

Universidad Católica de la Santísima Concepción
Instituto de Teología
Departamento de Filosofía
Licenciatura en Filosofía



UNIVERSIDAD CATOLICA
DE LA SANTISIMA CONCEPCION
INSTITUTO DE TEOLOGIA
Licenciatura en Filosofía

**LOS VALORES Y LA PERSONA HUMANA: UN ESTUDIO SOBRE LA
EJEMPLARIDAD Y LA TRANSFORMACION DEL HOMBRE EN LA
FILOSOFÍA DE MAX SCHELER.**

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

Profesor Guía: Dr. David Solis Nova

Tesista: Pascale Alvarado

Concepción, Marzo de 2018.

Quisiera agradecer al impulsor de esta maravillosa pero ardua etapa por la filosofía: Quien fue mi padre fallecido. Es en memoria a él mi tesis, es a él mi tesis y aun más mi vida filosófica. Sin dejar de lado a mis más queridos como mi Condita que me llena de amor y gracias a ella soy lo que soy, a la señora Maruja que, aunque no podrá ver el final de esta historia, vio los inicios con emoción y me apoyó incondicionalmente, a mi familia y a mi nana. Todos a quienes que, a pesar del tiempo, nunca dejaron de creer en mí. Quiero agradecer a muchos amigos que me han acompañado en esta ardua etapa, como también a mi nueva familia y no puedo dejar de mencionar a mi profesor guía quien siempre me entendió. A mi misma por no dejar de creer y, por último, a mi perro Rocco ya que sin su compañía fiel, no lo lograría.

Gracias a la vida.

Índice:

Introducción.	3
Capítulo I: Desglosando la jerarquía de los valores. Composición y relevancia de los valores a la luz de la filosofía de Max Scheler.	9
1.) Surgimiento y discrepancias en torno al concepto de Valor.	10
2.) Análisis de la axiología scheleriana; Comprendiendo los fundamentos para una filosofía de los valores.	18
2.1. Relevancia e influencia de B. Pascal: El corazón tiene sus razones que la razón no alcanza a comprender.	20
2.2. Relevancia e influencia de la filosofía de los valores en la construcción de la vida. Diferencias esenciales y comprensión de posibles nexos entre los modos de vida.	50
3.) Más allá de la voluntad. Un análisis desde el preferir [Vorziehen] y el postergar [Nachstzen] scheleriano.	35
4.) Cualidades, principios, criterios y fundamentos para la construcción de la jerarquía de los valores.	39
Capítulo II: Modos y alcances del espíritu y la persona como propuesta innovadora de la reflexión antropo-filosófica de M. Scheler.	47
1. Comprendiendo la estructura total del hombre; Divisiones pertinentes al mundo bio-psíquico de los niveles de vida.	48
2. Comprendiendo el carácter de lo espiritual en el hombre, desde la filosofía scheleriana; en la construcción del concepto de persona.	54
Capítulo III: Modelos o tipos puros de personas, recorriendo las bases y posibilidades de la ejemplaridad.	58
1. Fundamentado la idea de ejemplaridad; argumentos y contrastes en el jefe y el modelo de M. Scheler.	59
2. La relevancia de los modelos tipos; comprendiendo a El Santo, El Genio y El Héroe.	62
2.1. Características del modelo tipo ideal: El Clérigo.	64
2.2. Características del modelo tipo ideal: El Santo.	66
2.3. Características del modelo tipo ideal: El Genio.	68
3. A modo de conjunción de los elementos anteriores: Modelo, valor y ejemplaridad.	72
Conclusión:	77
Bibliografía:	83

Introducción.

¿Es una necesidad, hoy en día, la filosofía? ¿Tiene algo más que decir nuestra disciplina? ¿Es la cuestión del hombre un tema que podamos desentrañar desde el análisis filosófico? Hemos de contestar afirmativamente a todas estas preguntas iniciales. Vemos las crisis actuales, tanto de la filosofía como de la política, la moral, la ética, el ser humano, etc; y se nos hace a cada momento más urgente un retorno a la reflexión, un retorno hacia la visión única que nos puede otorgar la disciplina filosófica. El volver a hablar del hombre pareciera ser una necesidad intrínseca de la sociedad contemporánea, pero, ¿cómo hablar del hombre? ¿cómo hacer resurgir la temática del ser humano? Max Scheler decía ya en 1928: “*en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad*”¹ ¿Podríamos decir que esto no es una realidad hoy en día? ¿Que esta afirmación carece de la contemporaneidad necesaria para poder comprender a M. Scheler como un filósofo que tiene *algo más que decir* desde su reflexión? En esto respondemos de manera negativa. La cuestión del hombre no se ha zanjado del todo y las postulaciones cada vez más relativistas sobre la condición humana presentan las carencias que, en contraparte, la solidez del pensamiento scheleriano puede movernos a un re-pensar que considere todas las condiciones que hacen del ser humano un ente único, por ende nuestra tarea trae a vigencia una serie de potencias en lo humano que detectaremos, analizaremos y expondremos desde el pensamiento del filósofo alemán.

Todos estos argumentos anteriormente mencionados, desde la necesidad de la reflexión filosófica para el trato de los asuntos del hombre, como la vigencia radical del pensamiento filosófico scheleriano, que presentamos de inmediato desde la cita a la que ya hemos hecho referencia, presentan la base inicial y potente que reafirma la validez y necesidad de una investigación como la nuestra, que busca considerar al hombre tanto desde su carácter único, como desde un hombre pensado en una visión integral, o sea desde una filosofía que busque el comprender las múltiples variables para poder pensar la totalidad del ser humano.

Este anhelo de totalidad perteneciente a la reflexión del filósofo alemán es lo que hace que abordar los principios de la filosofía de M. Scheler sea un camino complejo, ya que reconoceremos que las fases de nuestra tarea investigativa, en los capítulos de nuestra tesis, manifiestan un interés que presentan el aporte y solidez del pensamiento scheleriano para el acontecer actual de la filosofía. Además esta base nos permitirá preguntarnos por

¹ Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. [Trad. Jose Gaos, Prologo Francisco Romero]. Buenos Aires, Editorial Losada; p. 24

la posibilidad de transformación del ser humano, siendo que admitimos de manera inmediata la complejidad de la unión humano/transformación. Así nuestra tesis se forma desde la siguiente pregunta como hipótesis de investigación: ¿es posible una transformación del ser humano hacia el mejor modelo posible desde la comprensión de la ejemplaridad scheleriana? Nuestra hipótesis concibe que el carácter de ejemplo, seguir ejemplos, concebir ejemplos, admiración etc., se constituye como una cualidad distintiva en la *persona*, por lo que hemos de ver cómo tal ejemplaridad y posibilidad de transformación puede repercutir en lo que, actualmente, comprendemos cómo la esfera de lo humano.

Así tres obras capitales del trabajo scheleriano repercuten con fuerza a través de nuestra tesis: primero *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*; en segundo lugar *El puesto del hombre en el cosmos*; y en tercer lugar *El Santo, El Genio y el Héroe*. Este orden bibliográfico no es simplemente azaroso, ya que además de constituir las obras principales a analizar en nuestra tesis, desde la vasta literatura filosófica perteneciente al autor, estos tres textos constituirán correspondientemente cada parte fundamental de cada capítulo de nuestra tesis, circulando en la forma como hemos de analizar y construir la triada temática del autor que analizaremos en nuestras páginas: *ética/antropología-filosófica/sociología*. Esta triada además se condice con tres temas que presentamos como fundamentales dentro de la filosofía scheleriana para poder argumentar la exposición integral del ser humano y posibilidad de la distinción y transformación del mismo. Estos serán el análisis de la jerarquía de los valores scheleriana, de la antropología filosófica destinada a reflexionar en la condición espiritual de la persona y en último lugar los modelos y jefes concebidos por M. Scheler.

Así la triada correspondiente a los tres capítulos de nuestra tesis se podrá exponer argumentativamente del siguiente modo: a.) El *Capítulo I* marcará su énfasis en el estudio de los parámetros éticos y en su correspondencia con la jerarquía de los valores, construyendo un modo de soporte fenomenológico que pone en relieve la objetividad de los valores, partiendo desde una fundamentación de la ética (sin caer en el desarrollo de una disciplina concreta de la misma) que pueda contemplar incluso aspectos de la vida específicos. Esta fase de nuestra tesis comenzará el análisis de estas cuestiones, primariamente desde una perspectiva histórica, ya sea desde el escenario concreto en el cual la reflexión de Scheler se abre camino - la fenomenología, la influencia kantiana - pasando por las diferencias y concordancias en la discusión con I. Kant respecto a los valores.

Así en la segunda sección de este primer capítulo, estaremos en condiciones de establecer los fundamentos primordiales de la *axiología* de los valores para luego poder adentrarnos en la influencia de B. Pascal, donde la investigación se abrirá a una de las cualidades más originales y características de la filosofía scheleriana que se construye al adoptar el postulado pascaliano *El corazón tiene sus razones que la razón no conoce*². Este postulado aportará planos que sobrepasarán la constitución del mero juicio de razón. A su vez estos planos, considerados por M. Scheler, no representarán cuestiones subjetivas sino que más bien las razones que el corazón entiende, desde Scheler, encontrarán un asidero objetivo que se desarrollará en el análisis propuesto en nuestra tesis. Podremos entonces replantearnos la línea que divide y define la razón del corazón. Por consiguiente, para poder interpretar la objetividad con la que el filósofo alemán plantea para la comprensión razón/corazón a través de los valores, mostraremos que en el hombre existen conocimientos e inclinaciones que van más allá de la mera voluntad, y a este tipo de conocimiento especial los comprenderemos como preferir [*Vorziehen*] y el postergar [*Nachstzen*] scheleriano. Esta argumentación hará posible comprender y analizar la tabla de valores que veremos ya en la parte final del primer capítulo. Además, todo lo anterior se fundamentará específicamente en la lectura analítica del texto *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*, obra que abarca la lectura preponderante del primer capítulo de nuestra investigación.

Así en el *Capítulo II* nos proponemos trabajar directamente la perspectiva y el análisis antropológico filosófico scheleriano, enfocándonos en la visión integral del hombre, de la mano de dos proposiciones (o constataciones) propias del ser humano, a saber, el *espíritu* y la *persona*. Habremos de separar la vida entendida como un proceso orgánico (cuasi-biológico), del vivir del ser humano que tiene la característica de constituirse como vida vivida (existencial). Nos alineamos con la idea y crítica scheleriana en cuanto a que, hasta ahora, hemos tratado de abordar lo humano desde perspectivas particulares y hemos tratado de definir todas esas cualidades desde esas particularidades, por ejemplo, la ciencia biológica ha tratado de definir todo lo competente al hombre desde los procesos biológicos de su vida, pero esto, ya sea para M. Scheler como para nuestra tesis e investigación, ya no basta. A nuestra tarea queda integrar, entonces, aquellos aspectos que hasta ahora han sido descuidados por las

² Pascal, B. (2012) *Pascal*, (Colección de textos. [*Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieui- Pascal, Conversación con Monsieur de Saci*]). Madrid, Editorial Gredos; p. 375

ciencias positivas y particulares e incluso considerar aspectos psicológicos, filosóficos, teológicos, que no han sido considerados por las ciencias por interpretarlos como aspectos subjetivos del ser humano. Para nuestro autor, y para nuestra investigación, se deben incorporar todas las perspectivas a una visión integral del hombre, siempre respaldando que los argumentos se constituyan de manera objetiva. Un ejemplo de esto es la influencia que nos proporciona, en este respecto, la fenomenología. Por lo que exploraremos, desde Scheler, la constitución del mundo biopsíquico en las diferentes formas de vida, lo que conlleva, desde el filósofo, a comprender los grados de vida del nivel más básico al nivel más alto, correspondientes a la subdivisión entre tres formas específicas: 1. Vida vegetal, 2. Vida animal y 3. Vida espiritual. Así mismo haremos frente la tarea de desglosar al detalle las diferencias principales entre animales y humanos, lo que nos abrirá al carácter espiritual de este último.

Todo este entramado teórico de subdivisiones de modos de vida recorrerán la base filosófica pertinente al segundo capítulo de nuestra tesis que da paso a la posibilidad de comprender dos argumentos que fundan la constitución ontológica del ser humano: A) El hombre tiene de antemano un espacio único y B) el hombre, en cuanto a persona, es el único que puede elevarse por encima de sí mismo. Estas cualidades esenciales abren paso a que el hombre, dentro de su categoría especial en el cosmos, pueda verse llamado hacia cuestiones que van más allá de su condición física y/o instintiva. Este desglose se fundamenta en la reflexión pertinente a la obra scheleriana titulada *El puesto del Hombre en el Cosmos*, que se presentará como la máxima argumentativa para respaldar la validez de nuestra investigación en esta materia, y que nos permite pensar a un hombre, ya desde su condición de persona, o sea integral en su espiritualidad, en contacto consigo mismo, consiente de sí mismo, con otros, con su mundo y con la divinidad. Lo que nos señala de antemano que al hablar de un ser humano integral estamos en aras, desde Scheler, de considerar los aspectos teológicos que fundamentan el carácter espiritual de lo humano, lo que será de máxima relevancia para el siguiente capítulo que llevará a la luz aspectos en orden a la ejemplaridad.

Ya en el *Capítulo III*, comenzamos a instalar las variables del ser humano desde la constitución de los modelos [*Vorbilder*] y jefes [*Führer*] schelerianos. Estableceremos desde el comienzo de este capítulo las diferencias y conexiones entre lo que se comprende como modelo y jefe dentro de la filosofía de M. Scheler. En base a esto nuestro estudio se enfocará en los modelos tipos ideales, estableciendo un especial énfasis en la figura del modelo y en la consideración del prototipo ideal, que tendrá repercusiones en lo que

se concibe, desde nuestro autor, como *ejemplaridad*. Básicamente el énfasis en los modelos tipos (sin descartar algunos ejemplos de jefes, pero analizados en grado mínimo) se justifica en la propuesta de las particularidades de la dimensión de persona para la cuestión de la ejemplaridad. Por ende en este capítulo trataremos jerárquicamente a los modelos tipos de *El santo*, *El Genio* y *El Héroe*, todo esto a la luz de la obra scheleriana del mismo nombre. Estos modelos tipos constituirán una perspectiva sociológica relevante y valiosa para la reflexión de nuestra tesis; combina tanto los modelos tipos ideales con sus cualidades expresadas en los jefes para poder establecer el parámetro pertinente a la ejemplaridad.

En la base de la ejemplaridad nos proponemos tratar el especial movimiento calificado, desde nuestro autor, como *seguimiento*, donde fundaremos el carácter transformador de la distinción de lo humano. El conocimiento perteneciente al *seguimiento* deberá siempre diferenciarse del movimiento de la obligación, por ejemplo cuando se le obliga a alguien a seguir un ejemplo impuesto no se está en ejercicio de la plena libertad. Y además deberá diferenciarse de movimientos volitivos, ya que para nuestro autor lo voluntario siempre estará arraigado a una suerte de subjetividad y Scheler se considerará en todo momento en nuestro estudio como un *antivoluntarista*.

En el rigor de la amplia obra scheleriana, el abordar tres textos como núcleos claves del entramado central de nuestra tesis se puede considerar una tarea demasiado amplia para nuestra investigación, sin embargo a lo largo de nuestra tesis estableceremos los marcos más relevantes de cada obra, para así avanzar en un entramado teórico coherente y de alto valor reflexivo. Por ende la precisión y subdivisión de cada tema, que presentaremos dentro de nuestras líneas, serán un ejercicio acorde con nuestra propuesta; la accesibilidad del pensamiento scheleriano como oportunidad de comprender al hombre, ya que es aquí donde vemos una carencia de la filosofía actual que se preocupa principalmente de desmarcarse de lo teológico como fuente de conocimiento. Es en esto último donde el ejercicio scheleriano nos resulta un referente único de abordaje racional.

Todo este entramado teórico que nos proponemos abordar en los tres capítulos anteriormente mencionados, podemos vislumbrar una ida y vuelta desde el carácter concreto de lo humano (acciones, condiciones, hechos, existencia, entre otros) hacia la reflexión de aquello que podemos comprender como *lo mejor* de los hombres, el movimiento hacia lo mejor. Scheler no niega en ningún momento el carácter volitivo, voluble e inclusive corruptible del hombre, sin embargo nuestra tesis pretende observar lo mejor que el ser humano puede ofrecer.

Así esperamos que el desarrollo de estas líneas establezcan con claridad los múltiples temas que se proponen como objetivos y que permita al lector el reconsiderar las múltiples áreas que competen a lo humano como mutuamente complementarias y no como fuentes excluyentes. Es la complementariedad una de las razones principales del por qué encauzar nuestra investigación de la mano de la reflexión scheleriana. El complemento de las múltiples temáticas que abarca la filosofía de nuestro autor resultará el gran recurso enriquecedor de nuestra tarea.

Capítulo I: Desglosando la jerarquía de los valores. Composición y relevancia de los valores a la luz de la filosofía de Max Scheler.

1.) Surgimiento y discrepancias en torno al concepto de *Valor*.

Desde un proceso histórico que viene de los primeros filósofos griegos y atravesando las múltiples épocas de la filosofía, la cuestión de la ética ha tomado múltiples discusiones que la hacen uno de los temas más fructíferos y relevantes perteneciente al análisis filosófico. Hoy por hoy la ética se convierte en un tema que se sitúa, de manera transversal, en las múltiples disciplinas del quehacer humano, ya sea desde la llamada *ética laboral*, hasta las múltiples propuestas en torno a la necesidad de enseñanzas de tipo éticas para la educación de las generaciones actuales y las que han de venir. Así, la atingencia entre la ética y múltiples disciplinas (prácticas, científicas, sociales, educativas, etc.) se vuelve innegable³.

Este es el escenario general que abre nuestro interés en la reflexión scheleriana en torno a su ética de los valores y el cual presentaremos, en esta primera instancia de nuestra investigación, desde un parámetro histórico y contextual, para seguir en segundo lugar con el análisis crítico en torno a la discusión interpretativa que señalan una suerte de subjetividad scheleriana y una errónea interpretación del término valor, lo que nos dará el fundamento a las bases centrales que construyen el análisis en que basaremos la formación de la visión *ética-valórica* scheleriana.

La primera controversia y el principio que desglosaremos y argumentaremos a lo largo de esta primera sección de nuestras líneas proviene de la constitución scheleriana de una ética a priori que, a su vez, tiene un contenido material. Esta idea, inicialmente

³ Cfr., Chaparro Veas, M. Max Scheler y el valor como materia de la ética. *Palabra y Razón* ISSN 0719-2223 n°1 Julio de 2012 *Universidad Católica del Maule*; pp. 87-106. El autor señala en torno a la incidencia de la ética: “Sin embargo, a fines del siglo XX los problemas éticos cobrarán un carácter central, en alguna medida no menor desde las dificultades que presentan las actuales biotecnologías. Por una parte ya no es posible seguir fundamentando de un modo ingenuo la neutralidad ética de las ciencias; otro problema que se le presenta a la discusión lógica es la irrupción de otras profesiones a la discusión ética que solicitan para sí tanta atención como la que se le prestaba antaño al filósofo y al teólogo”; p. 88

parecería una contradicción, principalmente por unir de primer momento la fundamentación de la ética a lo a priori y además con lo material, pero veremos como ambas cuestiones se complementan en el siguiente razonamiento: lo a priori, para Scheler, se desprende desde el anhelo de construir una fundamentación de la ética que sea válida y universal para todos los hombres, lo que además no dependa de relativismos morales, como los cambios a la época, históricos o culturales. Ahora bien, el elemento material no puede ser ignorado por Scheler, por lo que complementa su fundamentación ética a priori comprendiendo que los valores no deben confundirse de manera radical con los bienes materiales. El valor como cualidad no posee un carácter real, si por real entendemos las cualidades primarias y secundarias de los sentidos, tales como la forma, el movimiento o el color. Todo lo contrario, el valor tiene un carácter ideal, lo que significa que, yendo aún más lejos en su caracterización, su aprehensión no tiene lugar por un acto de los sentidos ni de la razón, sino del corazón. Aseveraremos entonces que los valores no son propiamente materia del entendimiento, sino de la estimación, es decir, los valores que se sienten por una intuición a priori. La escala de valores scheleriana contempla que, aunque existan valores que tengan un depositario material, estos deben ser menos apetecidos que los valores, por ejemplo, espirituales o sacros y aquí aparece la objetividad de la escala de valores. La jerarquía de los valores incluye lo sensible (lo material por ejemplo) en la escala, pero esto pertenece al estrato más bajo de la escala, por lo tanto, en la reflexión scheleriana, una razón recta, justa y objetiva debería preferir el valor (inmutable) más alto y postergar el valor más bajo (mutable). Así es como la jerarquía se forma de manera objetiva, la ordenación y preferencia de la misma va impulsada hacia el valor más alto.

Por lo que, en orden a profundizar en esta recta interpretación del pensamiento scheleriano, debemos inicialmente señalar el contexto en el cual surge la filosofía de este autor, que desde sus comienzos se fricciona con distintas corrientes de pensamiento que comenzaban a tener su auge a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX; podemos señalar inicialmente que la tensión se construye con el surgimiento de una filosofía positivista que fundamentaba su propio éxito en la efectividad demostrada en distintos campos de las ciencias (y del método científico en general), complementando esto con la crisis del idealismo alemán, el materialismo como alternativa de propuesta y respuesta a la ruptura sufrida por el idealismo y el intento que hace resurgir el pensamiento de

Immanuel Kant a través de movimientos neokantianos. Todos estos elementos marcan la pauta general con la cual ha de surgir la línea de pensamiento scheleriano⁴.

En esta instancia inicial de nuestra tesis desarrollaremos la jerarquía de los valores desde la óptica de nuestro autor, iniciando con un análisis en razón a tres ejes centrales que, para la investigación propuesta, exponen de manera clara la recta interpretación de la filosofía scheleriana que proponemos como fuente de nuestra reflexión, por ende estos serán: A) La equiparación errónea del concepto bienes con el concepto de valores. B) El objetivo central en la elaboración de los valores schelerianos y su relación con la ética, y C) La consideración de los valores como términos de tipo subjetivos.

En consideración al primer punto mostraremos que en la primera sección del texto *La Ética material de los valores y la Ética de los bienes y fines*, Max Scheler hace la siguiente aclaración: “Kant equipara erróneamente los bienes con los valores y opina que los valores deben considerarse como abstraídos de los bienes. Más antes de llegar a esta falsa equiparación y opinión hemos de hacer resaltar que Kant rechaza con pleno derecho, como de antemano falsa, toda Etica de los bienes y de los fines”⁵. Esta cita debemos matizarla en detalle, ya que más que una crítica absoluta o un antikantismo en Scheler, lo que en realidad encontramos es un espíritu que persigue el impulso reflexivo de Kant, pero que además intenta ir más allá de Kant, al modo en que admite el avance y la veracidad de las proposiciones kantianas en torno a la ética pero, sin embargo, comprende que haya requisitos y variables que no han podido ser consideradas por la propuesta filosófica kantiana.

Por ende Scheler deberá rechazar la abstracción o derivación del valor en el bien, pero fundamentalmente a los bienes que Kant deriva en lo material. Y más aún, en esta lectura crítica, está presente el trasfondo de investigaciones positivistas y científicas que fundamentan, desde el plano del método científico estricto, la ética filosófica, lo que *limita* a su vez las variables más básicas de la ética, como la incidencia de la misma en la amplitud de la vida, en la socialización humana y en las culturas en general. La diferenciación a enmarcar en nuestra investigación con la visión de la línea kantiana acontece dentro de una perspectiva scheleriana que anhela establecer fundamentos de la ética que sobrepasen las ideas puras y sistemáticas que el positivismo y el cientificismo

⁴ Sobre un análisis más detallado de las múltiples corrientes que coinciden con el surgimiento de la filosofía de M. Scheler véase; Pintor-Ramos, A. (2000) *Max Scheler (1874-1928)*. Madrid, Ediciones del Orto; pp. 10-17

⁵ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 50

han establecido como límite para las cuestiones de la ética. Scheler percibe que uno de los problemas filosóficos de su época radica en la confianza ciega que se ha depositado en el método científico, que ha estructurado y delimitado cualquier variable posible para la reflexión en torno a las cuestiones humanas. Por ende es necesario re-establecer los principios que nos permitan liberarnos de los prejuicios que provienen de la nivelación que se le ha atribuido al concepto de valor con el concepto de bien (material), tarea que será una de las claves centrales del análisis que proponemos en esta primera parte de nuestro estudio.

