que es”, en *Revista de Filosofía* Universidad Complutense, No. 5 (1992) p. 418.

73 Scheler tomará en préstamo la frase agustiniana: “*Pondus meum, amor meus*”, que aparece en las *Confesiones*, capítulo xiii, 9-10: PL 32, 848.

74 Cfr. SCHELER, Max, *Liebe und Erkenntnis: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Band 6, Francke Verlag, Bern-München, 1963, pp. 93-94. En adelante, citado como *Liebe...*

75 Max Scheler sintoniza con los *Pensamientos* de Blas Pascal, por lo que al aspecto cognitivo del amor concierne: Cfr. *Liebe...*, p. 78.

76 Cfr. SCHELER, M., *Ordo Amoris: Schriften aus dem Nachlass*, G.W., Band 10, Francke Verlag, Bern-München, 1957, p. 357.

77 Reconoce Max Scheler que el “Eros” de Platón entrevió esa cuestión, pero que no dio el paso adelante, a pesar de la relación establecida por él entre el amor y el ser, a nivel metafísico-antropológico. San Agustín, en cambio, unció el amor al ser, puesto que el amor se adhiere a la realidad personal, en sí misma (Cfr. SCHELER, M. *Liebe...*, pp. 96-97).

78 La verdad total del hombre se manifiesta, sobre todo, en su amor a la Verdad con mayúscula, Dios, que es el Amor también con mayúscula, como corresponde al Ser por esencia. Resonancia de la expresión agustiniana: “Nos hiciste, Señor, para ti, y está nuestro corazón inquieto hasta tanto que no descansa en ti” (*Confesiones*, capítulo I, 1.1.).