Sobre el segundo punto, si bien es cierto que la reflexión scheleriana se enmarca alrededor de cuestiones competentes a la ética no debemos limitar el problema de los valores sólo al campo ético. El anhelo de nuestro filósofo no es simplemente una aspiración refundacional que desee acabar con todo principio anteriormente establecido en torno a la ética, ni pretende sólo hacer un gran tratado de la misma, sino que es relevante para nuestro análisis señalar que la labor del filósofo va en busca de establecer los *principios* para una nueva *fundamentación* de la ética.

Ahora bien, aquí establecemos un matiz que debe entenderse claramente; al poder abrirse a la posibilidad de considerar aspectos de la vida o inclusive de la existencia (fenomenológicos, podemos incluir) para la filosofía de los valores, se produjo una respuesta crítica que se concentró en recalcar lo *variable*, definiéndolo como aquello que queda libre a la percepción personal de cada individuo (subjetividad). Señalaban una lectura errónea que proponía que las tesis schelerianas, al cuestionar el positivismo de la época quedaban a merced de un trasfondo de subjetividad. En cambio la visión de nuestro autor considera como tarea poner en relieve aquellos principios (existenciales, teóricos, teológicos, etc.) que no son considerados por el positivismo y el cientificismo de su época, de tal manera de poder establecer de un modo certero una ética filosófica que sea capaz de incluir en sus principios todas las variables. Éste movimiento que parecería contradictorio⁶ tiene un fundamento en la búsqueda de la verdad, ya que así el autor es

⁶ El movimiento interpretativo que proponemos pareciera ser paradójico, pero no lo es, y lo aclararemos de la siguiente manera; en la época en que el autor comienza a plantearse esta línea de pensamiento filosófico, el terreno de análisis está demarcado tanto por ideas fundadas como certezas absolutas (comprobadas por el método científico, etc.), como por la crisis de las mismas, que se producían por el cuestionamiento a aquellos temas que la ciencia y el positivismo duro no podían cerrar en su totalidad. En este contexto los múltiples movimientos reflexivos de la época mencionados al comienzo de nuestro estudio (neokantismo, idealismo, positivismo, cientificismo, etc.) han marcado una pauta que ha pretendido resolver de manera cerrada y absoluta los múltiples temas que han caracterizado a la filosofía desde sus inicios, dentro de lo cual podemos considerar a la ética, que es el tema que ha fundado nuestras primeras páginas. Pero estas

capaz de sustentar un carácter normativo de preceptos éticos y desde esto podemos afirmar una pretensión de búsqueda en la filosofía scheleriana que no de cabida para un subjetivismo en sus propuestas⁷.

Lo segundo viene a complementar nuestro tercer punto que desglosaremos a continuación: remitámonos nuevamente a la cita del texto *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*, que hemos establecido anteriormente. Fijemos nuestra vista en la última parte de la sentencia mencionada, que resalta, desde la lectura de Scheler, *el rechazo kantiano a toda ética de bienes y fines*. Aquí se abre uno de los puntos de concordancia entre nuestro autor y el pensamiento kantiano. El autor señala que para Kant es un movimiento lógico el rechazar la ética de bienes y fines principalmente porque los bienes son considerados por esencia *cosas de valor* (economico-materiales) que a su vez se interpretan de manera automática como principios materiales que responden a la tendencia empírica del sujeto, o sea a atribuir valor sólo a lo material. Esto es relevante, a su vez, porque Scheler concuerda con Kant en que la ética no puede depender de algo relativo, y es indudable que lo material pertenece al plano de lo arbitrario. Siguiendo la argumentación kantiana en *La Crítica de la razón práctica* podemos fundamentar lo anteriormente dicho señalando lo siguiente:

soluciones pretendidamente absolutas han resuelto, desde la perspectiva scheleriana, solo una parcialidad de los temas (que han decantado en momentos de crisis). Por lo tanto, aunque los alcances, principios y normativas de la ética parecieran haberse cerrado de manera definitiva, son aquellas cuestiones que quedan fuera del alcance para las corrientes reflexivas de su época las que se convierten en necesarias para la nueva fundamentación de la ética que Scheler nos propone. Así, podemos señalar que nuestro autor no desprecia los múltiples movimientos y análisis de su época, sino que más bien percibe un proyecto inacabado o insuficiente en lo que respecta a la amplitud propia de una fundamentación filosófica de la ética. Este es el norte que abre la reflexión scheleriana, como también nuestra investigación.

⁷ Este punto se ratifica en el prólogo a la segunda edición alemana de *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*, donde se señala: “La finalidad capital de las presentes investigaciones es la fundamentación estrictamente científica y positiva de la Ética filosófica, por lo que hace a todos sus problemas básicos y esenciales objeto de discusión, pero limitándose siempre a los puntos de partida más elementales de esos problemas. La intención del autor ha sido la fundamentación, más no el desarrollo de la disciplina ética, dentro de la amplitud de la vida concreta, y ni siquiera cuando se han rozado las formas más concretas de la vida (por ejemplo, en la cuestión de las formas de la socialización humana, tocada en la Segunda parte) han sido sobrepasadas en mí intención las fronteras de lo que es mostrable mediante las ideas aprióricas de esencias y las conexiones de esencias. Si, no obstante, al lector le parece que sistemáticamente la investigación desciende aquí y allí hasta lo concreto, no es debido a un capricho del autor, sino al método, que —como ya notó atinadamente Ostwald Külpe— permite ampliar notablemente, también en la Ética, el dominio de las ideas aprióricas más allá de la esfera del a priori de lo puramente formal-práctico reconocida habitualmente desde Kant. [...] La crítica de las doctrinas éticas de Kant es sólo un objetivo secundario de este trabajo. Se inserta únicamente al principio de las presentes investigaciones y en algunos pasajes de las secciones restantes. El autor ha pretendido más bien someter a crítica lo que estimaba falso en las tesis kantianas mediante el descubrimiento positivo del contenido objetivo verdadero. No ha querido lograr esta verdad tan sólo gracias a una crítica de la teoría kantiana y como consecuencia de aquella crítica.” Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. [Trad. Juan Miguel Palacios]. Madrid, Caparrós Editores; pp. 23-24

“Ahora bien (en *segundo* lugar), un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer (condición que en todo momento sólo puede conocerse empíricamente y que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales), puede servir como *máxima* para el sujeto que la posee, pero no como ley (porque le falta la necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*), así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica [...] Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad”⁸.

Cabe señalar con precisión a qué nos referiremos desde ahora con lo *a priori* que ya hace su introducción en la cita anterior. Desde M. Scheler lo *a priori* será concebido como todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición (real, no-real, apariencia, realidad, etc.) de los sujetos que las piensan, de la índole de posición de un objeto sobre las que son aplicables y de su propia configuración natural, pueden ser aplicadas por sí mismas en el contenido de una intuición inmediata⁹.

Desde esta clarificación de lo *a priori* scheleriano, podemos ver otros elementos fundamentales a nuestro estudio que la cita anterior plantea: En primer lugar advierte que pueden haber principios que se funden en lo subjetivo y en lo receptible desde la base de lo que produce placer o displacer, o sea algo válidamente empírico (que sea válido desde la experiencia) y sólo cognoscible a través de la vía de lo sensible, pero que al concebirse aquello que produce placer en el sujeto como perteneciente a la condición subjetiva de cada individuo, esto sólo servirían como un principio o una máxima para el sujeto individual en cuestión, que es aquel que percibe lo empírico como agradable o desagradable, por lo tanto el principio mismo quedaría fundado en la subjetividad. Y en segundo lugar, se hace la aclaración de que es condición normativa que los principios prácticos materiales no nos permitirían conocer aquello que es general y universal (en este caso Kant está hablando de la ley práctica que bien presentamos de manera análoga

⁸ Kant, I. (2011) *Crítica de la Razón practica*. [Trad. Dulce M. Granja Castro]. México, Fondo de Cultura Económica; pp. 22-23

⁹ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 103

con la generalidad requerida para cualquier pretensión de fundamentación de la ética) ya que pertenecen al *amor propio*, o sea, a lo que provoca felicidad momentánea basada en lo sensible (material y/o subjetivo).

Lo anteriormente señalado traería la siguiente consecuencia: la ética de bienes y fines (kantianamente entendida) dependería y se determinaría sólo de factores sensibles y terrenales como lo son la historia y la experiencia concreta que vendrían a fundar el modo con el cual determinamos la valía *económica* de los bienes. Esto se analiza en detalle desde la óptica scheleriana en la *Introducción a la Ética*, cito:

“Es este descubrimiento el que viene a hacer posible, entre otras cosas, proponer una nueva solución al problema de la fundamentación de la ética. Kant lo había llevado muy coherentemente a la insoslayable disyuntiva de la ética material y la ética formal: o la materia determina la forma, o la forma determina la materia de los principios prácticos que componen la ética. Con el primer teorema de su *Crítica de la Razón Práctica* había pretendido demostrar, por una parte, que todo principio práctico material tiene que ser forzosamente empírico y carecer por ello de la objetividad que parece exigida por toda ley propiamente moral”¹⁰.

La argumentación kantiana deviene, de manera lógica, a enfrentarse a la disyuntiva en lo que respecta a la ética de tipo material y la ética de tipo formal donde se ha formado el siguiente razonamiento; todo principio práctico material proviene de manera forzosa de lo *empírico/sensible*, lo que anularía su objetividad debido a la categoría subjetiva del sujeto que percibe la materialidad, lo que inhabilita cualquier ética material, porque, como ya hemos señalado, la objetividad es requerimiento exigido para cualquier ley general de la ética, e incluso de la moral. La argumentación propuesta en la *Crítica de la razón practica* kantiana proviene de una análisis formal que, a través de premisas lógicas, construye un entramado objetivo para la correcta construcción de los principios de la ética. Así aplicamos la misma fórmula respecto a los fines, ya que hacer depender la ética de cualquier fin que podamos concebir como *empírico/sensible* es convertir - y reducir - los valores a cuestiones de tipo técnico-instrumental que sólo serían válidos en tanto que son medios convenientes para lograr un fin determinado por lo tanto el valor se justificaría en su propio fin y este, al ser material, estaría subsumido a lo transitorio, y la premisa más

¹⁰ Scheler, M. (2001) *Ibid*; [Ref, Introducción J. M. Palacios]. Madrid, Caparrós Editores. p. 13

importante en orden a los principios y fundamentos éticos es que no pueden sostenerse o derivarse de aquello que es transitorio. De esta manera Scheler toma puntos de concordancia con el kantismo, ya que coincide en que los principios de una ética no pueden estar sujetos a aquello que es mutable, como lo es en el ejemplo señalado, lo material. Ahora bien, debemos considerar que si bien M. Scheler establece esta concordancia con la visión kantiana, también considera necesario re-pensar los valores en su derivación de lo material. Aquí la cuestión produce su separación fundamental; Los bienes serán siempre, por esencia inclusivamente, cosas de valor, o cosas a las que podemos otorgar *valor*, personal y subjetivo incluso, sin embargo el *valor* (desde ahora schelerianamente entendido) en sí mismo es independiente de los bienes y las formas materiales de la misma, y es esta *separación o diferenciación* a la que se referirá la filosofía scheleriana y que será clave en el avance de nuestra investigación.

Sobre esto Pintor Ramos en su artículo *La filosofía de los valores de M. Scheler*¹¹, presenta el siguiente ejemplo - nacido desde la misma reflexión scheleriana - que grafica de manera clara lo que estamos proponiendo; señala que el mundo de los valores no se puede deducir del mundo de los bienes, del mismo modo que un color en sí (esto lo ejemplifica con el color verde) no depende de la cosa - verde en este caso - en la que adquiere realidad, aún cuando la particularidad natural de los fenómenos de color se utilice para designar diferencias entre distintas unidades corporales y que además el color suele asociarse de manera directa a diferentes unidades o cosas¹². Por lo cual Scheler sigue a Kant en lo que corresponde al rechazo de la ética (*fundada solo*) de bienes y fines, sin embargo, la diferenciación radical que separará a ambos pensadores será el rechazo kantiano a toda ética material, que será una parte necesaria para el análisis de la totalidad de posibilidades en la filosofía de los valores y que por lo tanto no podrá ser descartada por M. Scheler. En este sentido el autor también seguirá la línea kantiana en el respecto de su aplicación, la cual buscará reducir - incluso hasta lo absurdo dirá el comentarador A. Pintor-Ramos en su texto *Max Scheler (1874-1928)*¹³ - de manera lógica, cualquier posibilidad de subjetividad o arbitrariedad en los argumentos que sustentan la filosofía de los valores. En este sentido la ética scheleriana se pretende como a priori pero al mismo tiempo material.

¹¹ Pintor-Ramos, A. (1971) La filosofía de los valores de M. Scheler. *Estudios*, 27 (1971); pp.163-205

¹² Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 57

¹³ Cfr., Pintor-Ramos, A. (2000) *Max Scheler (1874-1928)*. Madrid, Ediciones Del Orto; pp. 14-35

Entonces la interrogante lógica que derivaría del análisis que estamos presentando sería la siguiente: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de los *valores* en Scheler? Ya hemos establecido que los valores en sí mismos son algo totalmente independiente de los bienes, donde sería incorrecto derivar *todo* valor desde una naturaleza material. A esto podemos agregar que los valores, desde Scheler, pasarían a conformar un mundo autónomo, con leyes propias que son parte de un tipo especial de impresión y se dan fenomenológicamente de un modo inmediato. Es a la base de esta experiencia fenomenológica desde donde estableceremos los nexos con los valores, y que nos abre paso hacia la axiología scheleriana.

2.) Análisis de la *axiología* scheleriana; Comprendiendo los fundamentos para una filosofía de los valores.

El principio de objetividad para la fundamentación de la ética será una tarea clave en la filosofía de los valores scheleriana. Por consiguiente estableceremos que para Scheler los valores son principios objetivos que existen como finalidades en ellos mismos. Los valores constituyen un orden de instancias objetivas y absolutas, de momentos definidos por una validez y prestigio ajenos a cualquier condicionalidad, a cualquier relatividad y contingencia. Representan un mundo especial de esencias comprendidas como cualidades valiosas o de valor. Las cualidades valiosas serán objetos ideales, por lo que no se deben confundir con los bienes y fines, sino que se comprenderán como aquellas cualidades irreductibles independientes de las cosas, o sea los valores existen como independientes de las cosas materiales. Es en este aspecto que los valores se conciben en una relación de inferioridad y de superioridad, esto en base a que se presentan, desde el pensamiento scheleriano, en forma de jerarquía.

Para la formación de esta jerarquía fundamental, Scheler propondrá una interpelación de esencias de valor que podemos conocer de manera independiente a cualquier subjetividad, adecuación personal o fin determinado, ya que las analizaremos como instancias objetivas y absolutas. Más aún será el *espíritu* del hombre el único que puede conocer esta jerarquía mediante modalidades de conocimiento. Por consiguiente se establece la posibilidad de una axiología formal de los valores, que está constituida por una tabla de tipo *apriorística*. Desde esta tabla se derivarán primariamente y de manera más básica los valores vitales, que continúan en modo ascendente con los espirituales, y culmina con los valores de lo sagrado. Pero además, el filósofo, pretendiendo una

fundamentación unitaria de las variables con respecto a los valores, considerará también una sección cualitativa de valores que estarán presentes a través de los valores morales. Sin embargo, y debemos esclarecer en este punto los fundamentos más básicos de nuestra tesis, para Scheler, en lo que respecta a la moral será la persona quien fundamenta los actos y no los actos a la persona, por lo cual, lo que se concibe como bien y el mal (de cierta manera subjetivos) no pueden jamás presentarse como una cosa sino como manifestación de o en una persona, lo que señalará el principio, invariable de nuestra tesis, que muestra que los valores morales serán por sobre todo, *personales*.

Por lo que, y en orden a esclarecer de manera detallada todos los principios teóricos anteriormente establecidos, comenzaremos con un desarrollo de las influencias con el que mostraremos el cómo deriva el pensamiento de M. Scheler en un razonamiento integral, que considera las múltiples discusiones y justificaciones provenientes tanto de I. Kant, como la influencia y a la vez ambivalencia en acuerdos con la ética de F. Brentano y los aportes de la concepción fenomenológica de E. Husserl, que construyen los puentes que enriquecen el entramado teórico de la propuesta filosófica del autor que analizamos.

Desde este respecto, la argumentación scheleriana comprende el aporte de la fenomenología husserliana; Vamos a establecer que el método fenomenológico, en breves palabras, consiste en describir los contenidos de *conciencia* tales como nos son dados en los *actos* en que los aprehendemos, sin afirmar ni negar que esos contenidos correspondan o no a algo real en el mundo. En este primer momento del proceder fenomenológico, nos abstenemos de establecer *juicios* acerca de la realidad extramental a la que puedan referirse los contenidos de conciencia. Esto es lo que Husserl llama, con el término griego, la *epojé* fenomenológica, o el ya conocido *poner entre paréntesis la existencia*. La conciencia, en este respecto, será siempre intencional, en tanto que es conciencia de algo, y éste es su correlato intencional, es decir, *el contenido* al que ella se refiere. Este método fue ampliamente aplicado por Scheler a la descripción de lo dado en los actos de la vida afectiva, y es el que aplicará para la elaboración de su ética¹⁴. Sin embargo considera, de manera crítica, que esta no podía ir más allá del sujeto, pero que, sin embargo, abría la reflexión hacia un nuevo entramado de interrelaciones del hombre que deberían ser consideradas por cualquier intento de fundamentación de la ética. Ahora bien, la pregunta que deriva de lo planteado es la siguiente: ¿A qué específicamente nos referimos cuando hablamos de fenomenología? Debemos comprender de modo inmediato que estamos

¹⁴ Para la breve definición de la fenomenología husserliana que integramos en nuestro estudio, Cfr., Vélez Sáenz, J. Max Scheler. *Ideas y Valores*, Universidad de Colombia, abril 1990; p. 11

hablando de un tipo de experiencia que proviene de una intuición, pero ¿de qué tipo de intuición? M. Scheler clarifica estas preguntas desde el siguiente ejemplo: Aún cuando nos engañamos (por ejemplo, perceptivamente) tomando por vivo algo que no lo es, debemos dado también en el contenido de la ilusión la *esencia* intuitiva de la *vida*. Al contenido de una *intuición* de esta índole lo llamamos un *fenómeno*; así, pues, el fenómeno no tiene que ver lo más mínimo con una simple aparición de algo real o de algo aparente o con apariencia, sino que aquí nos referimos a una intuición mayor, por lo que una intuición de tal índole es una *intuición de esencias* o también una *intuición o experiencia fenomenológica*¹⁵.

Por lo cual la fenomenología de Scheler y su necesidad de captar esencias se concentrará en entrar en ámbitos del ser humano, pero también en algunos más generales, como lo son el campo de los valores, del hombre, e incluso en ámbitos teológicos como de Dios y las relaciones del sujeto con la divinidad. Por ende es que se deba aclarar, una y otra vez, que, a pesar de que la filosofía scheleriana comprenda reflexiones en ámbitos esencialmente éticos, su impulso va más allá de una ética general del hombre, las preguntas fenomenológicas schelerianas buscan comprender de manera general (en su sentido de *abarcante*) las cuestiones competentes tanto al hombre y su relación con lo divino. Por lo que la antropología filosófica del autor tendrá una tendencia a la universalidad y buscará responder por aquellas cuestiones que, de cierto modo, habían quedado reducidas o no consideradas por la deducción filosófica clásica.

Es por esto que la experiencia fenomenológica se vuelve relevante, ya que se sostendrá como la base y la manera de fundamentar aspectos claves del saber competente al ser humano, como lo es por ejemplo la base de relaciones esenciales y eidéticas que podrán ser estudiadas desde la lógica de la reducción fenomenológica. Esto la convertirá en el método o parámetro de objetividad utilizado por M. Scheler. El giro que abre la filosofía scheleriana comprende que la experiencia radical del hombre ya no será remitida a considerar que la dimensión sensible del mismo sea un tipo de conocimiento menos relevante, como se entendía tradicionalmente, sino que comprenderán un entramado de relaciones esenciales que, entre ellas, en su conjunto y conexión, podrán constituir el sentido del mundo. El hombre, al descubrirse a sí mismo, a los otros y el mundo que lo rodea de manera intuitiva, recorre sus propias vivencias al modo de evidencias que pueden llevar al conocimiento del sentido del mundo que, tal vez, se ha ocultado a la

¹⁵ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 103

razón. Esto nos exige, sin embargo, ir más allá del entramado de relaciones o vivencias experimentales. Con lo cual el planteamiento scheleriano se permite poner en relieve las realidades y la naturaleza de la vida de tipo emocional e incluso de la fe.

2.1 Relevancia e influencia de B. Pascal; *El corazón tiene sus razones que la razón no conoce.*

M. Scheler comprenderá que existe una esfera entendida como la percepción afectiva, que se abrirá de manera particular al valor que, sin embargo, no representa una perspectiva subjetiva de los valores, sino que, por el contrario, refuerza la condición objetiva del valor. Por ende el filósofo alemán comprende que existe una lógica del corazón desde la lectura que reconstruye del postulado de B. Pascal que considera que existen ordenes en la existencia, de la vida y de la fe, que van más allá de la razón y la lógica; en torno a esto cito el siguiente postulado pascaliano:

“Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón. De esta última manera es como conocemos los primeros principios y es en vano que el razonamiento, que no tiene ninguna parte en ello, trate de combatirlos. Los pirronianos, que sólo tienen esto por objeto, se ocupan de ello inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por muy impotentes que seamos de demostrarlo por la razón, esta impotencia no saca otra conclusión que la de la debilidad de nuestra razón, pero no la falsedad de todos nuestros conocimientos, como pretenden”¹⁶.

Frente a la lógica del entendimiento y a las certezas que pueden aportar al conocimiento la capacidad de razón inherente a todo ser humano, existen planos que el razonamiento no podrá abarcar, simplemente porque tales planos sobrepasan la constitución del mero juicio de razón y la inducción o deducción lógica. Existen leyes solamente inscritas en el corazón, de modo *a priori*, comprensibles a la base de este plano sólo posible de vislumbrar a través del corazón, al modo de primeros principios, de claves que inclusive podrían considerarse como imposibles de comprobar o demostrar con métodos de razonamiento, pero que no significa que sean planos que no existan o que sean descartables solo por no ser certeros y comprobables. La impotencia de la razón para poder demostrar las verdades planteadas y concebidas por las facultades pertinentes al corazón no significarán necesariamente una debilidad de la potencia pertinente a las

¹⁶ Pascal, B. (2012) *Pascal*, (Colección de textos. [Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieui- Pascal, Conversación con Monsieur de Saci]). Madrid, Editorial Gredos; 110 - 282; p. 375

verdades que se derivan desde el plano del corazón y consecuentemente, no sólo la validación de tipo racional se soportará como el único parámetro de verificación de lo verdadero. Lo que abre la sentencia de B. Pascal marcará la radicalidad y contemporaneidad de nuestro estudio porque sustenta la necesidad de abarcar todos los planos posibles, relevantes y pertinentes a la vida existencial.

Es exactamente este tipo de intuición la nueva apuesta reflexiva que pondrá en discusión M. Scheler al abrir la panorámica filosófica a este nuevo campo de comprensión. Y será desde aquí donde se hace tarea irrenunciable el comprender la posibilidad de validar la relevancia de dicho campo. Por consiguiente, esta línea argumentativa de Pascal abre para siempre y de manera radical un nuevo modo de acceso a las vivencias del hombre y dota de sentido y fundamento lo que se aseveraba, inclusive de manera peyorativa, como mera creencia. *Sabemos que no soñamos* señala Pascal en la cita anterior, y es el reflejo del convencimiento de que la importancia de lo humano tomará un nuevo rumbo, que escribirá matices fenomenológicos desde Scheler. Es por esto que comprenderemos que: “*El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por mil cosas*”¹⁷. El entendimiento será, inclusive, ciego a lo que la lógica del corazón podrá concebir y que pertenecerá sólo al dominio del mismo corazón.

Ejemplifiquemos; al señalar la existencia de lo empírico (una televisión, una mesa, incluso lo aquí escrito), existe una adecuación razonable que abre el nexo entre lo percibido por los sentidos y su derivación en nuestra abstracción, o sea la cosa que está ahí, que puedo ver, sentir, leer y por los mismos sentidos, por la misma experiencia puedo verificar su existencia y veracidad desde el plano de las verdades de tipo sensible; no podemos discutir que esto, lo escrito, existe, lo estoy leyendo, lo estoy viendo y lo estoy comprendiendo al modo de la capacidad individual de leer, de la comprensión racional del lector y al modo de una verdad que puede ser abstraída por la lectura. En este sentido lo escrito está ahí, para ser leído por cualquiera. Ahora bien, ¿Por qué es relevante el énfasis pascaliano, y derivadamente scheleriano, que fundamentan la relevancia de las verdades comprendidas por el *corazón*? Siguiendo el parámetro de ejemplo que estamos argumentando, supongamos que la lectura de una novela despierta perspectivas emotivas en el lector, la vivencia personalísima de tal emotividad rebasa los canales de certeza metódica para su comprobación; yo, lector, siento tal o cual afectividad que me produce

¹⁷ Pascal, B. (2012) *Pascal*, (Colección de textos. [Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieui- Pascal, Conversación con Monsieur de Saci]). Madrid, Editorial Gredos, 423 - 277; p. 478

lo leído. El dolor, la empatía o el miedo, etc., son intrasferibles como experiencias emotivas, incluso pueden concebirse como subjetivas si apelan a un momento y situación particular del sujeto que las experimenta. Sin embargo el miedo, la empatía o el dolor en general son innegables y no porque no exista un método que las determine con precisión razonable, metódica y certera, dejarán de existir. Quien clame de que estas experiencias son inexistentes se arriesga a negar las fuentes más básicas de la condición humana. Razonablemente estas cuestiones son improbables por las ciencias duras o por principios puramente lógicos/metódicos, ya que, descartando ciertos procesos químicos que pueden ocurrir al momento en que estas cuestiones emotivas se hacen presentes en el cuerpo humano, estas no se pueden reducir a meros cambios químicos, ya que el nivel de afectación de estas experiencias será transversal en el hombre y en la especie humana en general. Tal vez la misma escena no provocará el mismo efecto emotivo en todo ser humano, pero todo ser humano ha experimentado diversos efectos emotivos, y esta es una verdad que sobrepasa la pura razón lógica.

Esto, en su grado máximo, abrirá la posibilidad de la filosofía de los valores, porque así como podemos valorar muchas cosas incluso de tipo material y poner un énfasis personal y subjetivo en las mismas, los principios de valor universales propuestos desde la perspectiva scheleriana serán principios *a priori* reguladores y establecidos en la veracidad del valor como fuente para concebir lo ético. Hay aquí una necesidad de explorar la lógica del entendimiento en sus múltiples funciones, donde el plano del corazón tendrá su *matemática*, su *lógica*, su dominio y su propio orden que no se adecuará solamente a una reducción de verdades comprobables. Este orden del corazón no es, sin embargo, simplemente caos y subjetividad, sino que la matemática del corazón tendrá su propia rigurosidad, su propia lógica deductiva y su única objetividad inquebrantable que nos permitirá saber que simplemente *no estamos soñando*. Pondremos entonces énfasis en lo siguiente:

“Es precisamente este *último género de intuición* el entrañado en la llamada experiencia fenomenológica, que la fenomenología pone a la base de todo saber radicalmente justificado. Más *lo que se da al hombre en dicha experiencia no son ya los meros aspectos sensibles de las cosas*, sino sus *esencias* y el entramado de *relaciones esenciales* que existen entre ellas, *cuyo conjunto constituye en verdad el oculto sentido del mundo*. Y este recóndito *paisaje eidético*, el acceso a cuyo espectáculo exige la severa ascesis lógica del método de la reducción

fenomenológica, sólo puede descubrirse paulatina y laboriosamente al intuir del hombre en los objetos de ciertas vivencias suyas, si bien no sólo de naturaleza representativa o judicativa, sino también de índole emocional. Sin duda el descubrimiento más conocido de Scheler es el de que ciertos tipos de sentimientos dotados de objeto le procuran al hombre el acceso a una peculiar clase de esencias y relaciones de esencias que vienen a constituir, frente a las demás, un *nuevo continente ontológico: el reino de los valores*. Y que este nuevo reino, en el que *no se puede penetrar mediante vivencias lógicas, sino sólo páticas*, no es con todo *caótico*, sino que presenta una naturaleza y un orden muy precisos y propios, *irreductibles* a cualesquiera otros. [...] Scheler acoge sin reserva alguna la crítica kantiana de la ética de bienes y de fines, pero rechaza sin reservas también toda ética formal. Según él, la de Kant está fundada en una serie de *escondidos supuestos indiscutidos que es preciso poner a la luz del día y examinar abierta y objetivamente*¹⁸ [*Curs. nuestras*].

Destacamos varios términos y conceptos en la cita anterior, porque ellos mismos contienen los momentos relevantes, a nuestro juicio, de la cita presentada. Estamos en presencia de cómo se comienza a cuadrar la fuerte influencia que posee la fenomenología para la reflexión filosófica scheleriana, ya que se presenta como un género de intuición distinto a otros, que dispone de una manera particular los problemas que se circunscriben a las vivencias existenciales y que enmarcan como línea transversal la argumentación de las ideas presentadas en la cita que hemos enfatizado. Por lo tanto, analizaremos parte por parte la cita anterior que viene a fundamentar las bases que hemos presentado en nuestro estudio:

A) Primero; Sostenemos como fundamento de nuestro estudio que la filosofía scheleriana parte de un ejercicio de re-conocer la validez de la experiencia como un mecanismo o una intuición válida para reconocer esencias que aparecen, de cierta manera, ocultas en el mundo, pero que no por estar veladas se deben considerar como inválidas. La fenomenología no sólo hace aparecer las cosas en su aspecto sensible sino que además hace aparecer las esencias que nos permiten intuir las interrelaciones esenciales que

¹⁸ Miguel Palacios, J. Introducción a Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; pp. XII-XIII

existen en los fenómenos, por ende, es que constituyen un modo de conocer el sentido del mundo que pareciera oculto. Ahora bien, suele confundirse la realidad del fenómeno con un aspecto puramente sensible del mismo, por lo tanto, si existe una tendencia, inclusive interpretativa, de reducir toda experiencia fenomenológica a aspectos puramente materiales y sensibles que podrían pertenecer a la experiencia particular, éste tipo de interpretación perdería el más grande aporte scheleriano; las esencias y las relaciones de las mismas que se pueden conocer desde objeto materiales, pero que no sólo se reducen a los mismos. Aquí estamos hablando de lo que tiene que ver directamente con intuiciones que van más allá de la experiencia representativa y judicativa.

B) Segundo: es de suma importancia recalcar el descubrimiento scheleriano en torno a la consideración como conocimiento que derivará de los *sentimientos*. Pero sobre este respecto hemos de detenernos en formular una subdivisión que nos ayude a entender a cabalidad el contenido que nos propone el pensador alemán. En torno a los sentimientos, estos se diferenciarán según los grados de profundidad que correspondan a cada caso y que les sean característicos. Según la estructura de la existencia humana podemos concebir los sentimientos sensibles (sensación), junto con los sentimientos corporales (los estados) y sentimientos vitales en tanto funciones. Además de estas dimensiones, agregamos un tercer y cuarto estado que son los sentimientos anímicos (sentimientos puros del yo) y el cuarto grado, y el más alto, que haría referencia a los sentimientos espirituales y que corresponderían a los sentimientos de la personalidad. Para comprenderlos más en detalle, debemos considerar en nuestra investigación algunos aspectos relevantes que corresponden a la definición conceptual de cada sentimiento:

B.1.) Sentimientos sensibles: A este grado de sentimientos Scheler le atribuye una serie de cualidades básicas que mencionaremos a continuación; Están localizados y extendidos por distintos lugares del cuerpo, correspondiendo con las unidades orgánicas del mismo y actuando en un estado de conciencia tenue, o sea con lo que tiene que ver directamente con algún tipo de agrado o desagrado de tipo sensible. Además está conectado directamente a las percepciones sensoriales y, por lo tanto, no se puede desvincular de las mismas. Se referirá únicamente al yo y a todo lo que hace referencia con *mi cuerpo*. Frente a esta referencia con el cuerpo y con el yo, los sentimientos de tipo sensibles además siempre serán de tipo actual, ya que no habrá un *pre* o *post-sentir*, sino que siempre, en su fuerza misma, quedarán remitidos a la actualidad en que se presentan, ya que un *pre-sentir*, o un *post-sentir* se presentarían desde la

experiencia del recuerdo, la memoria o la anticipación, y, por lo demás, se comprenderían de manera atenuada y no con la misma fuerza con la que se suceden en su momento presente. El sentimiento *sensible* es, de todos los sentimientos, el menos perturbado por la aplicación de la atención a él, o sea que no conforma una variabilidad (ya sea de intensidad o de afectación) que puedan producir efectos directos en el mismo al poner mayor o menor atención en este tipo de sentimiento. Existe por sí mismo sin importar si es que se le pone o no atención. Y finalmente M. Scheler le atribuye a este tipo de sentimientos la característica de puntiforme [*puntiformidad*], ya que carece de duración y de continuidad de sentido, ya que no existen conexiones de cumplimiento entre los sentimientos sensibles, ni oposiciones, ni condiciones de homogeneidad de esencias que regulen a este tipo de sentimientos.

B.2.) Sentimientos vitales: El sentimiento vital se comprenderá como un estrato particular de la vida emocional, que será irreducible al estrato de los sentimientos sensibles, ya que en todas sus notas diverge de los rasgos que caracterizan a los sentimientos sensibles. Esta es una diferenciación radical en la propuesta filosófica de Scheler, ya que ante un análisis fenomenológico de los estratos de la vida emocional y de la vida conativa, el filósofo se permitirá derrumbar las hipótesis de que el sentimiento vital, y sus diferentes modalidades, podrán reducirse solamente a placer y displacer como fenómenos sensibles. Así podemos descartar de raíz que el sentimiento vital represente sólo una mezcla de múltiples fenómenos sensibles y que todos los impulsos más elementales queden determinados por ese placer y displacer sensibles. En el sentimiento vital sentimos nuestra vida misma, dirá Scheler. Se refiere a que nos es dado algo en ese sentimiento, un algo así como el ascenso o la decadencia de la vida, su enfermedad o salud, etc. El sentimiento vital irá dirigido hacia nuestra propia vida, pero además el sentimiento vital está impulsado hacia la función de dirigirse hacia el mundo exterior y hacia los otros vivientes. Por lo que esta cualidad permite poder hablar propiamente de un *re-sentir* propio y el *con-sentir* con otros de la simpatía vital. Por lo tanto establecemos la siguiente diferencia clave: los sentimientos sensibles no rebasan en ningún sentido la puntiformidad de su existencia. Por el contrario, en el sentimiento vital también hay en juego un contenido valioso particular de nuestro contorno, a saber, una conciencia de nuestro entorno hecha posible por este sentimiento vital y en la totalidad del

cuerpo como cuerpo vivo. Estos no se limitan al arbitrio práctico (solo *yo*), sino que se conectan con lo que rodea al *yo*. Por ejemplo, sentimientos de bienestar, malestar, de salud o enfermedad, dependen de conexiones que van más allá de lo práctico, ya que se sostienen en el tiempo y tienen mayor grado de profundidad.

B.3.) Sentimientos anímicos: Se constituyen en grado superior al estrato de los sentimientos vitales, ya que no surge como estado o en función del *yo*, en tanto que el *yo* pase por una determinada experiencia, y que sólo al pasar (el *yo*) por tal experiencia pueda captarla como algo mío en tanto padecer sensible, al modo que lo hace suyo. Los sentimientos anímicos se tienden a deshacer según la atención que se le atribuya en diversa escala, según las distintas clases de ésta. De aquí que un dolor sea más fácil de soportar si desviamos nuestra atención de él, por ejemplo, distrayéndonos o entregándonos a una ocupación interesante. E, incluso, al pronto puede ocurrir que ni siquiera sea “notado” y mucho menos observado, por ejemplo, en la guerra, en medio de una lucha, etc. Por lo que los podremos considerar como sentimientos asociados a la conciencia.

B.4.) Sentimientos espirituales: En esta esfera de sentimientos podemos marcar una diferencia radical con las esferas anteriores, ya que los sentimientos espirituales primeramente no pueden ser nunca estados. Scheler señalará que esta esfera de sentimientos serán de tipo espirituales como la beatitud y desesperación auténticas, la serenidad (*serenitas animi*) y la paz del alma. Se prescinde del estado del *yo*, ya que estos sentimientos parecieran surgir del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar todo lo dado en esos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior. Scheler les atribuirá la cualidad de *penetrar* y *empapar* todos los contenidos peculiares de la vivencia, esto en vista de que además son sentimientos absolutos y no relativos a estados de valor extrapersonales ni a la fuerza motivadora de éstos. Ejemplifiquemos desde el filósofo; aunque hallan cosas que nos hagan felices y podamos afirmar que estamos felices por algo, el objeto material o particular ha traído una felicidad momentánea y subjetiva que está destinada a perecer junto con aquello que provoca el efímero sentimiento. Pero al hablar del ser felices estamos dirigiendo el valor a la esencia de esos sentimientos que toma posesión de *todo* nuestro ser.

Así que no sería posible una posición relativista en esta esfera. Los sentimientos espirituales o toman todo nuestro ser o bien no son vividos en absoluto¹⁹.

C.) Tercero: Este *nuevo reino* al que no se puede penetrar, o *solo* a través de vivencias - o razones - lógicas presenta la novedad interpretativa en la constitución de la filosofía de los valores scheleriana, porque es, en este principio, donde se descarta de plano una lectura que situaría la filosofía scheleriana como caótica, derivada de lo subjetivo. El fundamento que se abre camino desde la base de una argumentación precisa y contingente de las relaciones de esencias, se desmarca de este modo de la presunción de verdades indiscutibles que solamente podían provenir de la razón y que fundamentarían la ética solamente desde la lógica pura del razonamiento, y logra abrirse a la multiplicidad de contenidos que constituirán el fundamento de la filosofía de los valores. Por ende, aunque lo emotivo haya sido tradicionalmente atribuido sólo a su objeto material, el enfoque propuesto por Scheler pretende remarcar la oportunidad única de comprender desde un modo gnoseológico las esencias de los sentimientos.

La vida, lo vital no solo constituye los campos físico-químicos en los cuales solo podría caber el estudiar su validez a través de sus leyes y su mecánica. Es por esto que se destaca que M. Scheler se refiera a los organismos y al cuerpo vivo con el término alemán *Lieb* en vez de *Körper*²⁰, ya que este último se reservará como un término que designa el cuerpo como inerte. Por lo tanto, el reduccionismo del cuerpo a una multiplicidad de relaciones de tipo físico/química y mecánicas acarrea la directa consecuencia de un planteamiento erróneo por parte del dualismo tradicional entre cuerpo y alma, ya que el cuerpo humano no solo será una entidad de tipo biológica, separada absolutamente como artefacto sensible, del plano del alma y las esencias, donde sus interrelaciones también son parte de la vida espiritual. Por lo que es innegable que existe una dualidad, porque el ser humano no es sólo vitalidad biológica. También hay en el hombre un principio irreductible al plano vital, un principio espiritual²¹. La consideración de la relevancia de la *vida* será la marca fenomenológica más potente en la filosofía scheleriana, insistiendo siempre en la importancia de que las múltiples esferas vitales nos permiten un campo de estudio fenoménico originario e irreductible.

¹⁹ Para fundar la división entre categorías de sentimientos que hemos presentado en estas líneas nos basamos en la exposición scheleriana de *Los estratos de la vida emocional*, Véase en detalle: *Ibid*; pp. 444-463

²⁰ Sobre la referencia a la diferencia y relevancia de los términos alemanes *Lieb* y *Körper*, véase; Sánchez-Migallón, S. (2008) Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler. *Anuario Filosófico*, XLI/2 (2008); p. 342

²¹ Cfr., *Ibid*; pp. 341-361

Hay que comprender estas cuestiones con precisión, aunque el filósofo considere los aspectos de la vida como relevantes a su argumentación, esta misma siempre se hará desde el plano de la objetividad, de una búsqueda de la misma. Es por esto que la argumentación scheleriana marca diferencias y se aleja de la discusión sobre *lo vigente*. Descartará de manera inmediata que, en lo que respecta a los valores, se deba considerar la *vigencia* de los mismos. Para comprender más en detalle estas cuestiones citaremos las palabras del filósofo a continuación:

“Hemos de distinguir rigurosamente tres cosas. Primera: la *posesión* general, de hecho, de las *disposiciones* para *aprehender* determinados valores. Segunda: lo que vale como moral en un círculo determinado de hombres, es decir, «*lo vigente*» *en general* como moral, indiferentemente de que todos los que pertenecen a ese círculo tengan o no la capacidad de aprehender los valores generales vigentes. Y, finalmente, aquellos valores que se reconoce como *generalmente* «*válidos*», indiferentemente de que sean o no efectivamente «vigentes en general». En este sentido, radica en la naturaleza de lo «generalmente válido» tener su origen en algo idealmente debido, a diferencia de los otros dos modos de lo general; en cambio, lo vigente incluye tan sólo una opinión acerca de lo idealmente debido, predominante de hecho en el *juicio* general respectivo. Más también lo «universalmente válido» contiene la referencia a disposiciones y facultades universalmente extendidas para *poder aprehender* lo debido”²².

El filósofo está comprendiendo, en la cita anterior, tres modos de lo general. Lo general puede ser aprehendido por una mayoría o estos pueden estar dispuestos a aprehender determinados valores, pero el acto de aprehender no funda o hace consistente el valor, sino que el valor como *a priori*, está y existe al margen de la capacidad general para aprehender uno u otro valor. Por lo cual los valores no dependen de la aprehensión, no necesitamos interiorizarlos para que existan, sino que existen y es en base a esto que podemos interiorizarlos. Además, Scheler considera que lo que vale como generalmente moral está circunscrito a la contingencia de lo que es *vigente*. En este sentido está comprendiendo lo *vigente* en el sentido más estricto de una validez determinada por un breve periodo de tiempo, siendo dependiente de una circunstancia singular. Por esto es que, con respecto a lo moral, marca las diferencias en lo que corresponde a los valores,

²² Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 379

ya que estos últimos no pueden estar determinados o contruidos por una validez moral dependiente de las concesiones establecidas por un círculo determinado de hombres. Establecemos entonces que aquello que el filósofo comprende como valor resiste a la contingencia.

Todo lo anterior complementa la argumentación de las diferencias entre aquellos valores que se reconocen como *generalmente válidos* y lo que es *vigente en general*. Respecto a lo que se concibe como lo generalmente válido, no es un simple modo *en general*, en tanto aquello que es *vigente* para una mayoría. Profundicemos en esto; lo válido en general no dependerá del incluir a la mayoría de los sujetos (hombres, animales, especies, cosas) ya que si se entiende en este respecto todavía se mantiene una dirección hacia lo vigente. Una mala lectura de esta reflexión podría confundir los argumentos y postular que aquello que se conciba como adecuado para una mayoría - esta mayoría se entendería desde el respecto de lo *vigente*, como lo *general* o lo que abarcaría a un *mayor número* de sujetos, por ejemplo, - sería lo bueno o valioso. Sin embargo la argumentación scheleriana es totalmente opuesta. Señala que los valores generalmente válidos deben comprenderse en tanto su origen, el cual debe ser idealmente debido, positivo, o más alto de manera *a priori* y que, por lo tanto, la contingencia no podría incidir en los mismos. Aquí podemos ver cómo Scheler, dentro de su filosofía de los valores, cierra de manera definitiva cualquier interpretación que intente una relatividad de los valores porque no resistirán a la opinión sobre lo idealmente debido, sino que esto es universalmente válido, primario a las disposiciones generacionales, a las opiniones o a los juicios *vigentes*.

Podemos entonces aseverar, frente a todo el análisis propuesto hasta ahora, la siguiente afirmación; existe en el filósofo una búsqueda por una suerte de *ciencia* - al modo de la objetividad, certeza universal y de principios - de los valores, pero una ciencia que no se remita solamente a argumentaciones racionales, sino que más bien pueda abarcar aquello que pertenece a las verdades captables y cognoscibles por el *corazón* - emotividad, afectividad, sentimientos, etc., - que constituyen uno de los puntos más relevantes para reconocer los valores.

2.2. El cambio de paradigma de la filosofía de los valores en la consecución de la axiológica scheleriana.

Ya hemos establecido la piedra angular de la propuesta scheleriana, respecto a la manera posible para abordar la cuestión de los sentimientos que permiten una objetividad

que abre la posibilidad de los valores en su fundamento ontológico. Ahora debemos encuadrar las claves pertinentes a la proposición reflexiva más potente que construye la línea teórica del filósofo alemán. Comenzar por comprender el planteamiento de la axiológica scheleriana es, desde ya, adentrarnos de lleno en la construcción del pensamiento del filósofo.

El término *axiología* proviene de dos raíces griegas: *Axios*, que significa *valioso*, o lo que es valioso, y *logos*, que desde este contexto se comprenderá como *ciencia*. La primera cuestión a resaltar es que la etimología del término señala una ciencia del valor, de lo valioso, por lo que desde Scheler se adoptará la forma de ciencia de los valores, lo cual hace pertinente que desde ahora en adelante, en nuestra investigación, se establezca un símil etimológico irrenunciable entre axiología y ciencia de los valores.

Recordemos brevemente una diferenciación que hemos desarrollado anteriormente; la ética de bienes y fines. Hemos comprendido desde M. Scheler que los valores deben ser independientes, eternos e invariables respecto de los bienes los cuales, siendo objetos materiales y al estar suscritos a la mutabilidad, solo portarán *valor* desde una manera circunstancial (inclusive subjetiva). Establecido, en esta instancia de nuestro análisis, las variables y diferenciaciones con respecto a los bienes y la nula identificación de lo mismos con la ética y los valores. Enmarquemos de manera tajante el quiebre definitivo con I. Kant:

“Por otra parte, en toda proposición que sólo posee validez *a posteriori* y, por lo tanto, sólo se cumple en hechos de *observación*, puede distinguirse su «forma lógica» y su «contenido material» por ejemplo, posee los constitutivos de una proposición: sujeto, predicado, cópula, y además *lo que* está formado en estas «formas». Y esto significa: que la antítesis «formal-material» *se cruza* con la antítesis *a priori*, *a posteriori*; por lo tanto, no coincide en *ningún* sentido con ella.

La identificación de lo «apriórico» y lo «formal» es un *error básico* de la doctrina kantiana. Y es el fundamento también del «formalismo» ético y de todo «idealismo formal» —como llama el mismo Kant su doctrina—”²³.

Por lo tanto, en consecuencia con nuestra investigación, debemos ahora desglosar a fondo la alusión exacta y precisa a la que M. Scheler hace referencia al hablar de los valores y principalmente a la fundamentación ontológica de los mismos.

²³ *Ibid*; p.110

En lo competente a la filosofía scheleriana ya hemos establecido las múltiples consideraciones que el autor tendrá en cuenta al formular los aspectos más formales de su teoría de los valores. Dividiendo y uniendo los aspectos más sensibles, objetivos y espirituales de la vida humana, comienza a construir la fundamentación de la jerarquización de los valores. Será desde lo propio de los objetos desde donde se desprenderán las auténticas y verdaderas cualidades que representarán el dominio de los mismos. Por lo cual, lo que debemos considerar de manera inmediata en nuestra investigación son las relaciones y conexiones entre cualidades de valor que pueden ser más altas y más bajas, al modo de una jerarquía esencial que será independiente de la existencia en el mundo de los bienes materiales en el cual se hagan manifiestas. La esencia de la jerarquía de los valores, por lo tanto, debe ser independiente del mundo y la variabilidad de lo físico, como también debe ser independiente de los movimientos históricos y de las modificaciones que pueda sufrir el mundo de los bienes. Es por esto que la experiencia de la jerarquía de los valores es fundamentalmente *a priori*²⁴. Así se establece la diferencia entre el *querer* tal o cual bien y el valor que es de tipo originario.

Lo anterior presenta la siguiente consecuencia: Scheler establece una distinción que concebimos como clave para comenzar a advertir en qué dirección se constituirá la axiología y que viene a reflexionar en torno a la cuestión de la voluntad, a saber: la distinción entre el querer puro y el querer hacer que pertenecería, como segundo grado, directamente a la voluntad. Aquí el primero se mueve en un nivel puramente esencial mientras que el segundo pertenece al nivel de la realidad. A consecuencia de esto podemos notar que el filósofo es claramente poco amigo del voluntarismo, ya que el pensador establece que el ámbito del simple querer-hacer apunta solamente a un caso concreto que es lo que corresponde a la voluntad, en cambio un querer-puro es una

²⁴ Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 60, Siguiendo el lineamiento scheleriano debemos insistir en la lectura que estamos proponiendo en base al autor; si bien la axiológica de los valores se construye en un argumento objeto que busca ser independiente de los bienes materiales, estos bienes materiales poseen propiedades de relaciones esenciales en la que podemos comenzar a percibir la esencia de los valores que son constitutivamente *a priori*. No estamos fundando una equivalencia del valor solo con aquello que puede ser cuantificable de manera material y particular (económico, monetario, subjetivo, etc.) La discusión más crítica en torno a Scheler suele fundamentarse en la idea de que el pensador establecía (con la jerarquía de los valores) una equivalencia total con lo material, pero la lectura que aquí planteamos se funda desde una visión del pensador que incluye los bienes materiales dentro de su jerarquía y los incluye porque son una parte que puede dar a percibir como la esencia del valor, pero que no representan el todo de lo que corresponde a los valores, por ende bienes materiales son a través de la valoración, pero los valores no necesitan de los bienes materiales para ser. Así se erradica la posibilidad de que los valores puedan ser relativos, subjetivos y particulares.

vivencia intencional que está representada por valores dados y que es independiente de la posibilidad de efectuación real de los valores dados *a priori* de que justamente el carácter específico del querer hacer se constituye en la posibilidad de su efectuación real²⁵. Sobre esto la conclusión será que el valor es original, mientras que el querer dependerá de este mundo de los valores que tiene una validez tipo *a priori* sobre el querer de la voluntad.

En este respecto seguiremos el orden que propone A. Pintor-Ramos en la siguiente tabla al comprender la interrelación entre el *querer-hacer* y el *querer puro* planteada desde la propuesta scheleriana:

1. Ámbito del querer puro, determinado por puros contenidos axiológicos dados como a realizar.
2. Ámbito del querer hacer que opera en una selección del anterior y está condicionado por la vivencia del propio poder.
3. Ámbito de los resultados de la conducta que es consecuencia de lo anterior, pero en ningún modo determinante de él.
4. Impulsos orgánicos de tipo motriz que son condiciones corporales dadas conjuntamente, pero no objetos primarios de la intención.
5. Distinto es el ámbito de las tendencias que se definen esencialmente por su orientación, pero no primariamente por su contenido axiológico²⁶.

Por lo tanto podemos concluir que los bienes y fines serán fenómenos subordinados a los valores. Por lo tanto el valor será completamente independiente de estos. Entonces los valores son fenómenos originarios dados fenomenológicamente en la *percepción afectiva*.

Esta diferenciación entre el querer-hacer y el querer-puro se debe considerar primordialmente desde la problemática de la voluntad. Es, en lo que respecta la voluntad y su relación frente a las leyes de valores anteriormente expuestas, desde donde el autor vuelve a revivir la ambivalencia de discrepancias/concordancias con la filosofía de Kant. Para Scheler, y en este respecto concuerda con Kant, se hace imposible que las materias de valor como lo *bueno* y lo *malo* se conviertan en materias que sean parte de un acto realizador, o sea, que dependan de la voluntad. Para explicar esto nos remitiremos al ejemplo del *fariseo* usado por el mismo Scheler, a saber: aquel a quien no le interesa la realización de un bien a un prójimo, en el caso por ejemplo de un sujeto que ve a un niño pidiendo ayuda en la calle y que no tiene intenciones de ayudarlo, ya que no quiere hacer

²⁵ Cfr., Pintor-Ramos, A. (1971) La filosofía de los valores de M. Scheler. *Estudios*, 27 (1971); p. 178

²⁶ *Ibid*; p. 179

ese bien, pero que, sin embargo al estar expuesto a la comunidad finge - en el sentido más propio de un hacer creer con palabras, gestos o acciones una cosa que no es verdad - preocupación frente a la situación de desesperación del niño, se apropia de una ocasión o del momento exacto para ser *bueno* o para *hacer el bien*. El filósofo nos dirá que este sujeto no es ni *bueno* ni hace verdaderamente el *bien*, por lo que apela a la categoría de *fariseo* que quiere solamente aparentar ser bueno ante *sí mismo* y ante la comunidad, donde a sí mismo se auto congratula por la acción - sin valor moral - que ha llevado a cabo y frente a una comunidad que en las apariencias es testigo del acto *aparentemente* bueno. La acción es, al parecer, valiosa, sin embargo no surgió del anhelo de la realización del valor más alto. Es por esto mismo, por esta posibilidad, desde la cual el filósofo considera que los aspectos de lo bueno y lo malo no están suscritos a lo que compete a un movimiento de la voluntad²⁷.

Por lo tanto, si no estamos apelando a un movimiento voluntario, el filósofo alemán establece un nuevo parámetro para la conducción de esta voluntad. Considerando que es el conocimiento el cual produce a la tendencia hacia los valores, Scheler considera que los contenidos de la voluntad deben dirigirse a elementos objetivos de la referencia, las que determinarán la realización de un acto concreto de la voluntad, que formalmente conduce la intención o el propósito del acto voluntario. Por ende, lo que viene a demostrarnos y a configurar la tabla anteriormente propuesta, es que lo primario no son las cosas de la percepción o representación, sino que lo primordial son las cosas de valor o bienes en los que se basan los objetos. Es en base a esta diferenciación donde se comienza a hablar de la *apetencia* o el *apetecer*, porque el filósofo señala que el apetecer se fundamenta inmediatamente en una percepción sentimental del valor, en tanto preferir o amar o odiar, etc., y, por lo tanto, su contenido no se funda en un objeto que habría de ser representado o percibido. Desde este análisis podremos afirmar dos cuestiones: A) que todo querer *algo* supone ya el *percibir sentimental*, - ya sea positivo o negativo por

²⁷ Sobre el ejemplo del *fariseo* [Definición R.A.E: Del lat. tardío *Pharisaeus*, este del gr. *Φαρισαῖος* *Pharisaïos*, separados (de los demás). Que aparentaba rigor y austeridad, pero eludía los preceptos de la ley y, sobre todo, su espíritu.] véase Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; pp. 74-75. Además considerar que en este respecto la voluntad se concibe como aquella inclinación que lleva a fines, y fines, en este respecto se constituyen como un contenido cualquiera que está dado a realizar. Por lo tanto: [...] los fines de la voluntad son, en primer término, contenidos de los objetivos de las apetencias, representados de manera variable. Es decir, lo que distingue al «fin» del mero «objetivo», que ya está dado «en» la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado ya como objetivo de una tendencia) se torna representable en un acto peculiar. La conciencia de fin no se realiza hasta que se produce el fenómeno del «retirarse» de la conciencia «conativa» a la conciencia representativa y al apprehender representativo del contenido de fin dado en la tendencia.” *Ibid*; p. 90

ahora, veremos que podremos determinar esto en base a las leyes de cualidades de valor que desglosaremos más adelante - del valor de ese algo. Y que B) *jamás* puede ser el valor tan sólo una *consecuencia* de ese querer, ya que lo bueno es elegir, de entre todos los valores, el valor más alto. Lo que pone en movimiento, fenoménicamente, el querer de un contenido no es jamás un sentimiento, sino justamente aquel objeto valioso dado en la percepción sentimental.

3.) Más allá de la voluntad. Un análisis desde el preferir [*Vorziehen*] y el postergar [*Nachstzen*] scheleriano.

Desde este momento nos introduciremos en comprender el sentido de los valores. Ya hemos establecido en qué modo estos se constituyen de manera *a priori* y que además están unidos entre sí por relaciones de tipo esencial. Así, del mismo modo, los bienes, al estar subordinados a los valores esenciales, deben comprenderse dentro de una organización que nos permitirá entender los parámetros correspondientes a una jerarquía de los aspectos relativos de los valores que, lógicamente, se encontrará fundada en la esencia misma de los valores. En este respecto ya hemos establecido el reconocimiento scheleriano del intrínseco carácter intencional para la esfera de los fenómenos emotivos, y la consiguiente posibilidad de descubrir fenomenológicamente en esas vivencias y leyes aprióricas (o de esencia), análogas a las de los juicios en la esfera lógica. Con lo cual el autor logra establecer una relación ascendente, o sea desde lo emotivo hacia el descubrimiento fenomenológico, lo que va formando las líneas más contingentes de su fundamentación de axiomas²⁸.

Por lo que para la recta ordenación de la ética material, Scheler establece dos categorías o actos de conocimientos que serán el *preferir* y el *postergar* [*Vorziehen-Nachstzen*]. Estos actos, al pertenecer a la esfera del conocimiento, no pueden catalogarse desde el respecto de lo bueno o lo malo, ya que no son actos de voluntad. M. Scheler aclara que el *preferir* y el *postergar* obedecen a la altura del valor a la que están impulsados, o sea la dirección, el dirigir y, por lo tanto, el preferir va a ir en orden a la realización de un valor más alto, ya que es en el *preferir* donde se nos es dada el impulso a la superioridad de un valor. Lo postergado en este caso tendrá que ver directamente con el acto que es moralmente *malo*, ya que se opone al valor que ha sido preferido. Pero en

²⁸ Sánchez-Migallón, S. (2010) La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano. *Tópicos (México)*, (39); pp. 47-48

este sentido no estamos hablando propiamente de una definición de lo bueno o lo malo, sino que estamos estableciendo el cómo el conocimiento se inclina a preferir valores más altos y posterga aquellos valores más bajos. Sin embargo no podemos descartar que es posible, desde esta jerarquización más primordial, establecer con estos criterios las referencias a lo que *es* bueno o malo, ya que desde estos criterios podemos comenzar a vislumbrar los actos que se realizan en dirección a un valor positivo dentro de los grados más altos de los valores y también podemos comprender su diferenciación con los valores negativos y por consecuencia comprender que el *valor malo* será el que se vincule a un acto realizador dirigido a un valor negativo.

Esto, para M. Scheler, es lo que hace posible hablar de una ética material pues existe una conexión de lo bueno y lo malo con la comprensión propuesta en torno a los valores. Sobre esto el autor es claro y específico en señalar que hay una ética material determinada para cada esfera material de los valores de que dispone el conocimiento de un ser²⁹. Comprendiendo la necesidad de fundamento y soporte de los valores, se entiende que todo valor tiene una polaridad sobre la cual se puede fundar una axiomática. Para esto debe mostrarse las leyes objetivas que existen entre los valores materiales y para los cuales el filósofo establece las leyes o conexiones axiológicas formales, esto es, leyes de cualidades de valor por ser tales, con independencia de su *materia* axiológica, y que expondremos en nuestro estudio y que analizaremos al detalle a continuación. Cito:

- I.1. La existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor positivo.
2. La no existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor negativo.
3. La existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor negativo.
4. La no existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor positivo.

- II.1. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor positivo.
2. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la *realización* de un valor negativo
3. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor más alto (o del más alto).
4. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la realización de un valor más bajo (o del más bajo).

²⁹ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 74

III. En esta esfera, el criterio de lo “bueno” (y lo «malo») consiste en la coincidencia (u oposición) del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido, o, más simple, en la oposición (o coincidencia) al valor que ha sido postergado³⁰.

Si analizamos la tabla anterior, claramente podemos ver cómo, en la fracción inicial de la tabla (**I**), se formula una división cuádruple de las posibilidades para la existencia de los valores. Ahora bien, dentro de esta misma tabla, en la segunda fracción (**II**) se establecen las variables que corresponden a la voluntad, donde lo primordial a considerar es que la voluntad debe subsumirse (no someterse) al valor bueno, ya que la acción, debería tender (en su sentido de dirección) hacia la realización de un valor positivo o más alto. Así la voluntad no se corresponde con el valor, sino que es el valor hacia lo que tiende la voluntad y que, por lo tanto, un mal acto de la voluntad no se condice ni puede servir para fundamentar que los valores sean, en tal caso, malos, si no que una voluntad corrupta puede confundir un valor menor y elegirlo por sobre un valor mayor o positivo. Es por esto que la tabla se cierra con la aclaración expuesta en la tercera fracción (**III**) donde se establece el orden lógico necesario para la preferencia hacia el valor positivo y la postergación del valor negativo.

Ahora bien, ¿cómo surge y qué ordena la tabla anteriormente mencionada? Ya hemos establecido que, desde la perspectiva axiológica se puede percibir el valor más alto o más bajo, lo cual no surge simplemente como una tendencia de la percepción afectiva, sino que, como ya hemos planteado con anterioridad, pertenecen al conocimiento del preferir y el postergar³¹. Siguiendo con esta argumentación, desde esta tabla se enmarca aún más la referencia preferencial del conocimiento de los valores sobre la voluntad ya que la elección se distingue absolutamente de la preferencia y este es un rasgo característico de la inclinación o dirección humana descrita por el autor. Será este medio de conocimiento especial comprendido como el preferir, el cual podrá *aprehender* la

³⁰ *Ibid*; p. 74

³¹ Desde este respecto es innegable la influencia de F. Brentano en la filosofía scheleriana. Si bien en estas páginas, no podemos detenernos en analizar las influencias y discrepancias de la lectura scheleriana hacia F. Brentano, los comentaristas coinciden que la influencia se mantiene a lo largo de la obra scheleriana, incluso en cuestiones primordiales como la tabla anteriormente citada. Para mayor detalle de la relación ambivalente entre M. Scheler y F. Brentano recomendamos el siguiente artículo: Cfr., Sánchez-Migallón, S. (2010) La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano. *Tópicos (México)*, (39) 45-75, Recuperado en 14 de junio de 2017, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492010000200002&lng=es&tlng=es.

superioridad de un valor por sobre el otro, ya que el preferir se inclina hacia la superioridad de un valor. Por lo tanto es tan relevante para el filósofo distinguir entre un preferir y un elegir, ya que tradicionalmente se ha equiparado al preferir con el elegir, limitando al preferir a un simple acto de tendencia. Sin embargo, el filósofo establece las diferencias, ya que considera que el movimiento tendencial se funda en un conocimiento del valor que va dirigido hacia una superioridad del valor, sin embargo el filósofo señalará que el preferir se realiza sin ninguna tendencia, o sea que ni se elige ni se quiere simplemente por un acto que nazca de la voluntad. Ahora bien, Scheler establece la siguiente diferencia: Aunque es propio del preferir realizarse en deferencia a bienes y valores, señalaremos que cuando el *preferir* se realiza entre *bienes* se le considera como un preferir *empírico*, y que cuando el preferir tiene lugar entre los valores mismos se considerará como un preferir de tipo *apriórico*, o sea que se concebirá con independencia de los bienes³². Y será por esta argumentación que para Scheler la elección queda en un segundo grado, ya que esta se fundará en un acto tendencial que no tendrá incidencia en la noción de preferencia que estamos planteando. Abrir el campo del conocimiento a considerar la experiencia empírica *empírica* que se mueve en el plano de los bienes (*preferir empírico*) y una preferencia de tipo apriórica que se mueve dentro del plano de los valores (*preferir apriórico*) muestran cómo el filósofo interconecta las múltiples esferas que abarcan tanto lo humano como los valores.

Marcando estas diferencias y estableciendo la invariabilidad del conocimiento perteneciente al preferir, esta será la formula elegida por el filósofo para construir la base de las conexiones axiológicas formales, que hemos señalado anteriormente³³ y que comienzan a otorgarle su carácter ontológico a la *jerarquía de los valores*. Ahora bien en lo que respecta a los valores las preguntas serán las siguientes: ¿Cómo podemos concebir la superioridad de un valor por sobre otro? ¿Qué parámetros hacen de un valor cognoscible como preferible? Si Scheler establece que la ordenación jerárquica de los valores nunca puede ser deducida o derivada, ¿De qué modo podremos abordar la ordenación jerárquica de los mismos?

³² Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; pp. 152-153

³³ Las leyes o conexiones axiológicas ya presentadas en nuestro estudio, véase p. 44 de nuestra investigación.

4.) Cualidades, principios, criterios y fundamentos para la construcción de la jerarquía de los valores.

Frente a la cuestión de establecer un engranaje objetivo en lo que respecta a la jerarquía de los valores, Scheler destaca la evidencia de preferencia intuitiva, que no se podrá sustituir por ningún tipo de deducción lógica, y notamos como Scheler opta, en lo que respecta a la jerarquía de los valores, por la condición de la *intuición*, por sobre la elección, deducción o intención de los individuos que serán consideradas como derivadas de un *juicio* o *deliberación*, y que por lo tanto tendrán un carácter voluble desde donde los valores más altos y más bajos para Scheler se conocerán bajo los siguientes principios que dividiremos desde estas premisas:

- A) Cuanto más duraderos son. En cuanto a que traspasan el tiempo.
- B) Cuanto menos participan de la “extensión” y divisibilidad igualmente.
- C) Cuanto menos fundamentados se hallen en otros valores.
- D) Cuanto *más profunda* es la *satisfacción* ligada con su percepción sentimental.
- E) Tanto más altos parecen cuanto *menos relativa* es su percepción sentimental a la *posición* de depositarios concretos esenciales para el “percibir sentimental” y el “preferir”.

Ahora bien, ¿a que se refiere Scheler cuando establece cada uno de estos principios? Un análisis breve a continuación: en lo que corresponde a la *duración*, el filósofo señala que es una diferenciación que debemos considerar. No es desconocido el hecho que, en el mundo físico, aquello que es más duradero tiene más relevancia y se concibe como más valioso. Pero esto ha producido una confusión no menor, ya que se ha equiparado la duración como extensión temporal (material) con el rasgo esencial de lo absoluto que, como cualidad, propone M. Scheler. Entonces al señalar la duración como criterio fundamental de los valores, el filósofo no se está refiriendo a un sentido empírico como extensión en el tiempo, sino que está pensando en una característica esencial que es independiente de una posible duración empírica. Es por esto que señala, con respecto a la duración que quiere poner en relieve el filósofo, que los valores superiores son dados de manera esencial y también fenomenicamente como duraderos en relación a valores inferiores. Por lo cual la *duración* es un fenómeno absoluto y cualitativo. No debemos confundir lo que comprendemos como duración en tanto una relación de sucesión de cosas, ya que una sucesión puede construirse a modo relativo, por ejemplo, en una sucesión de números. La duración a la que hace énfasis el filósofo no puede ser concebida

dentro de lo relativo, sino que más bien estamos hablando de una duración en sentido absoluto distinta al fenómeno de sucesión. Por ende será duradero el valor que tiene en sí el fenómeno de poder existir a lo largo del tiempo, esto es independiente del tiempo en que exista su depositario. Es en base a esta argumentación desde donde el filósofo comprende la importancia de este criterio para conocer la altura de un valor, ya que corresponde señalar que los valores más inferiores son a la vez valores esencialmente más fugaces, y que por otra parte, los valores superiores se comprende como duraderos en el sentido de los valores eternos. Por lo cual, cuando el filósofo habla de lo absoluto se refiere a lo eterno, como modo para concebir la duración como principio. Un ejemplo al que apela el filósofo corresponde a lo que entendemos como *amor*. El amar, el señalar un “te amo” ahora va a corresponder directamente a un objetivo empírico al que se le atribuye una percepción de algo así como el amor, y que constituye tan solo un aspecto psicofísico (en tanto depositario concreto de ese percibir) al que le atribuyó el *valor del amor*. Por ende, si es que limitara el amor al depositario correspondiente, este mismo amor perecería al momento en que tal depositario dejara de existir. Así lo que comprendemos como amor no puede estar sujeto al movimiento de la relatividad, ya que entendemos que aunque perezca el sujeto amado, seguimos teniendo la capacidad de poder entender el amor en un estado eterno. Y es en este último donde radica lo que podemos comprender como lo esencial en el valor del amor.

Ahora, en lo que corresponde a la extensión y la divisibilidad, Scheler establece que aquellos valores que son menos divisibles serán más altos. Esto, el filósofo lo explica con un ejemplo que nos parece apropiado para poder entender este criterio. En los bienes materiales prima su naturaleza cambiante y divisible porque su valor se construye en relación a su magnitud objetiva, por ejemplo, dos metros de tela serán más valiosos que un pequeño trozo de la misma. Lo que busca señalar aquí el filósofo es simple; en la modalidad de los bienes materiales la magnitud del valor es consecuente con la magnitud de su depositario. Cuestión contraria es la contemplación y valoración de la obra de arte. Esta es indivisible, ya que no puedo percibir el valor de toda la obra de arte tomando solamente una fracción de la misma. Por lo tanto debe quedar claramente estipulado que estamos hablando de conexiones de esencias, como demuestra M. Scheler en el siguiente argumento:

“Nada, empero, *unifica* a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo “*santo*”, que por su misma esencia excluye un depositario “material” —aunque no un símbolo de

índole material—. Y en primer lugar, la adoración de lo “absoluta” e “infinitamente santo”, de la persona infinitamente santa: de lo “divino”. Este valor —de lo “divino” — es propio” de todo ser, justamente porque es el *más indivisible*. Por mucho que pueda haber *separado* a los hombres lo que de hecho cobró a través de la historia validez de “santo” (por ejemplo, en las guerras de religión y en las luchas confesionales), sin embargo pertenece a la *esencia* de la *intención hacia lo santo* el hecho de que *une y enlaza*. Toda posible división pertenece a sus *símbolos y técnicas*, no a lo santo *mismo*”³⁴.

Lo santo, para el filósofo posee - cognociblemente - múltiples cualidades que podemos destacar desde la cita anterior, ya que no se deja delimitar por la materialidad, porque la adoración y la veneración, en esencia, excluyen los objetivos materiales. Lo divino se constituye como una unión, una unificación que se construye en la intimidad de la conexión con lo divino. Por ende le atribuye el carácter de *indivisible*, ya que el valor de *lo divino* es propio de todo ser y no se diferencia según la separación de los hombres. Más aún, la validez de lo santo mismo se resiste a cualquier división posible, y a un determinado espacio, ya sea temporal, histórico, cultural, social, etc., por lo cual se puede clarificar que lo divisible corresponde a lo material, pero no a lo santo mismo.

A continuación debemos abordar el criterio de la fundamentación: Dentro del marco de la reflexión scheleriana la fundamentación se percibe desde una perspectiva doble: se establece - y este será el modo con el que la reflexión scheleriana comprenderá el *fundar* - que la vida misma, desde todos sus ángulos y facetas es concebible como depositaria de valores que cobran altura con correspondencia a una jerarquía absoluta de los valores, ya que es la vida misma la que tiene de hecho esos valores. Ahora bien, los valores no pueden *fundarse* en lo sensible³⁵, al modo de, como ya lo hemos señalado, las conexiones de esencias que no se limitan al objeto depositario que pueda contenerlas, como la belleza no se limita al objeto sensiblemente agradable, lo que hace concluir al filósofo que la jerarquía de los valores es aprehensible únicamente a través de actos espirituales que no están condicionados vitalmente. Ahondemos en esta cuestión en un

³⁴ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 160

³⁵ Vemos que en el caso de término *fundamentación*, Scheler propone una lectura que descarta el *fundar* desde lo sensible/material hacia los valores (los valores no descansan ni sólo serán posibles a través de lo sensible, no se fundan en lo sensible) sino que, en cambio propone que si hemos de concebir el fundamento, debemos entenderlo en el sentido de cómo los valores fundan los bienes terrenales y lo agradable.

ejemplo scheleriano; no es que el hombre viviente sea lo más valioso, sino que es la vida sencillamente la que tiene un valor en cuanto que hay valores y actos espirituales que los aprehenden, y que dentro de esta posibilidad prescindan de la diferenciación que pueden otorgar las cualidades de valor vital. Es en orden a esto que podemos afirmar que todos los posibles valores, si han de fundarse en algo, deberán hacerlo en el valor de un espíritu infinito y de un universo de valores. Por lo tanto, esta comprensión de la fundamentación, schelerianamente entendida, vuelve a constituir la objetividad de los valores.

Analicemos ahora lo que respecta a la percepción sentimental. La profundidad de la satisfacción que acompaña la percepción sentimental de los valores se comprenderá también como un criterio para establecer la altura de un valor. Debemos hacer énfasis que al referirnos a la profundidad de una satisfacción, no estamos de ningún modo postulando un símil con el placer, en tanto una condición de satisfecho, correspondiente a una sensación tendencial o de dirección. La satisfacción, desde la perspectiva scheleriana, se comprenderá como una vivencia de cumplimiento que acontece sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de este último. Es por esto que Scheler hace el siguiente énfasis: Sin una admisión de valores objetivos no habrá satisfacción alguna³⁶. Sobre esto el filósofo señala lo siguiente:

“Más la «profundidad» que únicamente consideramos aquí es cosa que debemos distinguir del «grado» de satisfacción. Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es «más profunda» que otra cuando su existencia se muestra *independiente* de la percepción sentimental del otro valor y de la «satisfacción» *a él* unida, siendo ésta, empero, dependiente de aquélla. Es un fenómeno muy particular, por ejemplo, el de que sólo cuando nos sentimos «satisfechos» en la esfera «más céntrica» de nuestra vida — donde más «en serio» somos—, entonces, y *sólo* entonces, nos satisfacen plenamente contentos sensibles o ingenuas alegrías superficiales (así, por ejemplo, en una fiesta o en un paseo). La risa plenamente satisfecha por cualquier alegría superficial de la vida estalla, por así decir, únicamente en el trasfondo de ese profundo estar satisfecho. En cambio, cuando la insatisfacción domina en ese estrato más central de la vida, aparece, juntamente, en vez de la plena satisfacción en la percepción sentimental de los valores inferiores, un ansia «insatisfecha» e incansable *de valores de goce*; de

³⁶ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 164

modo que puede exactamente concluirse que cada una de las mil formas del hedonismo práctico es siempre señal de una «insatisfacción» respecto a los valores superiores»³⁷.

Ya, al comienzo de la cita, Scheler presenta el modo con el que, dentro de su pensamiento, se considerará la profundidad como criterio correspondiente al valor. Muestra que su correlación con la satisfacción se encuentra encauzada en el percibir sentimental, ya que es en este plano donde un valor más alto, se diría en lenguaje común, *cala más hondo*. Por lo que un valor superior producirá una satisfacción más profunda que un valor inferior que se sitúa en la periferia de la percepción sentimental, y es en esta base donde se diferencia del placer, ya que aunque se pueda establecer que un valor superior se imprime más hondo, no por esto existe un símil con el placer. Este último por esencia es un tipo de sentimiento pasajero y periférico, altamente variable, que satisface una necesidad momentánea, y que acaba al mismo momento de completar tal necesidad. Por ende el filósofo hace presentes las diferencias entre las cuestiones que afectan o llegan a aspectos más centrales o esferas más céntricas de nuestra vida, y que por otro lado muestre que existen planos sensibles que afectan solo en grado superficial el percibir sentimental. En el ejemplo que se presenta en la cita anterior se enmarca esta diferencia; la alegría de un estallido de risa proviene de manera sincera desde un sentimiento que sea profundamente dichoso. Sin embargo siempre debemos tener presente que tales cuestiones, que se ejemplifican incluso en nuestra tesis y en base a la reflexión scheleriana, no se reducen solamente a lo sensible, ya que un valor no consistirá nunca sólo en la satisfacción que pueda producir.

El criterio anterior se conecta y complementa de manera lógica con criterio de la relatividad y lo que ya hemos planteado en el preferir y en el postergar.

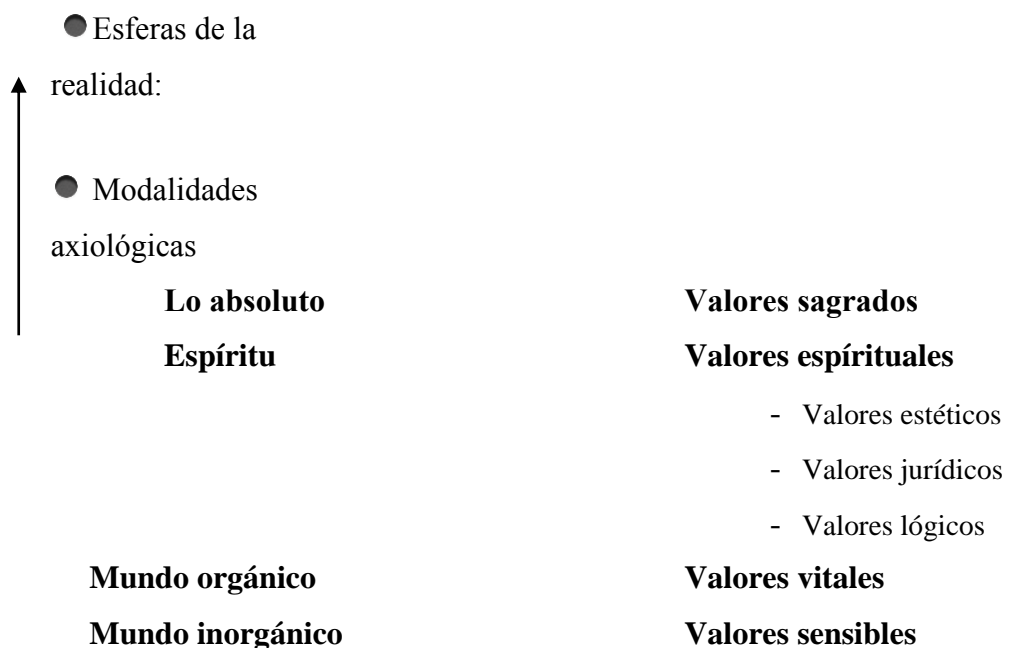
Debemos además agregar a la reflexión sobre la relatividad. Fundamental es comprender que cuando la filosofía scheleriana usa el término relatividad o relativo, respecto a los valores, no significa que se esté refiriendo como en su sinónimo de subjetivo, ya que: “*Una cosa corpórea que se presenta en la alucinación es, por ejemplo, «relativa» a un individuo; no obstante, no es subjetivo ese objeto del mismo modo que lo es un «sentimiento». Una alucinación del sentimiento, por ejemplo, es a la vez*

³⁷ *Ibid*; pp 163-164

«subjetiva» y «relativa» [...] Más, una imagen reflejada en un espejo —sin ser relativa al individuo— es un fenómeno físico relativo al espejo y al objeto reflejado³⁸.

Explicaré, considerando lo anterior, que la objetividad y la naturaleza fáctica pertenecen a los valores, y que aunque las conexiones de esencias - que pertenecen a los valores - se comprendan como independientes de la realidad y del plano fáctico de los bienes, existe, entre los valores y su depositario sensible o naturaleza fáctica una diferencia que va más allá del orden *a priori/a posteriori*, sino que más bien, (y reconocemos este aspecto como una de las premisas más innovadoras de la propuesta filosófica de M. Scheler) la diferencia a la que hará más énfasis el filósofo será la del grado de relatividad de los valores y también de su relación con los valores absolutos. Sin embargo, siempre el valor más alto será en esencia menos relativo, por lo que el valor más alto debe ser absoluto, y las demás conexiones de esencias se basarán en este valor primordial³⁹.

Por consiguiente podemos destacar que estos diversos criterios poseen cualidades en común que dicen relación con la *profundidad de sentimiento* que construye una correspondencia con la escala de valores, por lo que la combinación de los criterios anteriormente expuestos, junto con el análisis que ya hemos llevado a cabo en la investigación, derivan en la jerarquía esquemática de valores que proponemos en la siguiente tabla:



³⁸ Nota al pie, Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 164

³⁹ Respecto a los criterios para la jerarquía de los valores, (inferiores o superiores) Cfr., *Ibid*; pp. 151-167

Podemos ver cómo este esquema sitúa en la base (o nivel inferior) los valores más básicos descritos a través de los criterios que ya hemos analizado, y en orden a esto, lo absoluto en su modalidad axiológica de lo sagrado se sitúa en la superioridad máxima de la tabla de los valores, en la posibilidad de contemplarlos como el valor más alto, y al contrario, lo sensible queda en la posición más baja de la jerarquía. Proponemos un análisis descendente de los mismos a continuación (del valor más alto hacia el valor más bajo):

- Los valores sagrados (religiosos), que se ubican en la esfera jerárquica más alta de los valores, se comprenden en la antítesis *sagrado-profano*, y se muestran o aparecen dados como completamente absolutos. Esta modalidad de valor es, a su vez, independiente por completo de todo lo que en épocas y pueblos diversos han válidado como *santo*, ya fueran cosas, personas, instituciones, etc., o sea que es invariable e inmutable y no puede ser atribuido a un objeto o sujeto empírico (ya que estos mismos comprenden la variabilidad del tiempo). Por ende es que Scheler afirma que todos los otros valores, que veremos a continuación, son dados como *símbolos* de este valor más alto.
- Ahora bien, los valores espirituales se conciben como independientes de la sensación corporal y del entorno que rodea al mismo (el mundo-la mundanidad). Los actos y funciones en que los *aprehendemos* son funciones del percibir sentimental *espiritual* y actos de preferir. Pertenerán a estos valores también reacciones peculiares como por ejemplo el agrado o el desagrado, el aprecio o el menosprecio o la simpatía espiritual que, finalmente, para Scheler, funda la amistad. Pero además estos valores espirituales, a su vez, se subdividirán en tres tipos específicos:
 - a.) Valores estéticos; comprendidos en la antítesis *bello/feo*.
 - b.) Valores jurídicos; que se advierten en la antítesis *justo-injusto*.
 - c.) los valores lógicos; que se comprenden en la antítesis *verdadero-falso*.
- Siguiendo el análisis descendente que hemos propuesto para detallar la jerarquía planteada, tenemos, a continuación, los valores vitales, entendidos desde la antítesis *noble-vulgar* y que corresponden a los modos del sentimiento vital. Los entendemos como valores por referencia (técnicos y simbólicos) o sea, a tales valores que se

presentan en la esfera del *bien*, posicionándose como *subordinados* a lo noble e innoble; y como estados caben aquí todos los modos del sentimiento vital. Scheler plantea, para ejemplificar esta escala de valor, considerar el sentimiento de salud y enfermedad, de vejez y de muerte, etc. Por lo que podemos comprenderlas, de igual modo, como reacciones sentimentales. Esto, el filósofo lo ejemplifica con el sentimiento de alegría o tristeza, y también abarcan reacciones instintivas. Caben aquí angustia, temor, valor, venganza, por nombrar algunos.

- Y finalmente, como la sección más baja de la jerarquía propuesta, tenemos los valores sensibles, modalidad bastante delimitada, que corresponde a la serie de lo *agradable* y lo *desagradable*. Scheler señala que a esta esfera le corresponde la función del *percibir afectivo sensible* (con sus modos: el goce y el sufrimiento), concordando con la naturaleza sensible y en específico con los estados sensibles de placer y dolor⁴⁰.

Esta jerarquía de los valores, además de presentarse como uno de los aspectos más innovadores y potentes de la filosofía de M. Scheler, representan un modo de concebir la vida humana desde una perspectiva fenomenológica fresca y original. El re-conocimiento scheleriano a las múltiples cuestiones que hemos investigado hasta ahora, nos permiten establecer el cuadro teórico de una concepción de lo humano que vuelve a retomar y a enfatizar los múltiples niveles de la vida humana y de la *persona* que se comienza a vislumbrar desde la reflexión scheleriana.

⁴⁰ Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores. pp. 173-179. Véase además Pintor-Ramos, A. (2000) *Max Scheler (1874-1928)*. Madrid, Ediciones Del Orto; pp. 33-35

**Capítulo II: Modos y alcances del espíritu y la persona como propuesta
innovadora de la reflexión antro-po-filosófica de M. Scheler.**

1. Comprendiendo la estructura total del hombre; Divisiones pertinentes al mundo bio-psíquico de los niveles de vida.

Dos conceptos analizaremos a lo largo de esta sección de nuestra tesis, a saber, el espíritu y el concepto de persona scheleriano. De manera simple y general, Scheler comprenderá el *espíritu* como una cualidad casi exacta a lo que los griegos llamaban *razón*. El espíritu se define por su capacidad para volverse hacia ese mundo de los valores y de las esencias. Por ende se entiende como un símil del concepto de razón, pero no una razón referida solamente a las ideas puras, sino que junto al pensar las ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además de determinadas clases de actos emocionales y volitivos, por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración. O sea una razón que comprende también la lógica del corazón de la que hemos hablado anteriormente. El *espíritu* es además objetividad, ya que de él podemos aprehender en principio la manera de ser misma de los objetos, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda. Es este espíritu que puede mantenerse de manera objetiva frente a su medio, o sea separarse del mismo, el cual convierte en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica. Y la *persona* scheleriana se comprenderá como el centro activo donde el espíritu se presenta en el ser finito, o sea la forma en que se manifiesta el espíritu⁴¹. Además la persona no es una sustancia inmutable ni un sujeto físico o metafísico, sino que debe entenderse como el valor de los valores. Esto se reconoce al comprender que sólo la persona es capaz de amar; sólo la persona puede actuar como agente en el amor. La esencia de la persona es amor y, en concreto, *ordo amoris*. La persona se da en su totalidad en cada uno de sus actos, como unidad concreta de actos de todo tipo, pero ésta, como tal, no es objetivable. La persona no puede constituirse como objeto ni tan siquiera desde un punto de vista gnoseológico. Por eso la psicología empírica

⁴¹ Scheler dirá: “El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan sólo un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo. Lo psíquico no se realiza «a sí mismo»; es una serie de sucesos «en» el tiempo, serie que podemos en principio contemplar desde el centro de nuestro espíritu y hacer objetiva en la percepción y observación internas. Más por lo que toca al ser de nuestra persona, sólo podemos recogernos en él, concentrarnos en él, pero no objetivarlo. Tampoco las demás personas pueden ser objetos, en cuanto personas. Sólo podemos llegar a tener parte en ellas realizando en nosotros y por nosotros mismos sus actos libres” Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. [Trad. Jose Gaos, Prólogo Francisco Romero]. Buenos Aires, Editorial Losada; p. 27

no es capaz de llegar a su núcleo. Sólo el amor permite hacerla visible en su yo ideal referido a valores⁴².

El comienzo de la obra scheleriana *El puesto del hombre en cosmos*, se abre con la lectura de la siguiente afirmación: “*El puesto singular del hombre nos aparece claro cuando dirigimos nuestra atención a la estructura total del mundo biopsíquico*”⁴³. Debemos comenzar por analizar esta estructura total que aparece al hablar del puesto del hombre. Desde la antropología scheleriana asistiremos a una visión integral del hombre, e inicia su análisis estableciendo las diferencias primordiales entre los niveles más básicos de la vida, a través de un recorrido por las cualidades psicofísicas pertenecientes a la vida vegetativa que se construye desde el impulso afectivo, siguiendo por un análisis de la vida animal en base al estudio del instinto junto con la comprensión de la memoria asociativa y analizando la inteligencia práctica correspondiente a los animales superiores⁴⁴. Sin embargo, la antropología filosófica del autor establece que estos tipos de vida se pueden concebir en un grado inferior frente a las categorías propias del ser humano.

Hemos de observar entonces las cualidades fundamentales para entender la concepción del hombre en el filósofo, lo que nos abre la posibilidad de abarcar analítica e integralmente las condiciones propias de la estructura total del ser humano, y que además nos permiten comprender la relevancia única con la cual el filósofo aborda lo humano a través de una idea unitaria del hombre. Ya desde los valores que constituyen instancias objetivas y absolutas, como ya hemos analizado previamente en nuestras líneas, ahora abordaremos una noción de espíritu que se desprende de la capacidad de volverse hacia ese mundo *sui generis* de esencias y valores, aportando así a la unidad del pensamiento filosófico scheleriano⁴⁵.

El autor anunciaba, ya desde su época, que la cuestión del hombre resultaba un terreno problemático para nosotros mismos, y este problema persiste hasta nuestros días. Es por esto que se han abierto, y se siguen abriendo, múltiples caminos y perspectivas que tratan de dilucidar la concepción del hombre, ya sea desde su propia ciencia, como desde parámetros filosóficos específicos, desde definiciones del hombre acotadas a un campo de estudio específico, desde métodos filosóficos contemporáneos, desde la teología, etc., pero observamos que la filosofía scheleriana se propone desde el comienzo

⁴² Román O. Ángel, Valor y educación del amor según Max Scheler y San Agustín de Hipona. *Studia Gilsoniana*, Vol.1 (2012); pp. 82-83

⁴³ *Ibid*; p. 27

⁴⁴ *Ibid*; pp. 27-52

⁴⁵ *Ibid.*, (prologo); p. 15

de su reflexión, en la obra mencionada, integrar los diversos conocimientos disponibles y las diversas visiones parciales para tratar de dilucidar en su amplia base lo que es pertinente a la esencia del hombre, ya sea en sus interrelaciones con los tipos de vida animal o vegetal, como también trabajar en comprender lo que corresponde al puesto singular del hombre en la vida en general. Será, en base esto, que el filósofo percibe que más allá de descartar las cuestiones que de modo indirecto pueden competir al hombre, una antropología filosófica, en el sentido más estricto de establecer un concepto *general* del hombre, debe poder otorgar un lugar específico a las múltiples variables que son pertinentes al hombre y su conocimiento.

Del mismo modo como ya hemos visto en la escala de valores, el valor superior va integrando el valor inferior, el hombre parece contener dentro de sí mismo lo perteneciente a niveles inferiores de vida. Scheler identifica que en el hombre están presentes todos los grados del ser psico-físico de los seres vivos, desde la planta hasta los animales superiores. Sin embargo, no bastarán lo físico y lo psíquico ni aun en las formas específicas que toman en el ser humano para caracterizarlo como cualidades que construyen las características del hombre, ya que comenzamos a identificar que, la esencia del ser humano, lo coloca por encima de la inteligencia práctica y la facultad de elegir que pueden también encontrarse en animales de mayor complejidad cognocitiva.

Ahora bien, el filósofo no niega la incidencia de estos aspectos más básicos del vitalismo biológico en el hombre, de hecho el gesto es absolutamente contrario, ya que pretende integrar las esferas vitales a la antropología unitaria del hombre. Además remarca las diferencias y las esferas que serán pertenecientes de modo exclusivo al ser humano y que hacen de este un *microcosmos* en sí mismo.

1.1. Diferencias esenciales y comprensión de posibles nexos entre los modos de vida.

Presentaremos la siguiente tabla para ordenar de manera inmediata los modos de vida y la cual desglosaremos a la luz del aspecto unitario del hombre propuesto desde la filosofía scheleriana que fundamenta nuestra tesis:

Grados del ser Psico-físico	Modo de vida	Cualidades
Espiritual	Hombre	Independencia, libertad y autonomía existencial. El hombre se halla abierto al mundo.

Instinto Memoria asociativa Inteligencia práctica	Animales	Conductas que expresan estados internos del ser vivo; relación de sentido, transcurre con ritmos de asociación, ejercicio y hábito, y responde a situaciones relevantes para la vida de la <i>especie</i> .
Impulso afectivo	Plantas	Nivel más básico de la vida, perteneciente a los impulsos como modo de dirección. Empuje general de crecimiento y reproducción.

En este esquema, donde el grado más alto se reconoce en el hombre, produce una ordenación que no debería confundirse con una independencia de cada modo de vida. Por ejemplo, el grado espiritual no se considera, desde el razonamiento scheleriano, como absolutamente independiente de las cualidades propias de la vida vegetal o animal; y al mismo tiempo, que el ser humano incluya en su grado *psico-físico* cualidades propias de niveles de vida más básicos que el propio. En el caso de los animales el instinto es parte determinante de estos, del mismo modo que el impulso afectivo determina la vida vegetativa (plantas). Podemos afirmar que el aspecto interior y más básico de la vida, o sea el impulso afectivo, existe también en el hombre, ya que este contiene todos los grados esenciales de la existencia y la vida. La antropología scheleriana se basa en establecer que la naturaleza entera se concentra en la unidad del ser del hombre, esto al margen de las particularidades propias de cada grado de vida.

Ahora bien, uno de los aspectos innovadores de la filosofía de M. Scheler es apuntar y considerar el principio del *espíritu* para comprender lo humano. Concebida como un principio irreductible y propio del hombre, la pregunta fundamental en este respecto es ¿A qué nos referimos cuando hablamos del *espíritu*? Y ¿Qué hace de esta cualidad un aspecto fundamental para la antropología filosófica scheleriana? El filósofo concibe, dentro de las múltiples cualidades que destaca al estudiar al hombre, que este posee la cualidad de la *objetividad*. Ahora bien, ¿A qué nos referimos al mencionar la cualidad de *objetividad* en el hombre? Básicamente el principio va impulsado a entender cómo el hombre es capaz de distanciarse de relaciones y exigencias de tipo biológicas, con lo cual puede romper el vínculo con lo que lo rodea, en tanto que no lo determinan ni dirigen, y es en base a esta objetividad desde donde hablamos que el hombre posee mundo, a diferencia con el animal que está inserto en un vínculo directo con el medio.

Profundicemos brevemente en la diferencia entre el vínculo *Animal/medio* y *Hombre/mundo*. El animal aprehende y retiene a través de la memoria repetitiva o asociativa [*mneme*], ya que trata de repetir una y otra vez aquellos movimientos que

tienen éxito en la satisfacción positiva por un impulso determinado, como una suerte de reflejo condicionado que, al ser provocado un determinado estímulo, produce una reacción por asociación. Además encontramos que ciertos animales superiores (por ejemplo los antropoides superiores o chimpancés) muestran claras señales de poseer una inteligencia práctica que hace frente a las necesidades de su especie. Se puede definir como una conducta inteligente ya que son conductas que tienen sentido, al modo que se dirigen a objetivos específicos y resueltos desde una línea de conducta. Además responde a situaciones nuevas, ya que no se limita solo a la repetición de actos que han resultado exitosos en procesos anteriores donde se vuelven reiterativos sin mediar mayor análisis, lo que conlleva a que puedan responder a situaciones que no competen directamente ni con el individuo ni con la especie en específico, logrando así tener la capacidad de resolver pequeños problemas que se le presenten en el acontecer súbito. Es por esto que podemos señalar que el animal, en su propio nivel de inteligencia, establece un nexo con su mundo circundante. Sin embargo, ya podemos reconocer que el concepto esencial de hombre tiene un origen y sentido completamente distinto, ya que existen cualidades particulares en el hombre que lo diferencian radicalmente de, en este caso, los chimpancés. La conducta animal, incluso en el caso de estos últimos nos dirá Scheler, está delimitada por su propio medio y siempre está en relación con él mismo. Para explicar esto de manera acabada citaremos un pasaje que nos puede aportar las luces definitivas en lo que respecta a las determinaciones en la relación animal/medio, presentada por Scheler:

“La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica; y además, a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forma una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el animal puede aprehender y retener de su medio se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio. [...] la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal, dirigida hacia el fin objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación”⁴⁶.

Vemos claramente en estas líneas el modo de interrelación necesaria entre el animal y lo que lo rodea. Por ende es que Scheler califica de *medio* todo lo que rodea al animal, porque para él mismo existe una relación de utilidad de su entorno. Se moverá en él de

⁴⁶ Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Editorial Losada; pp. 56-57

manera funcional y se mantiene seguro e inserto en lo que conoce de su propio medio. Para dirigirse a su fin, el animal no puede desprenderse de su medio, se vale de él en la persecución de sus impulsos, y es por esto que se halla limitado a su medio. No se posee a sí mismo ni es dueño de sí mismo, por lo que tampoco tendrá conciencia de sí mismo y esta cuestión se comprueba en un ejemplo claro y preciso de la filosofía de Scheler, a saber: El animal oye y ve, pero sin saber que oye ni que ve⁴⁷.

En cambio el hombre, para Scheler, puede adoptar una conducta *ascética* frente a la vida; esto quiere decir que el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales⁴⁸, ya que si bien para el hombre existe una relación de utilidad con lo que lo rodea, esta queda limitada al parámetro de lo útil, lo que quiere decir que aunque el hombre desee buscar fines en donde deba valerse de la utilidad de aquello que lo rodea, su relación con aquello no limita las posibilidades del hombre, y es en base a esto que se plantea que el hombre posee mundo, ya que está abierto al mismo. Tiene la capacidad de superar sus condiciones e impulsos biológicos, incluso puede enfrentar los impulsos sin la necesidad (total en el caso de los animales) de tener que satisfacerlos. Por ejemplo, si un animal tiene hambre buscará de manera inmediata el satisfacer ese impulso determinado, en cambio en el hombre es posible (a riesgo de la propia vida, claro está) posponer la satisfacción del impulso del hambre. Incluso la postergación puede llegar a límites extremos como las huelgas de hambre y la muerte por inanición auto-provocada. Más allá de las patologías psicológicas que pueden ser la causa de estos ejemplos extremos y que no podemos analizar en mayor detalle en estas líneas, lo principal de lo que queremos recalcar es cómo el hombre puede separarse y prescindir de su medio, de sus procesos biológicos, de las necesidades de su propio organismo y hallarse abierto al mundo. Scheler señala que el hombre es por naturaleza susceptible a una expansión ilimitada. Y es por esto que la objetividad se define como la categoría más formal del lado lógico del espíritu, en tanto liberación de la presión del medio ambiente vital y que forma un vínculo inexorable con la libertad como centro espiritual del hombre. Es el hombre el que puede elevar el *medio* (utilitariamente concebido) a la dimensión de mundo, y además puede convertir en objetiva su propia constitución psíquica y fisiológica en lo que corresponde a tener una conciencia de cada una de sus vivencias psíquicas. Todas estas facultades hacen posible la ejecución *libre* de su vida.

⁴⁷ *Ibid*; p. 59

⁴⁸ *Ibid*; p. 72

2. Comprendiendo el carácter de lo *espiritual* en el hombre, desde la filosofía sheleriana; en la construcción del concepto de *persona*.

Para comenzar a entender la visión original y única de M. Scheler en lo que respecta a su reflexión antropológica debemos ordenar las múltiples cualidades que construyen al hombre. Ya hemos establecido una serie de semejanzas y diferencias con respecto del mismo, hacia la vida animal y vegetal. Entonces ahora lo que corresponde a nuestra investigación es profundizar en el orden de aquellas cualidades que hacen único al hombre. Scheler señala que existe un principio que hace del hombre un hombre y este es que le es posible oponerse a toda la vida (en el sentido de vitalidad) en general, ya que no se deja reducir a la evolución natural de la vida, ni a los cambios propios de la naturaleza. El filósofo está apuntando directamente a re-comprender aquello que los griegos llamaban *razón* [*Logos/Ratio*] que será re-formulado desde el filósofo con un concepto que considera como más integral, que posee dentro de sí mismo la razón, pero que además encierra en sí una intuición hacia los fenómenos primarios y las esencias, y que comprende además los actos volitivos y emocionales, como lo son el amor, la veneración, la bondad, por nombrar algunos, y ese término será el de *espíritu*. Este será, para Scheler, el principio que hace que el hombre difiera de todo lo que puede llamarse *vida* en el más amplio sentido. Sumemos un ejemplo al argumento para entender la referencia al espíritu que estamos proponiendo; Pensemos el amor cristiano que entendemos como un movimiento espiritual que no se limita a las leyes de la vida de tipo impulsiva, como lo son por ejemplo el odio o la venganza hacia los enemigos, o la exigencia de compensación por algún daño sufrido. Aquí el amor se muestra no en la aspiración de lo imperfecto a lo perfecto (así como en la definición griega del amor) sino en que lo noble desciende hasta lo vulgar, el sano hasta el enfermo, el fuerte hasta el débil, el rico hasta el pobre, de tal manera que el acto mismo de descender cobrará alto *valor*. Además lo amado en el enfermo y el pobre no es la condición misma de enfermedad y pobreza, que puede ser considerada desde una perspectiva económica y material como *carencia* (ya sea de salud o de riqueza), sino que será lo que hay de positivo en enfermedad y la pobreza o sea sus valores vitales y, desde luego, sus valores espirituales como que surgen de su cualidad de *persona*⁴⁹.

⁴⁹ Vélez Sáenz, J. Max Scheler. *Ideas y Valores*, Universidad de Colombia, abril 1990; p. 22

Sin embargo, este espíritu no debemos confundirlo con las formas más elevadas de lo psíquico, sino que debemos comprender que es el espíritu el que contiene, en sí mismo, las propias cualidades particulares de lo psíquico. La esencia del hombre y su puesto singular, ya sea desde la jerarquía de los valores, hasta la antropología filosófica que estamos presentando, se diferencia de la simple inteligencia y de la facultad de elegir. Es por esto que en el hombre la vida sólo tiene valores en cuanto que hay valores y actos espirituales, que en sí mismos no están condicionados vitalmente. Sólo gracias a ellos toma la vida una significación.

No debemos confundir las cualidades de inteligencia y disposición a elegir que pueden encontrarse (claramente dentro de las limitaciones propias de la especie) en los animales de una inteligencia superior, ya que varias teorías del evolucionismo duro proponían que estas facultades se manifestaban en un símil tanto en el hombre como en los animales de mayor grado de inteligencia, pero estas cualidades serán los argumentos definitivos para zanjar la discusión en torno a las facultades del hombre. El filósofo señalará que es en razón al principio espiritual que el hombre goza de independencia, libertad y autonomía existencial frente a la presión de lo orgánico, ya que estas cualidades (propias del espíritu) le permiten desligarse de cualquier tipo de determinación biológica-orgánica. Así podemos comprender que el hombre, en base a la cualidad del espíritu, no está fatalmente encadenado a sus impulsos, sino que más bien es libre frente al mundo circundante, puede dar la dignidad de objetos pensables a los centros de *resistencia* que el medio en que vive le presenta.

M. Scheler atribuirá al espíritu otra característica relevante, ya que lo comprende como *actualidad pura*. ¿A qué se referirá el filósofo con esto? Scheler señala en primer lugar que el espíritu es el único ser incapaz de ser objeto, ya que siendo actualidad pura, su ser se agota en la libre realización de sus actos. Por lo tanto, será desde nuestro espíritu donde podemos observar de manera objetiva los sucesos internos, sin una determinación temporal delimitada. Además al entender que podemos concentrarnos en nuestra persona, podemos además contemplar que el otro - como yo - es persona y no objetivarlo, o sea que se comprende como una correlación. Es por esto que Scheler señalará lo siguiente:

“Sólo mediante *correalización* podemos participar en los actos de ese espíritu suprasingular y uno, [...] Por eso nuestra correalización de los actos, en tanto que pensamos «ideas», no es tampoco un mero hallazgo o un mero descubrimiento de un orden existencial y esencia independiente de nosotros, sino una verdadera *coparticipación* en la producción, en la generación de las

ideas y de los valores coordinados al amor eterno, partiendo del origen mismo de las cosas”⁵⁰.

Es con respecto a esta cita donde Scheler profundiza en otra cualidad de su reflexión en torno al espíritu como acto, ya que establece que el conocimiento de tipo ideal de las esencias será un acto fundamental del espíritu. Es el origen mismo de las cosas y su relación con las ideas y valores coordinados al amor eterno, desde donde comprende el acto de la ideación⁵¹ como la facultad de separar la existencia y la esencia. Para el filósofo será determinante entonces que lo esencial en el hombre provenga en que tenga una esencia *a priori* o que sea capaz de adquirirla. Y esto se comprueba en un hecho muy simple, a saber, los conocimientos que obtenemos poseen una validez que sobrepasa los límites de la mera experiencia sensible⁵².

M. Scheler además complementa lo anterior con la triada objetividad/libertad/conciencia-de-sí-mismo para entender y definir la esencia del espíritu. Por lo cual comprenderemos el concepto de *persona* como aquel centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito⁵³. Podemos comenzar a presentar la interrelación más íntima entre las cualidades de espíritu y persona, ya que es el modo como el espíritu funda al ser humano lo que lo transforma a la categoría particular y única de *persona*.

Podemos, del mismo modo, advertir desde ya que los actos humanos no son o solamente espirituales o solamente naturales, sino que serán una combinación de ambas esferas, que representan una dualidad de la vida y el espíritu que actúan de manera unitaria, por lo que el enlace entre esta dualidad no se forma ni encausa de manera azarosa, ya que establece que ambas forman una fuerza perfectamente establecida en la conducta humana. Así la persona es constituida por toda la unión de actos concretos de carácter espiritual que el hombre produce, ya sea en los actos intencionales tales como los de percepción afectiva (que revisaremos más en detalle adelante para establecer la unión entre valores/persona/ejemplaridad), los actos de voluntad, (que se incluyen en la comprensión unitaria del hombre) de amor (amor afectuosos, de amistad e incluso la radicalidad del amor cristiano) y de intuición intelectual. Previamente, las ciencias positivas habían convertido estos actos en aspectos puramente psicológicos, y limitados

⁵⁰ Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Editorial Losada; p. 66.

⁵¹ *Ibid*; p. 67.

⁵² Cfr., *Ibid*; 67-72, en orden a la temática espíritu/conocimiento/esencia/a priori.

⁵³ Definición scheleriana, véase Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Editorial Losada; p. 55

a la forma de una reducción de la definición del hombre, en el sentido de establecer una serie de funciones neuronales-psicológicas que definirían de manera concluyente la comprensión del hombre. Por lo tanto la forma psicológica presentaría todos los actos del hombre como *estados afectivos* correspondientes a meros hechos, que carecerían de significación intencional y que limitarían sólo a este plano la organización psico-física del hombre. En cambio, Scheler presenta un espíritu al que le corresponde la función de desarrollar una elevada y esencial condición de *persona* y de concepto de hombre.

Por lo tanto es clave señalar que, al referirnos al término *persona*, estamos haciendo un salto de la manera tradicional de concebir el concepto, ya que, previo a la formulación que propone el filósofo, el concepto de persona se entendía sólo como una cualidad perteneciente al sujeto individual que por naturaleza le pertenece a todo ser humano solo por el hecho de nacer. En cambio, se debe considerar que la conexión con el mundo circundante, la integración de la cualidad del espíritu en el hombre, y la propiedad de libertad y conciencia en el ser humano, será lo que para M. Scheler hace que la *persona* y el *mundo* se den cita en el hombre. Si bien, por ejemplo, es común a los animales el cuerpo, es el propio cuerpo como cuerpo vivido, desde la máxima consideración del término alemán [*Leib*], lo que se le hace presente a cada hombre de modo sumamente peculiar y singularísimo, como una especie de forma que acompaña a todas las materias de la percepción propia⁵⁴, y desde donde podemos ver que se entrecruzan la conciencia de sí y la libertad propias de lo espiritual. La clave de la antropología filosófica scheleriana, entonces, se construye, a grandes rasgos, desde dos conceptos que hemos desarrollado, que se relacionan entre sí y que se dan de manera privilegiada en la persona, como lo son las nociones de valores y de espíritu.

Es en base a todo lo anteriormente comprendido como el hombre alcanza la categoría de un microcosmos espiritual, ya que el filósofo comprende al hombre como un habitante de dos reinos diferentes que se encauzan dentro de la condición de persona. Esta condición de microcosmos apela además a un hombre como el final de una cadena evolutiva que contiene todo (ya que culminan en todas las cualidades de sus antecesores en él) y más (ya que se considera la cualidad de espíritu que culmina en la persona) de lo que poseían sus antecesores, y sólo en él convergen la trascendencia y la actualidad.

Esta fundamentación explicativa de la perspectiva antropológica filosófica de M. Scheler hace posible desde ahora poder remitirnos a los modos puros de personas, que

⁵⁴ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores. Introducción; p. 19

conjugan en su posibilidad de *ejemplaridad* el carácter propio, distinto y posible ya sea en este concepto esencial del hombre, como en el carácter innovador de la concepción de ser humano propuesta desde la reflexión scheleriana.

Capítulo III: Modelos o tipos puros de personas, recorriendo las bases y posibilidades de la *ejemplaridad*.

1. Fundamentado la idea de *ejemplaridad*; argumentos y contrastes en el jefe y el modelo de M. Scheler.

Este capítulo final de nuestra tesis se originará en la importancia de profundizar en la construcción de los modelos ideales de vida. Principalmente la idea que recorrerá esta sección comprenderá que existe una co-ejecución de actos con las otras personas, lo que trae consigo que para el hombre la participación en un modelo constituya el como este se hace bueno. Recorreremos las consideraciones y cualidades generales de los tipos de influencias que configuran la vida del individuo, que parten de la reflexión en lo que respecta a los modelos y jefes [*Vorbilder und Führer*], para posteriormente profundizar en las tres variables de tipos de modelos como los son el santo, el genio y el héroe. Por lo que, primariamente, analizaremos expositivamente las diferencias generales que competen al hablar del jefe y del modelo, pertenecientes a la propuesta filosófica de nuestro autor:

A) Observaciones y aseveraciones en torno a la comprensión del *jefe* [*Führer*]: Primariamente debemos establecer que al emplear la palabra jefe no estamos haciendo atribución a ningún tipo de significación valorativa, ya que nos referiremos a este término en su sentido sociológico, como cualquiera que pueda conducir a un determinado número de seguidores, esto es lo que se entenderá como jefe. De estos se exigen acciones, resultados y conductas. Sin embargo, para comprender lo que Scheler nos presenta al hablar de jefe no solo podemos limitarnos a estas primeras consideraciones, sino que más bien, debemos desarrollar tres perspectivas que fundan lo que representarán las cualidades del jefe. Inicialmente nos remitiremos a las características que se pueden percibir en la relación del jefe con los otros. Al concebir al jefe debemos comprender que

su relación con su seguidor es real, de tipo contingente, Scheler dirá *sociológica*. Con esto nos referiremos a que los jefes se distinguen por ser hombres contingentes, que se encuentran en la cotidianidad, por lo que podemos percibir que en la figura del jefe existe una importancia por la presencia, por la materialidad del contacto con el mismo, ya que este jefe *es* en tanto presente inmediato. En este respecto, el jefe que me guía debe estar presente, ahora y aquí y de manera tangente.

En segundo lugar, afirmaremos que el jefe se presenta de manera consciente. Debemos destacar que para que exista tal jefe debe haber una relación entre jefe y súbdito, donde además, esta mutua relación debe ser consciente. Esto se explica de modo muy simple; el jefe, para ser jefe, debe saber que *es* jefe. Esta relación de conciencia está fundada además por un querer - posicionarse, sentirse - ser jefe. Pero esta cualidad no se limita sólo a la conciencia del jefe, ya que el súbdito también se sabe a sí mismo por debajo del jefe, o sea el orden jerárquico está presencialmente condicionado a un grado por debajo del jefe.

Y en tercer lugar, como ya lo habíamos adelantado al principio, pero que profundizaremos ahora con más detalle, el concepto de jefe no implicará, en ningún sentido, un *valor*. Esto se refiere a lo que Scheler llamará la ley del jefe y sus subordinados. Señala que ley por la que todo grupo se rige - ejemplifica nombrando la familia, tribu, pueblo, comuna, círculo de cultura, clase social, inclusive banda de asaltantes, etc., - consiste en la división en dos partes, ya sea, en un grupo acotado y muy pequeño de jefes y otra numerosa de subordinados. Scheler considera esta cualidad de jefes muy propia de la esencia misma de la vida orgánica perteneciente a la construcción *biopsíquica*. La relación psicovital jefes/conducidos es propia tanto de animales, como de agrupaciones de todo tipo y forma, ya que en toda agrupación humana consciente y todo grupo consciente en general, siempre existirá un pequeño grupo dominador y otro grupo mayor de dominados. Una suerte de ley de número reducido donde la categoría grupo dominador se concibe como jefatura y el grupo más grande y dominado como subordinados. Además de pertenecer al ser humano, este tipo de orden es también pertinente a animales de inteligencia superior, así que es por esto que se considera que esta ley sociológica pertenece a un contexto general, y no se remite solamente o de modo exclusivo a la especie humana.

B.) Observaciones y aseveraciones en torno a la comprensión del *modelo* [Vorbilder]: Es en este aspecto donde el filósofo enfocará su atención, ya que podemos

advertir de que el modelo tendrá un privilegiado énfasis en la referencia precisa hacia la ejemplaridad. Haremos una observación diferenciada de tres aspectos o cualidades del modelo que nos ayudará a formar una idea clara sobre la necesaria referencia al mismo, y que de igual manera pueden contrastarse en su diferencia con las cualidades propias del jefe. En primer lugar, Scheler nos propone que, a diferencia del jefe, el modelo y su imitador no necesitan una relación basada en la conciencia del uno y el otro. Esto lo explica señalando que una persona que es modelo de otra no puede saber que es modelo ni eventualmente quererlo, aunque lo sepa la persona que la imita. Por lo que no existe una conciencia o relación directa del modelo sintiéndose como tal. En segundo lugar está la posibilidad de interpelación directa entre el modelo y el imitador, la cual señalará Scheler, será de tipo ideal, o sea, independiente del tiempo, el espacio presencia, historia, inclusive existencia real del prototipo. El modelo puede surgir, ya sea de un hombre real como también de personajes de ficción poética, por ende, no es necesaria una condición actual en el modelo.

Y en tercer lugar, y postulamos esta diferencia como la más relevante frente al concepto de jefe, el modelo implica siempre el concepto de valor. El modelo se considera, se sigue como lo bueno, lo que debe ser, lo más perfecto. Frente a esto, Scheler vuelve a poner en énfasis el carácter del sentido religioso específicamente del amor en tanto positiva estimación de la ligación del alma con su modelo, que lo concibe de manera vehemente y afectiva en sentido puro.

Podemos comprender el cómo se configura la relevancia del modelo en su conexión con los valores. Desde la óptica filosófica scheleriana estamos fundamentando un término que tiene una multiplicidad de elementos a incluir dentro de su teoría, y que hacen de la misma un fundamento particularmente importante dentro de la ética, ya que construye condición para toda valoración venidera. Citaremos a Scheler en este respecto:

“Es imposible que un hombre posea todas las virtudes y no tenga ningún vicio. Es preciso que todo hombre sea «auténtico» y que cada uno ocupe su lugar. Tiene que encontrar la medida de sus fuerzas; tiene que buscar el modelo más adecuado a sus posibilidades - buscarlo en la medida en que resulte posible. - No son las reglas morales abstractas de carácter general las que modelan, configuran el alma, sino siempre modelos concretos”⁵⁵.

⁵⁵ Scheler, M. (1971) *El Santo, El Genio y El Héroe*. [Trad. Elsa Tabernig]. Buenos Aires, Editorial Nova; p. 18

La relevancia de esta cita es múltiple: Primero el filósofo comprende de manera lúcida y clara que el hombre tiene en potencia virtudes y vicios. Sin embargo no remite este primer argumento a un fracaso de la condición humana, sino que establece la posibilidad necesaria de búsqueda hacia el valor, hacia el modo más adecuado de sus posibilidades, a ser mejor, y será función y posibilidad del ser humano buscar lo mejor frente a sus posibilidades. Pero además, y tercero, lo mejor, la dirección hacia el resultado óptimo no debe remitirse a reglas morales abstractas - variables - sino que el alma debe dirigirse hacia modelos concretos. Es, desde esta concepción de modelo y su importancia esencial, desde donde Scheler establece los modelos tipos que no pueden reducirse a las limitaciones de la moral, sino que más bien deben ser ideas de valor que se dan por sí mismas, o sea de un modo *a priori*, comprendiendo como independientes de la experiencia fortuita posible.

Desde aquí Scheler considera que habrán tantas ideas de modelos, como lo habrán de valores fundamentales, por lo que a continuación nos corresponde desarrollar un análisis de tres modelos tipos primordiales, abarcando sus condiciones, modos de ejemplo e influencia. Debemos tener en cuenta en todo momento que, más allá de las diferencias teóricas que hemos establecido para comprender una suerte de definición en lo que corresponde a modelos y jefes, el modelo apela a un valor encarnado en una persona, como una figura que se cierne frente a uno o a un grupo, de modo que el alma poco a poco adopta sus rasgos fundamentales y se comienza a transformar. Esto infiere en los actos y en la vida en general, ejerciendo una influencia consiente o inconsciente, ya que así como los valores, los modelos constituyen nuestra disposición previa y básica de conocimiento y acción posibles. Es por esto último que además, para desarrollar los modelos tipos, nos centraremos en develarlos de acuerdo a su jerarquía.

2. La relevancia de los modelos tipos; comprendiendo a El Santo, El Genio y El Héroe.⁵⁶

⁵⁶ Aunque el estudio de los modelos y jefes comienzan en la obra *La ética de valores*, nuestra disposición argumentativa se hará cargo de los mismos, en su mayoría, desde la obra *el santo, el genio y el héroe* como apartado medular de nuestro análisis.

Una pregunta que puede surgir desde la lectura de nuestra tesis, sería ¿De qué modo se van articulando las variables que estamos proponiendo en cada capítulo de nuestro estudio? Hemos respondido a esto de manera implícita, mostrando luces de respuesta a través del desarrollo sistemático del análisis propuesto. Sin embargo apuntaremos siempre, como columna vertebral de nuestra investigación, a una dirección hacia la ética como eje central de los tres puntos teóricos que hemos armado. La teoría de los modelos (*prototipos*) sigue la misma lógica congruente de los capítulos anteriores, que es una búsqueda continua en orden a una visión integral del hombre que nos va entregando las piezas, a su vez, para una posible fundamentación de la ética. Es clave que en esta instancia de los modelos ya podamos identificar que hemos construido una síntesis de las concepciones más relevantes en torno a la ética y a la persona desde la filosofía de M. Scheler. Podemos agregar además que la relevancia fuerte en lo que corresponde a la teoría de los modelos se construye desde este trasfondo ético, ya que comprendemos la relevancia de analizar la posibilidad de las personas valiosas para una ética. E inclusive, la idea de persona de valor positivo y supremo que desarrollaremos en los modelos tipos y que ya se ha comenzado su definición en el capítulo anterior de nuestro análisis, se construye desde el comprender la importancia de distinguir de un modo apriorístico la importancia cualitativa de los valores positivos en determinados prototipos. Será este prototipo lo que enmarca la clave del deber-ser moral, que se comprenderá en su condición de ideal, pero que al mismo tiempo se forma desde un contexto de persona individual. Así los modelos tipos podemos comprenderlos, en palabras simples, como un conjunto de valores con forma personal⁵⁷.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los valores supremos estén basados en la moral o en un deber-ser general o de consenso. En cambio lo que va a fundar esta última sección de la teoría scheleriana del deber-ser personal del prototipo se distingue de la norma general, principalmente en que es genética y lógicamente posterior a los modelos tipos. Por ende si estos prototipos son evidencia encarnada de un valor, nos corresponde ahora construir el entramado teórico para comprender los prototipos del santo, el genio y el héroe. Y, para lograr este objetivo, formaremos una argumentación ascendente que

⁵⁷ Aquí el texto *Imitación y experiencia* de Gomá Lanzón formará de manera general la fuente de lectura que fundamenta las ideas más relevantes en torno a la ejemplaridad. Cfr., Gomá Lanzón, J. (2014) *Imitación y experiencia. (Tetralogía de la Ejemplaridad)*. Madrid, Editorial Taurus.

pondrá inicialmente al héroe y que terminará con el santo, para poder demostrarlos en su orden gradual de perfección y de nobleza de los mismos⁵⁸.

2.1. Características del modelo tipo ideal; El Héroe.

“El héroe es la personificación de lo noble, es decir, la suma de todas las excelencias y virtudes, no sólo puramente espirituales, sino vital-espirituales. [...] Coraje, intrepidez, autodomínio y capacidad y fuerza para emplear lo bueno, que toma de manos del santo, por medio del poder y el dominio sobre los hombres y las cosas del mundo: esto es la esencia del héroe”⁵⁹.

En esta cita inicial destacamos un elemento clave, que formará el eje central de lo que respecta a la concepción de héroe. Scheler señala que el héroe pertenece a una rama de excelencia noble que suma en él todas las virtudes, y que en estas incluyen las virtudes de tipo vitales-espirituales. La esfera de los valores, de la que el héroe será modelo tipo o prototipo, será la vida. La vitalidad juega un rol central en la comprensión del héroe, ya que en él lo relevante son los hechos, que cabe la aclaración pertinente, se diferencian de las acciones. Esto se corresponde con que no es que cierta acción particular sea lo que forme al héroe scheleriano, sino que aquí estamos describiendo una vida heroica concentrada. Esto quiere decir que el héroe supera la vida entendida como proceso fáctico, y vive como autor de hechos heroicos en la imagen de la fantasía, de la poesía, del mito, etc. Es una fuerza para emplear lo bueno, que se revive a cada momento de

⁵⁸ Nos interesa, en este respecto y por razones de referencia directa a nuestra investigación, profundizar en los modelos tipos ideales, por lo que no podremos interiorizarnos al detalle en lo que respecta a los jefes en cada modelo (aunque serán mencionados algunos ejemplos generales), ya que la idea principal de desglosar este fundamento va en la dirección de poder conocer modelos de *ejemplaridad* que nutran el contexto ético que estamos explorando a la base de la filosofía de M. Scheler. Esto tiene dos razones claves para nuestra investigación: 1. Evitar una sobre-argumentación que pueda dificultar la comprensión del tema. 2. La necesidad argumentativa de la referencia clara hacia la *ejemplaridad*. 3. Fundar la argumentación en la cohesión y conexión de los modelos tipos con los valores, que vinculan de modo central todos los pasajes de nuestra tesis.

⁵⁹ Scheler, M. (1971) *El Santo, El Genio y El Héroe*. Buenos Aires, Editorial Nova; p. 134

manera palpable en el héroe, ya que no consiste simplemente en conocer al héroe, sino que forma un modelo de anhelo.

Siguiendo con lo anterior, debemos agregar que el héroe se corresponde a la esfera de valores de la vida, serán propios de él los modos de actuar *activos*, las virtudes de saber inmediato, que corresponden, por ejemplo al saber desenvolverse, crecer, desarrollarse, conquistar y ampliar su espacio vital. Scheler dirá que serán nobles los valores de las acciones de desarrollo, en contraste con las acciones de conservación⁶⁰. Y esta última afirmación es relevante porque existe una tendencia a confundir lo vital con las formas de vida más básica, sin embargo, al presentar al prototipo del héroe, deja en claro que se diferencia esencialmente de estados de vida inferiores que se remiten solo a la conservación de su especie. La reflexión apela a cualidades que van en directa relación con los valores.

Además la esfera del héroe contiene un agregado colectivo que le es propio como cualidad de su esencia, como también lo es su cualidad de nobleza. El héroe, como ser colectivo, comprende el valor positivo en la índole de elementos nobles que se separarán de los elementos vulgares. Ahora bien ¿en qué se diferencia lo noble de lo vulgar en lo que respecta al prototipo del héroe y de sus cualidades esenciales? Específicamente formaremos la diferenciación desde dos aspectos; Los grados de *interés*, ya sea lo propio o la comunidad, y el *bienestar*, también sea propio o común. En los vulgares, para Scheler, la pauta de valores, siempre en el rango de lo vital, se construye en base a lo beneficioso, o sea a lo que lo beneficia de manera directa y que busca sus propios intereses. Y esta cualidad de actuar por los propios intereses y lograr este objetivo, permite conocer de modo amplio lo que corresponde a lo vulgar. Por lo tanto, es propio de los vulgares además buscar el bienestar propio por sobre todas las cosas. En cambio en lo noble como cualidad de lo heroico, lo beneficioso se construye por medio del servicio a la comunidad. Así, además, salvaguardan el bienestar de la comunidad. Para ejemplificar lo anterior podemos mencionar de manera general la figura del *estadista*, ya que M. Scheler señala que el hombre de estado ideal (modelo) debería poder arraigarse en el pueblo y su espíritu en base a la ejecución correcta de virtudes como la honestidad, que siempre será un valor propio del ideal político. En cambio los peores vicios del estadista (como probabilidad de un jefe de estado) serán la vanidad y la indigna ambición en busca de lograr aprobación

⁶⁰ *Ibid*; p. 133

de sus contemporáneos, el vicio apunta hacia el afán de gloria de modo corrupto, lo que es totalmente contrario al reconocimiento de las virtudes de lo heroico⁶¹.

Por ende, hay que tener presente tres condiciones claves: Primero, en cuanto a jerarquía está en el nivel más bajo de los prototipos, o sea por debajo tanto del genio como del santo, ya que porta valores técnicos y vitales. Sin embargo, el héroe será el tipo ideal de persona que carga con el valor de lo noble y portador completo de todas las excelencias vitales. Segundo: por lo mismo el héroe nace y discurre dentro de su pueblo y dentro de una corriente histórica que se une a una tradición viva. O sea es un ser que se conoce y se da a través de la ciencia histórica. Y en tercer lugar el héroe está referido en su actividad, al pueblo. La importancia de la actividad del héroe está en referencia directa con la existencia del pueblo y proporcionalmente, la eficacia del héroe está circunscrita al pueblo y la nación.

2.2. Características del modelo tipo ideal: el Genio.

“La influencia del genio se ejerce a través de su «obra», en la que lo individual de su personalidad espiritual está presente y visible. (Aún no existe ninguna diferenciación entre el ser y la acción.) El genio no se propone ejercer esta influencia. Los que él «quiere» es, más bien, siempre la cosa en un amor apasionado a la «idea»”⁶².

En el comienzo de la sección sobre el genio, Scheler establece tres formas principales de representación del mismo, las cuales serán: El artista, el filósofo y sabio y el legislador y juez. Estos derivan de tres ideas puras que serán, correspondientemente, lo bello, el conocimiento puro y el derecho. Por lo que, al momento que hablamos de obras, consideremos que estamos haciendo referencia a la sustancia de valor de la misma, ya que la obra del genio es absolutamente inexplicable en su sentido causal, por lo que Scheler hace referencia a una construcción de expresión donde, en la obra misma, se nos hace presente la vida y el núcleo espiritual de la personalidad que la creó.

El campo de acción del genio se remitirá al mundo y a la experiencia sobrenatural, y la influencia del genio será cosmopolita, ya que la obra se extiende al espacio-tiempo

⁶¹ *Ibid.*, pp. 138-139

⁶² Scheler, M. (1971) *El Santo, El Genio y El Héroe*. [Trad. Elsa Tabernig]. Buenos Aires, Editorial Nova; p. 58

de la totalidad del mundo en que las personas espirituales pueden encontrarse con la obra y comprenderla. La esfera cosmopolita, en este respecto, tiene un núcleo que será considerado desde Scheler, como positivo, y se refiere a una persona que, en lo que concierne a las ideas, al goce espiritual y a la actividad espiritual común, puede abarcar o llegar a otras personas que contemplan comprensivamente la obra y solidariza con ellos, independientemente del contexto temporal, espacial, histórica o en la ubicación original de la misma. Estamos hablando entonces de una totalidad que abarca completamente la *historia universal*⁶³. Por esto entendemos que el sentido de la obra no está remitido sólo a un momento temporal ni al lugar donde se crea y reside quien forma la obra o la obra misma, sino que se extiende a todo el reino de personas espirituales. Aquí, por lo tanto, el *crear* toma un sentido más estricto, ya que debería emplearse en lo que respecta al genio en facultad de que sólo este último y su obra están eximidos de las leyes de la naturaleza y *crean* fuera de las leyes de la naturaleza. Por ende Scheler diferencia la palabra *crear* con el término *trabajo* al hablar sobre el genio, ya que básicamente, el trabajo entendido como una ciencia u oficio, esta necesariamente unido al uso de materias (objetos materiales) corrientes, por lo que debe adaptarse a leyes naturales para poder formar aquel *producto* que quiere realizar⁶⁴. En cambio, la obra del genio, para Scheler, se desprende de la noble palabra *crear*, donde se hacen presentes cualidades que no dependen de la constitución material de los objetos para la creación.

Además el genio contiene en su obra un carácter de permanencia, una categoría que conforma la obra dentro de la consideración de lo clásico. Scheler señala que en la obra podemos captar un individual, pero a su vez este individual no debe entenderse en el sentido del medio corporal del genio, sino que más bien, es una característica independiente de tal medio. A lo que se referirá el filósofo, en este respecto, apuntará directamente a un carácter clásico de la obra, o sea a lo que cataloga como la *clasicidad* de la obra, en tanto que su contenido espiritual es primariamente comprensible en un modo total, para personas con visiones u orígenes diferentes, o sea para personas que no necesariamente pertenezcan al pueblo, raza, cultura, sociedad, etc, del cual el genio (y su obra) sean originarios. Esto hace que la obra vaya más allá de su propio lugar de origen, de su época y de su momento histórico, permitiéndose, en su posibilidad de trascender épocas, quedar dentro de la categoría de clásico. Y es en base a lo anterior que podemos agregar además que el prototipo del genio se condice con los valores de tipo espirituales,

⁶³ *Ibid*; p. 60

⁶⁴ Cfr., *ibid*; pp. 73-74

especialmente con la subdivisión propia del valor espiritual que considera lo estético, lo lógico y lo jurídico.

2.3. Características del modelo tipo ideal: El Santo.

“El santo originario se encuentra en la bruma y la semioscuridad de la historia, contrariamente a los genios y los héroes y conductores espirituales. Se diría que la luz radiante que emana de su ser lo oculta [...] El santo originario nunca es, para sus adeptos, uno entre tantos, como lo son aun los más grandes genios y héroes: él siempre es único. Estos constituyen una notable ley esencial de este tipo”⁶⁵.

La cita que abre este análisis comienza mostrando cualidades que le corresponderán al santo originario. La bruma de la historia destacada en la cita no se refiere a la dificultad de identificar al santo originario desde un plano histórico, sino que más bien está señalando que constituye una vida extraordinaria que se imprime de manera atemporal. En este respecto podemos afirmar la siguiente aseveración: el santo es ejemplar y único. Esta cualidad de único va arraigada con Dios, ya que el santo originario será portador directo del mensaje de Dios único vivo, ya sea sobre su esencia o voluntad. El santo originario tiene acceso directo y especial gracias a la revelación, iluminación o participación en el ser divino. En este respecto Scheler afirmará categóricamente que el cristianismo no será simplemente la religión más perfecta, sino que será la religión absoluta⁶⁶. Por lo cual, así como hay un Dios, también hay una persona quien participó en forma perfecta de su ser, lo que puede conjugarse con la figura de Cristo y su enlace con Dios.

Las primeras líneas que acompañan el apartado del santo en la obra scheleriana dicen lo siguiente: *la primera sección del texto sobre el santo es la construcción de una fenomenología comparada y sistemática de las religiones*⁶⁷. Debemos comprender, entonces, que más que una búsqueda de desarrollar un entramado teórico que responda a todas las religiones (monoteístas) existentes en la historia conocida, el intento scheleriano

⁶⁵ *Ibid*; pp. 42-43

⁶⁶ *Ibid*; p. 44

⁶⁷ *Ibid*; p. 35

se conduce a entender cuáles son los tipos de rasgos que aparecen en la comparación inductiva de los modelos y jefes de tipo religioso. Por lo que a partir del dominio de los valores y del ser representados por el hombre tipo mismo, podremos comprender, al modo de conexión de esencias, algunas cualidades que provienen de lo divino.

Comenzamos entonces a comprender las generalidades que se pueden reconocer del modelo y del jefe en el plano religioso. Primariamente estamos frente a los grados superiores de la escala de valores, lo que quiere decir que estamos en condiciones de reconocer lo absoluto, por lo tanto, en este caso en específico jefe y modelo coinciden en uno sólo, ya que los modelos religiosos representarán la categoría más relevante de todo dominio carismático, y es en esa cualidad en la que se funda el factor personal. En segundo lugar, el prototipo para todos los tipos de modelos religiosos humanos será fundado en la idea de Dios. Aquí se enmarca la relevancia de la relación esencial con la originalidad propia de la personalidad espiritual con el fundador, lo que remite a una búsqueda de un parecido con Dios, que será además la norma suprema por la que se sigue al mismo fundador. En tercer lugar, Scheler manifiesta diferencias radicales con el genio y el héroe, ya que todos los modelos inferiores dependen de manera directa o indirecta de los modelos religiosos. Estos deberían inspirar a todos los restantes modelos (e idealmente a los jefes) como, por ejemplo, lo manifiesta Scheler al comprender la inspiración del héroe antiguo en el héroe cristiano, la tragedia griega a la tragedia cristiana. La religión bajo factores espirituales es, en este respecto, más originaria que la filosofía, el arte o la ciencia, de las que se diferencia además en su perfección. La religión además precede al tiempo, a la cultura o civilización. Y además la influencia de la misma en los poderes espirituales marca una huella más intensa y duradera en todo ámbito.

En cuarto lugar, podemos comprender que los modelos y jefes auténticamente religiosos se apoyan en una comunidad de vida con lo sagrado y absoluto, y que les corresponde de manera exclusiva, al modo de la revelación, gracia e iluminación. En este respecto Scheler marca una de las más relevantes diferencias en la experiencia del modelo del santo, con respeto al genio y al héroe, ya que considera que el santo, que se funda en los valores de lo sacro, se apoya en fuentes de conocimiento que trascienden la razón natural universalmente válida como conocimiento. Los modelos y jefes religiosos recurren a dos tipos de comunicaciones que destacaremos aquí: 1. A una comunicación divina de la *sustancia* de Dios, que se enlaza, en este respecto, con la figura de Cristo. 2. Una comunicación divina del contenido de la voluntad y del saber divino, que estará hecha expresa en los profetas.

Ahora, reconocidos los planos de divisiones cognoscitivas en torno a la santidad analizaremos brevemente, a continuación, la jerarquía scheleriana propuesta para entender la tipología de los modelos y jefes religiosos. Esta división la expondremos, al igual que M. Scheler, en un orden descendente:

- A. Los primeros santos y fundadores.
- B. Todos aquellos que han vivido en un trato inmediato con el fundador, que han sido los primeros discípulos y han difundido la fe. Aquí lo decisivo es la personalidad del modelo y la relación carismática.
- C. Los testigos y mártires, que rinden testimonio práctico de su fe, con su vida, sufrimientos y su muerte voluntariamente aceptada.
- D. Todos los que participan activamente en la elaboración de los dogmas y en la constitución básica de la estructura sociológica.
- E. Los hombres que en la comunidad religiosa se convierten en *santos* por imitación, ya que tienen con el fundador una afinidad espiritual inmediata y primaria, y así extraen un particular rasgo esencial de su rica personalidad, como lo son: Pureza, amor, autosantificación, heroicidad, o una de sus cualidades especiales como la de enseñar, de ser modelo práctico, ser salvador o sacerdote.
- F. Los llamados reformadores tienen aquí también su ubicación, ya que lo característico en ellos es que nunca enseñan una doctrina nueva, sino que claman por un retorno a los orígenes, señalando que la religión y la iglesia se han secularizado y que es por esto mismo que necesitan una reforma completa. Dentro de este nivel podemos encontrar el ejemplo más claro de los reformistas en la figura de Lutero⁶⁸.

Frente a esta cuestión, nuestro autor hace una división que profundiza en quienes toman el cargo de la dirección al modo de un ideal de jefe, que nos puede abrir una mejor comprensión de la referencia al jefe en lo que respecta al santo y que se fundamenta en el orden jerárquico que presentaremos a continuación:

1. Los jefes que solo tienen una significación carismática de oficio. Son jefes y no necesariamente modelos, ya que se les da nombre de sacerdotes. Fundamentalmente ellos no serán inventores o reformadores de la religión, sino que administrarán los bienes de la fe.

⁶⁸ *Ibid*; p. 37

2. Los tipos mixtos que serán varios: 2.1.) Los pastores; aquellos que se dedican a la vida religiosa y eclesiástica del pueblo y la experimentan con profunda solidaridad, tratando siempre de dirigir y orientar a modo religioso y eclesiástico. 2.2.) Las naturalezas eclesiásticas; Esas hacen referencia a los grandes políticos de la iglesia, que fundamentalmente conducen la sociedad religiosa. Se referirá Scheler, en respecto a esta arista, a los autores del derecho canónico y a los juristas eclesiásticos. 2.3.) Los predicadores; mensajeros espirituales y misioneros. 2.4.) Los modelos pertenecientes a una profesión y que presentan rasgos religiosos, ya sea el santo rey, el santo príncipe, el santo hombre de ciencia, etc. 2.5.) Los teólogos que sistematizan científicamente el acervo de la fe religiosa. 2.6.) Los genios que tienen inspiración religiosa, como poetas (Dante), artistas, filósofos, etc⁶⁹.

Establezcamos brevemente ciertas diferencias que nos pueden aclarar más los lineamientos que respectan a estos modelos que hemos descrito. Nuestro autor señala que existe un carácter de *obra* en lo santo, así como en el genio. Sin embargo, la obra del santo (y por lo tanto su ser) son por esencia eternos, como ya hemos visto desde la óptica de los modelos en él mismo. Y es porque la obra del santo es supratemporal, comprenderemos que los valores de lo santo pueden catalogarse como eternos. En este respecto, y a comparación de la obra del genio, tiene su origen en el tiempo. Este tiempo no corresponde a un determinado año en particular, sino que se trata de un permanecer en la temporalidad, ya que la esencia de la obra del genio lleva en sí tanto una exigencia material como la garantía real de una duración infinita en el tiempo, sin embargo, no es eterna. Esto no es una contradicción, ya que Scheler se referirá a la cualidad de la obra de estar impresa en la materia. Si bien el valor de la obra del genio no radica solo en su *valor* material, se vale de la materialidad para producir su más alto valor, que puede ser su propia belleza. El genio, por ejemplo frente al héroe, será poseedor de gloria y no de honor, y en Scheler esto marca una diferencia fundamental, ya que el afán de gloria es deseo de eternización (como dirección hacia lo más alto) de la persona a través de la obra.

Es así como estas formas complejas de modelos tipos nos aportan la última variable a considerar para establecer la fuente teórica de nuestra investigación. Comprendiendo los tres ejes de análisis que nos permite la filosofía de Scheler, como lo son la fundamentación de la jerarquía de los valores, pasando por las cualidades atribuidas a la persona en la antropología filosófica scheleriana, terminando en la conjunción de los

⁶⁹ *Ibid*; p. 38

modelos tipos, podemos ya postular el trasfondo ético que nos permite pensar la ejemplaridad como un carácter distintivo del hombre.

Ahora bien, la pregunta que viene a cerrar nuestro entramado argumentativo sería la siguiente ¿Frente a qué condiciones filosóficas será relevante el pensar la ejemplaridad para la condición de persona humana? Para nuestro estudio la ejemplaridad será la clave que circula como movimiento de nuestras indagaciones. Claramente ya podemos comprender que dentro del marco teórico de la filosofía scheleriana, estamos asistiendo a una concepción de la tarea moral como una transformación radical de la persona. Se trata claramente de llegar a ser mejor, de aspirar a ser mejores, algo mucho más profundo y general que obrar mejor, y por supuesto que cumplir ciertos mandatos. La búsqueda por lo mejor posible en referencia a la persona humana es ese trasfondo innegable de la filosofía de Scheler. Más aún, conforma el hilo conductor de cualquier análisis que pretenda contestar por los alcances de la ética. Los modelos tipos, en este respecto, muestran un análisis fino desde Scheler que, para nuestra interpretación, va en dirección a contemplar las cualidades cognoscitivas que disponemos para fundamentar una ética íntegra, que se preocupe de la persona humana con todas sus variables. Y ya sirviéndonos de comprender que así como el valor tiene su contrario innegable y que la virtud se comprende con el vicio en los hombres (ya mencionamos que no existen hombres puramente virtuosos) podemos servirnos de nuestra posibilidad de contemplar la perfección y dirigirnos hacia la misma en la medida de lo mejor posible, por ende la ejemplaridad forma una cualidad necesaria para comprender a la persona humana en su integridad.

3. A modo de conjunción de los elementos anteriores: Modelo, valor y ejemplaridad.

Ya hemos comprendido la relevancia que, para Scheler, tienen tanto la fuerzas afectivas como las intelectivas en el hombre. Hemos establecido además, en las primeras partes de nuestra tesis, que el movimiento esencial (*a priori*) de la persona prefiere aquello que se nos presenta como más perfecto. Los modelos son una muestra más de la inferencia de los valores y la objetividad de los mismos. Un modo y ejemplo de la validez de esta propuesta scheleriana podríamos encontrarlo en el vínculo entre educación y ejemplaridad. Desde nuestro autor la educación del hombre y el desarrollo pedagógico en general no enseña ni se extrae solamente de la mera imitación, en el sentido de copia de

acciones en la influencia entre los hombres, sino que el modo de la ejemplaridad establece una propiedad educativa y pedagógica donde la *imitación* scheleriana es racional, o sea apela a la esencia ética, moral y ejemplificadora del modelo a imitar y así como en la escala de valores el preferir nos impulsa hacia el valor más alto, la ejemplaridad se desarrolla tendiendo hacia el mejor modelo. Además no solo se imita, sino que se busca imitar el mejor ejemplo posible.

La validación del entramado teórico de nuestra tesis posibilita desde ahora repensar la moral. Frente a la complejidad que hemos comprendido desde las variables de la propuesta filosófica scheleriana, estamos frente a una comprensión de la moral que no se limita a entender esta última sólo como la mera ejecución de acciones, o el mero cumplimiento de normas. Esto ya no nos bastará para conformar ni definir la moralidad del obrar. Así se reconfigura el motivo bueno de la acción, en base a que tal acción para nuestro autor no será ni mucho menos el respeto al deber. Estamos frente a una filosofía que establece la ejemplaridad como camino que da forma a la bondad de la voluntad. Debemos tener presente en todo momento, además, que pronunciar la moralidad del obrar no reduce la ejemplaridad de una acción moral, sino que la dirige. Profundicemos sobre esto en la relación prototipo/ejemplar presentada por nuestro autor:

“El prototipo, intuido en su ejemplar objeto de nuestro amor, atrae e invita, y nosotros le «*seguimos*»; más no hay que tomar esta palabra en el sentido de un querer y obrar —que tienden únicamente a la obediencia de un mandato auténtico o un pseudomandato pedagógico, o a un copiar, o pudieran consistir en esto y fuesen, por tanto, parcialmente heterónomos—, sino que hemos de tomarla en el sentido de una *libre* entrega a su contenido de valor de la persona accesible a la intuición autónoma. Nos tornamos *como* el ejemplar prototípico es en cuanto persona, más no lo que él es. Una consecuencia de esa creciente transformación interior en el prototipo es la nueva configuración, o también —según los casos— la transformación, de la disposición de ánimo, la mudanza de la actitud y la transformación del sentido. Es decir, aprendemos a querer y obrar *al modo como* el ser prototípico *quiere* y obra, más no precisamente lo que él quiere ni lo que hace (cosa que ocurre con el contagio, la imitación, y también, de modo diferente, en la obediencia). La «disposición de ánimo» no sólo abarca el querer, sino también todo conocer ético de valores, el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir. En especial, 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 el seguir a un prototipo. Ese *cambio* y mudanza en la disposición de ánimo (que es cosa bien distinta de su variación) se realiza primariamente merced a un cambio de la dirección del amor en el convivir el amor del ejemplar prototípico⁷⁰.

Con esta cita, con la que volvemos a una suerte de génesis argumentativo⁷¹, se hace presente nuevamente el amor como cualidad a considerar. Se comprende al amor como un movimiento que se dirige hacia un objeto individual que es portador de valores. Esto ya se había vislumbrado con las previas referencias al amor, lo que se complejiza cuando concebimos el amor cristiano. Pero aquí la cualidad del amor forma su centro radical, ya que este amor, propuesto desde las bases filosóficas schelerianas, mueve hacia una dirección que persigue su objeto desde el valor más bajo al más alto. Por ende el amor intuye el camino desde los valores menores a los valores más altos, estamos haciéndonos partícipes de la argumentación scheleriana de la relevancia del alcance intelectual de la percepción afectiva. Por lo que este amor atrae e invita, como dirá nuestro autor, y nosotros seguimos. Pero es en este respecto, donde la riqueza del pensamiento scheleriano vuelve a surgir, ya que no remite el seguir al sólo querer y obrar como obediencia ciega, sino que más bien está apelando a una cualidad libre del seguir, a la que considerará como *seguimiento*. El autor señalará que todos los actos de la voluntad y la tendencia suponen el contenido prototipo y están fundados por el amor hacia su objeto⁷², por lo que el *seguimiento* en nuestro filósofo tendrá un carácter libre en tanto que seguimos porque queremos y tendemos hacia la persona que amamos y este movimiento es en esa dirección y no es posible a la inversa.

Por ende estos actos no tienen que ver con una mera copia o imitación, ya que la cualidad del prototipo que una persona tiene no nace de la imitación, sino que la

⁷⁰ Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 741

⁷¹ Desde dos ámbitos anecdóticos, pero relevantes a la coherencia de nuestra investigación: La vuelta teórica al texto *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*, y el reencuentro con la fuerza afectiva del amor como *conjugación*.

⁷² En este respecto, hace mención a la contrafigura del prototipo, por ejemplo, en el caso del amor hacia el objeto, la contrafigura sería el odio hacia el objeto. Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores. p. 738. La imagen de la contrafigura es también abarcada en *El santo el genio y el héroe*, véase Scheler, M. (1971) *El Santo, El Genio y El Héroe*. Buenos Aires, Editorial Nova; p. 18

conciencia del prototipo es *pre-lógica*, no proviene de la deducción ni es anterior a la aprehensión de esferas electivas, sino que más bien, es ella la que determina los juicios y dirección de la acción⁷³. Es en base a esto que podemos mostrar una definición aproximada de los prototipos, que ya se ha ido infiriendo a través de nuestro escrito, a saber, se comprenden como una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona⁷⁴. Esta breve definición debe unirse inmediatamente con lo que ya hemos detallado en torno a la cualidad del seguimiento, ya que esta exigencia del deber-ser que propone el prototipo no refiere a un *estoy obligado a seguir* tal o cual dirección. Comprendemos que, como no existe el carácter de obligación, a lo que se responde es a una tracción poderosa que me estimula a seguirlo. Es el término obligación el que nos permite reparar en la diferencia esencial en la cualidad especial de esta dirección. Scheler comprenderá una tracción *suave como un encanto*, que impulsa, más no obliga, o sea una suerte de *transformación*.

Ahora bien, una pequeña referencia al prototipo; Scheler, en su facultad y lucidez entiende que cabe la posibilidad que algunas conciencias de los prototipos pueden caer en el engaño. Nuestro autor admite que esa conciencia de lo *ser-bueno* y de lo *ser-justo* se puede confundir, del mismo modo que la aprehensión del contenido de valor que los fundamenta. Esto es lo que hace posible todos los prototipos malos. Pero respecto a este caso, el filósofo es categórico al señalar que estamos en presencia de engaño y de una ceguera de lo justo y de lo recto. Sin embargo, es incluso en este respecto, aunque haya una base engañosa en el seguimiento de prototipos equivocados, que nuestro autor comprende que estamos en presencia de una dirección y no frente a una ciega presión hacia la mera imitación, lo que fundamenta que siempre exista no mera obligación sino que una tendencia hacia el conocimiento, aunque esta pueda existir en confusión⁷⁵. Es por toda esta línea argumentativa, que los prototipos atraen hacia sí a la persona que los tiene como ejemplos.

Así es como se hace relevante la conjugación que hace nuestro filósofo, entre la disposición de ánimo y el amor, la dirección del amor y el amor ejemplar prototípico. Describe al final de la cita que aparece en los primeros párrafos de esta sección que la

⁷³ El caso contrario es claro, Scheler dirá: “En el rebaño y en la masa hay animales guías, más no prototipos.” Cfr., Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 738.

⁷⁴ *Ibid*; p. 739

⁷⁵ *Nota al pie*, (151) de Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. Madrid, Caparrós Editores; p. 739

disposición de ánimo es un proceso moral que no podrá ser determinado por una orden, por consejo, asesoramiento ni por mera instrucción pedagógica, sino que opera dentro de este seguimiento como *tracción* que mueve a seguir al prototipo. Estos cambios en la disposición de ánimo como fuente del querer del alma en intención o propósito mueve hacia el amor ejemplar del prototipo.

Ahora bien, podríamos preguntarnos, si es que puede existir la posibilidad de que el prototipo pueda ser malo, o que se pueda concebir un prototipo dentro de la esfera del engaño ¿no resulta la ejemplaridad scheleriana un riesgo para la ética? ¿No podría, esta última, corromperse al mantener el seguimiento de un mal prototipo? ¿O simplemente considerarse como una cualidad subjetiva? Responderemos a esto de manera negativa en base a la serie de argumentos que ya han manifestado la objetividad de la ejemplaridad y la base valórica de la misma. Estas no dan pie a la interpretación subjetiva.

La disposición de ánimo se debe diferenciar de la intención ya que la primera es una dirección vivida de valor que, al haber establecido la jerarquía de los valores, perseguirá el valor más alto, en caso contrario estamos en presencia de la corrupción de las acciones, por ende el filósofo establecerá las diferencias con la intención, ya que esta es sólo el querer hacer algo. La disposición afectiva opera en niveles más profundos de la condición espiritual, ya que no se remite a la variabilidad de un objeto material o intencional, sino que opera el conocimiento especial del preferir. Es a la disposición de ánimo, que se construye como argumento de la fundamentación objetiva de los prototipos, modelos y ejemplaridad, donde llega a conocimiento la conciencia apriórica del valor. Abarca tanto el querer como el conocer ético de los valores, el preferir, etc. categorías que fundamentan la objetividad del pensamiento scheleriano.

Así el ideal valioso personal se vuelve la respuesta frente a los engaños y las visiones torcidas del mundo, las comprensiones reduccionistas del hombre y nos permiten reencontrarnos con los valores que serán la posibilidad, como camino, hacia lo recto, lo justo y lo sagrado, tanto dentro de la contemplación como dentro de nuestras posibles acciones. Esta teoría cultural de la ejemplaridad no se limita a una ejemplaridad de tipo persuasiva ni autoritaria, sino que, más bien, Scheler nos abre a la posibilidad de transformarnos en aras de mejorar y de lo mejor, que involucra todas las dimensiones de la persona, que promueva una reforma en los estilos de vida (públicos y privados) y que puede permitirnos llegar a costumbres cívicas y articulaciones de la vida privada y social que se impulsen hacia los mejores valores de lo humano. Esto sólo será posible desde una visión universal de las problemáticas que competen a lo humano. Por ello que nuestro

esfuerzo de fundamentar la ejemplaridad integrando aspectos éticos, antropológicos e inclusive sociológicos, que permiten ver a la persona humana como aquel ser único, distinto, que puede contemplar lo sagrado y que está llamado hacia lo más alto. Sólo la persona humana, en su altitud espiritual, es capaz de seguir el mejor de los ejemplos posibles.

Conclusión:

La constitución de la jerarquía de los valores y la vuelta temática hacia el texto *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*, dan cuenta de que las perspectivas impulsadas por nuestra hipótesis investigativa, tienen un asidero concreto desde la filosofía de M. Scheler. Más aún, tienen un asidero en la contingencia contemporánea. Nuestra investigación comenzaba con una hipótesis en forma de pregunta que resulta clave, a saber, si es posible la transformación concreta del ser humano y de qué manera se hace pertinente el análisis de la ejemplaridad scheleriana. Para responder a esto debemos comprender uno de los aspectos novedosos presentados en la filosofía de nuestro autor, donde la transformación no implica sólo cambio inerte o sea seguir de manera ciega cualquier jefe o ser humano que nos rodee, sino que implica una transformación hacia el mejor modelo posible. Para nuestro estudio, el camino abierto

por Scheler a través de los modelos y la ejemplaridad conforman los principios que hacen de esta una manifestación que debe darse al modo de principios éticos. Scheler nos abre a la posibilidad de seguir el mejor de los modelos posibles porque establece de manera objetiva los más altos valores que la persona humana ha de preferir, y que por lo tanto, también forman la esencia de lo que debemos admirar y del ejemplo que ha de asombrar a nuestra razón. Esta razón *con el corazón* scheleriano nos presenta la particularidad de pensar la jerarquía de los valores en su fundamento a priori, lo que al complementarse con la antropología scheleriana, y los modelos y jefes que hemos desarrollado en nuestra investigación forman un análisis del ser humano dentro de sus cualidades más intrínsecas, o sea, dentro de las aspiraciones de su razón. Es esta razón la que admira al mejor ejemplo, ya no es una simple inclinación voluntaria, sino que la razón misma. A través de la filosofía scheleriana la transformación del ser humano no queda a cargo de un voluntarismo, sino que es una aspiración del espíritu en dirección hacia la acción ejemplar y a seguir el modelo ejemplo. Tal modelo ejemplo será el mejor posible, no por simple convenciones materiales o subjetivas, sino porque ha de representar los más altos valores de la jerarquía propuesta por el autor, lo que conforma modelos ejemplares objetivos y trascendentes. Por eso la persona humana scheleriana no sólo copia el modelo o sigue el ejemplo de manera neutra, sino que se impulsa hacia el mejor ejemplo posible. Esto conforma la particularidad del tratamiento scheleriano de lo ejemplar, ya que comprende que el ser humano aspira y dirige su mirada más allá de sus propias carencias, o sea hacia lo más perfecto. Por ende, desde nuestro filósofo, y reflexionado desde nuestra investigación, respondemos de manera positiva a nuestra hipótesis, ya que la transformación del ser humano se vuelve absolutamente posible. Es posible para el hombre seguir el mejor ejemplo posible. Y es la filosofía de Scheler la que establece la objetividad de la preferencia por el modelo más perfecto.

Ahora bien, también podemos desde lo anterior establecer parámetros críticos que influyen de manera actual en nuestra era contemporánea: Educar en orden al mejor ejemplo posible es hoy una necesidad para el ser humano y para su constitución ética. Educar en una ética de principios y valores que se manifiestan en un modelo es la necesidad de la contemporaneidad. En este plano donde la ejemplaridad scheleriana adquiere su matiz relevante para nuestro estudio: la experiencia y la imitación no se reconocen como conceptos neutros, sino que desde nuestro autor adquieren la relevancia de poder dirigirse hacia lo mejor posible. El aprendizaje y la educación deben poder dirigir al hombre hacia los valores más altos a través del mejor de los modelos y el mejor

de los ejemplos. Sin embargo, el diagnóstico del momento actual es clave: la variabilidad de principios mutables que se ajustan a los tiempos permite que se justifique y se corrompan las bases éticas más fundamentales, lo que conlleva a que se descuide la dignidad humana. Hoy el ser humano atraviesa una serie de crisis éticas que están sacudiendo las bases intrínsecas de lo que consideramos propio de lo humano. Estas son crisis de todo tipo, ya sea existenciales, políticas, éticas, morales, etc., que van de la mano con un problema que ya podemos describir a la base del estudio presentado, a saber, la confusión respecto a los valores perteneciente a una asociación errónea de lo valioso en cuestiones que son, fundamentalmente, variables, perecibles y sujetas permanentemente a cambio. Por ejemplo, presentar como eje fundamental de lo valioso lo únicamente material conlleva a dirigir la mirada a valores inferiores, a un producto de tipo variable. Y el síntoma que expresamos, nos parece a nosotros, bastante claro: estamos presenciando, en nuestra contemporaneidad, la cultura de lo mutable, de lo inestable, lo que produce que nuestros propios valores e inclusive la persona se asocien del mismo modo a lo mutable y variable. Esto se produce a consecuencia de lo que podemos considerar como una marginación de la filosofía, o sea, la carencia de la reflexión en el diario vivir, como en la educación, la convivencia e incluso lo que es pertinente de lo político. Más aún, nuestra propuesta será aún más categórica: la filosofía scheleriana establece de modo certero una ordenación objetiva de los valores que no permite la subjetivación de los mismos, lo que garantiza, a su vez, la inmutabilidad de los valores, cualidad que para nuestra investigación es clave para establecer los límites, incluso, entre el bien y el mal. Cuando los valores se desconocen, se desconoce también lo mejor posible.

Ya manifestábamos en el desarrollo de nuestra tesis las consecuencias de poner en correspondencia el valor con el bien más ínfimo o material y tener el erróneo juicio de considerar esta ecuación como el valor ideal o principal. Con Scheler hemos logrado establecer que existe una relevancia de tipo reflexiva y argumentativa que podemos contemplar en los valores que hemos considerado, desde la línea de la jerarquía, como los más bajos de la escala, la cual se rige desde lo que es variable a lo más absoluto, desde lo más imperfecto a lo perfecto y desde lo parcial hacia lo absoluto. Sin embargo el engaño y la confusión hacen que hoy en día establezcamos una equivalencia entre lo parcial o material y lo que pretendemos considerar como el valor más alto.

Esta es, en consecuencia, una de las variables más básicas, pero a la vez, más complejas que se nos permite reflexionar a través de nuestro filósofo. La jerarquía de los

valores propone un orden que establece objetivamente lo más valioso posible para el ser humano. Además esta jerarquía no es una simple argumentación azarosa, sino que proviene de la objetividad permitida por una argumentación fenomenológica, que tendrá fundamental influencia, tanto en nuestro filósofo como en nuestra investigación. La cuestión es simple, si referimos lo valioso a lo que compete a lo variable, nuestros valores serán variables y contingentes, lo que podría *justificar* cualquier tipo de consideración valiosa sea buena o mala, por ejemplo, un anteponer lo material por sobre la persona podría quedar justificado si lo necesario en el momento que se considera lo valioso fuera lo estrictamente material. Pero aquí estamos frente a una reflexión que pretende a cada momento fundamentar la objetividad de un verdadero orden impulsado hacia lo más perfecto y absoluto, o sea, hacia lo divino.

La jerarquía de los valores, en este aspecto, juega un papel fundamental al reconsiderar al ser humano, ya que el análisis de nuestro autor es poner énfasis en aquellas cualidades que hacen del ser humano un ser único, irrepetible y espiritual, o sea un *microcosmos*. Una de las facultades propias que ha complementado la relevancia de nuestro estudio se constituye en la comprensión del hombre como microcosmos, como aquel ser donde las esferas de vida decantan, pero que además conserva en sí mismo un carácter único y espiritual que lo constituyen en su fundamento de persona. Podemos afirmar que M. Scheler, al comprender lo divino, se abre a exponer, tal vez en clave filosófica, la conocida máxima *a su imagen y semejanza* en toda su magnitud, complejidad y riqueza, permitiéndonos abrírnos a los aspectos más elevados de lo humano. Es aquí donde se funda, para nosotros, la relevancia de haber abordado con detalle la formulación y construcción de la jerarquía de los valores, ya que podemos afirmar a modo de conclusión, que no podemos permitirnos el relativizar ni olvidar esta jerarquía, ya que percibimos en el olvido de este orden objetivo un peligro que parte de estar posibilitando, cada vez más, la relatividad de lo valórico, lo que facilita y, a su vez, permite argumentar comprensiones erróneas en base a conocimientos que otorgan asidero a la variabilidad de las políticas de estado, estatutos éticos y morales y cualquier esfera que abarque lo humano, de modo que se olvida el carácter espiritual e invariable de la persona humana. A esto es lo que nos hemos referido con el término *crisis*.

Además el carácter de persona que nos permite pensar M. Scheler nos muestra a cada momento que el ser humano es un ser libre, completo, espiritual y complejo, que reúne en sí mismo la posibilidad de impulsarse hacia lo mejor. Que podamos comprender una crisis no simboliza que estemos permanentemente en ella y que de ella no haya

solución. Es por esto que las máximas schelerianas toman el rumbo argumentativo que hemos señalado, ya que frente a la variabilidad con la que se pretende fundamentar la contingencia y que presenta problemas claros que vician la constitución valórica inherente a cada uno de nosotros, es posible a nosotros el contemplar una jerarquía de los valores que llevan al ser humano al mejor de sus resultados. La libertad del hombre agrega, en este respecto, una nueva arista. Pone de frente la posibilidad y la esperanza de un mejor vivir como cualidad posible de lo humano.

Es, en orden a estas cuestiones, desde donde nacen las razones fundamentales y la necesidad de nuestra investigación. El que podamos traer de manera tan precisa el pensamiento scheleriano a nuestra actualidad social indica, primero, la importancia y relevancia del autor, segundo, la vigencia de la reflexión del mismo y tercero, las posibilidades únicas abiertas en base a su modo de filosofar. Teniendo en cuenta siempre que no basta con las visiones reduccionistas del hombre, Scheler se abre a la tarea de comprender de modo axiológico, antropológico, filosófico y sociológico, las ramas pertenecientes al hombre de su época, construyendo, a su paso, un saber que ha pasado a ser transversal a la historia. Inclusive, rompe la barrera de la época señalando problemas y postulados que hoy en día nos abren a la posibilidad de la investigación y el análisis. Es en base a estas cuestiones desde donde, para nosotros, se formula una segunda línea principal de la propuesta de nuestro autor y que dice relación al último capítulo de nuestra tesis; los modelos y jefes. Es clave como, desde un aspecto filosófico/sociológico, Scheler se permite considerar la transformación de lo humano, pero no simplemente desde una perspectiva subjetivista o voluntarista del mismo, sino que desde la base de comprender y analizar los modelos y jefes, desde los más básicos a los más altos, para comprender el cómo encauzar la dirección del hombre.

Por ende no nos parece exagerado afirmar, desde las conclusiones propias de nuestra investigación, que lo que hace distinto al hombre frente a todas las demás especies y modos de vida que lo acompañan será esta ejemplaridad que hemos destacado como cualidad hermana de la libertad y que le permite a la persona aspirar hacia su mejor versión posible. Hoy en día podemos considerar que el carácter del hombre parece cada momento corromperse voluntariamente, por lo que un pensamiento como el de nuestro filósofo retoma su valía, ya que nos permite volver a encauzar nuestras acciones.

Así la transformación como posibilidad se vuelve una cualidad propia y distintiva de lo humano. El animal, determinado fisiológicamente, no puede transformar su comportamiento libremente, está siempre preso y encerrado en su medio, aunque algunas

corrientes animalistas traten de equiparar lo animal con lo humano. La seriedad del pensamiento scheleriano nos permite comprender de una vez por todas que la vida animal está sujeta a comprensiones más vitales y básicas de la misma. Inclusive al hablar de animales capaces de modificar su conducta, con una inteligencia relativamente más alta que otras especies pertenecientes a su esfera de vida, nuestro autor concluye y establece que estas especies inferiores comprenden la modificación de conducta en tanto objetos primarios y susceptibles al cambio. En este respecto la comparación establecida por el filósofo, por ejemplo, entre el chimpancé y el hombre forman un argumento radical impulsado a comprender de manera criteriosa y precisa, lo propio de la constitución del hombre.

Además la constitución del plano espiritual pensado por Scheler proponen el engranaje central de la perspectiva filosófica innovadora que postula el filósofo. Este plano espiritual marcará la diferencia más relevante para la diferenciación de la vida del hombre con otras esferas vitales, y además construye la cualidad fundante de lo humano para Scheler. Hemos desarrollado de manera temática la incidencia de este plano espiritual en todas las variables que consideramos como fuente de argumentación de nuestra tesis, ya sea su influencia en la jerarquía de los valores, como en la consideración de persona, como en los modelos ideales y lo ejemplar de la transformación.

Será posible sólo desde este plano poder pensar la probabilidad de algo como la transformación del ser humano. Los valores y lo *a priori* en el conocimiento especial del *preferir* demuestran una y otra vez que la ejemplaridad como regla cardinal para la transformación es posible. El ser humano no puede considerarse sólo desde sus aspectos morfológicos, biológicos, físicos, etc., sino que, como unidad plena, le es a él dada la posibilidad de manifestar su mejor versión posible. Al hombre no le es viable aceptar sin mayor reflexión cualquier imposición, ya sea instintiva, como vital, o en cuanto obligación. Es por esto que no se limita a los planos más superficiales que competen a su existencia, sino que se encuadra en su complejidad, descrita por Scheler, con la profundidad de la persona. Esto se encauza no simplemente en la voluntad ni en la imposición, sino que en el carácter de la tracción que nuestro autor propone como eje del conocimiento propio del seguimiento, y que forma las bases de una transformación que acontezca objetivamente hacia el grado más alto de lo valórico, el grado más profundo de la espiritualidad e impulsarse hacia el más alto modelo tipo que le sea factible.

De este modo nuestra investigación nos permite una visión esperanzadora en lo que respecta al ser humano. Frente a las múltiples corrientes pesimistas que consideran el

ocaso de lo humano, resaltando los aspectos negativos que derivan de las comprensiones más básicas de lo antropológico como los son el impulso al mal, al engaño, a la deshonestidad, a lo instintivo, etc., Scheler propone una mirada y un fundamento objetivo que nos permite a todos intuir lo verdaderamente valioso, sin reducir la ejemplaridad a un seguir ciego, a una copia de lo apetecido, ni a un aprendizaje al pie de la letra o pedagógico del mismo, sino que más bien a una disposición sincera a la transformación.

Bibliografía:

A.) Bibliografía Primaria:

- Obras de M. Scheler.

1. Scheler, M. (1971) *El Santo, El Genio y El Héroe*. Buenos Aires, Editorial

Nova.

2. Scheler, M. (1972) *El puesto del hombre en el cosmos*. [Trad. José Gaos, Prólogo Francisco Romero]. Buenos Aires, Editorial Losada.
3. Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético*. [Trad. Juan Miguel Palacios]. Madrid, Caparrós Editores.
4. Scheler, M. (2003) *Los ídolos del autoconocimiento*. [Trad. Ingrid Vendrell Ferran]. Salamanca, Ediciones Sígueme.
5. Scheler, M. (2005) *Esencia y Formas de la simpatía*. [Trad. José Gaos]. Salamanca, Editorial Sígueme.
6. Scheler, M. (2013) *Metafísica y Axiología, en particular, Ética*. [Trad. Juan Miguel Palacios]. Madrid, Ediciones Encuentro.

B.) Bibliografía Secundaria:

1. Chaparro, V. M. (2012) Max Scheler y el valor como materia de la ética. *Palabra y Razón*, ISSN 0719-2223 n°1 Julio de 2012 Universidad Católica del Maule; pp. 87-106
2. Gomá Lanzón, J. (2014) *Imitación y experiencia. (Tetralogía de la Ejemplaridad)*. Madrid, Editorial Taurus.
3. Kant, I. (2008) *La Metafísica de las Costumbres*. [Trad. Adela Cortina Orts, Jesús Conill Sancho]. Madrid, Tecnos.
4. Kant, I. (2011) *Crítica de la Razón práctica*. [Trad. Dulce M. Granja Castro]. México, Fondo de Cultura Económica.
5. Pascal, B. (2012) *Pascal*, (Colección de textos. [Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieui· Pascal, Conversación con Monsieur de Saci]). Madrid, Editorial Gredos.

6. Pintor-Ramos, A. (1971) La filosofía de los valores de M. Scheler. *Estudios*, 27; pp.163-205
7. Pintor-Ramos, A. (2000) *Max Scheler (1874-1928)*. Madrid, Ediciones Del Orto.
8. Pintor-Ramos, A (2005) El canon kantiano de la Razón y la Creencia. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 2, Herança de Kant: I - Razão, Sociedadee Crença (Apr.-Jun., 2005), pp. 483-500. URL: <http://www.jstor.org/stable/40314295>
9. Poviña, A. (1941) La obra Sociológica de Max Scheler. *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Vol. 3, No. 2 (2nd Qtr., 1941), pp. 133-142
10. Román O. Ángel. (2012) Valor y educación del amor según Max Scheler y San Agustín de Hipona. *Studia Gilsoniana*, Vol.1 pp. 75-89
11. Sánchez-Migallón, S. (2007) El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler. *SCRIPTA THEOLOGICA*, 39 (2007/2), pp. 405-423
12. Sánchez-Migallón, S. (2008) Vitalidad y Espiritualidad humanas según Max Scheler. *Anuario filosófico*, XLI/2, pp. 341-361.
13. Sánchez-Migallón, S. (2010). La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano. *Tópicos (México)*, (39), pp. 45-75. Recuperado en 04 de julio de 2017, URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492010000200002&lng=es&tlng=es
14. Vélez Sáenz, J. (1990) Max Scheler. *Ideas y Valores*, Universidad de Colombia, abril. pp. 9-31.