



AURELIO GARCIA

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

LA FILOSOFIA DE LAS ESENCIAS DE MAX SCHELER

MAX SCHIELER, nacido en Munich, en 1874, y fallecido en Francfort del Meno, en 1928, constituye una personalidad filosófica interesante y sugestiva ampliamente dentro de la concepción fenomenológica de la época contemporánea, tanto en el aspecto doctrinario, como en el metodológico y en el grado de influencia dentro y fuera de la filosofía, incluyendo el derecho y la política.

La fenomenología, procedente de EDMUNDO HUSSERL, el heredero y mantenedor de la hegemonía filosófica, retenida hasta su advenimiento por las corrientes neokantianas, especialmente la de Marburgo, con HERMANN COHEN, a la cabeza, que atiende a la "reducción de esencias" o "eidetismo", se ha ramificado en varias direcciones, siendo una de ellas la que representa MAX SCHIELER, y otra, también de gran importancia, la que encarna MARTIN HEIDEGGER, al través de su fundamental obra, aunque inconclusa, intitulada "Ser y Tiempo" (**Sein und Zeit**), dirección fenomenológica esta última que ha tomado el nombre de "ontología fundamental" o "filosofía existencial", la misma que, dicho sea de paso, ha suscitado un extenso y vivo movimiento de ideas, de tendencias y de criterios contrapuestos, pero que ha llegado a tener una grande y aguda resonancia en el mundo filosófico actual, como también una sutil y poderosa influencia en los diversos sectores de las ciencias y actividades humanas.

SCHIELER, cuyo temperamento, caracterizado por una especial inquietud y un desbordante afán de superación, hasta el punto de que su pensamiento no hubo de detenerse en una o dos posiciones doctrinarias tan sólo, sino que pasó y recorrió toda una rica gama de situaciones filosóficas, buscando la que mejor cuadrara a su índole intelectual, abrazó la dirección fenomenológica de carácter "irracional", esto es, de tipo "emocional" o "emocionalismo irracional", en contraposición evidente al "racionalismo" husserliano, o sea, a la "visión de esencia" de índole "logicista", tanto que entre SCHIELER y HUSSERL existe una diferencia fundamental en cuanto a concepción y aplicación del mentado fenomenologismo. La posición scheleriana, con respecto a lo fenomenológico, radica expresamente en un "intui-

cionismo emocional" o "emocionalismo eidético", es decir, en una "visión de esencias afectiva" de lo más pura y luminosa. En esta virtud, HUSSERL y SCHELER constituyen tipos de pensadores disímiles, ya que aquél era una mentalidad lógica y matemática, ubicada en los altos planos de la abstracción racionalista, al paso que éste era una mentalidad apegada al hombre y a cuanto concierne a sus "valores espirituales y vitales". Era una mentalidad de "tipo vivencial y emotivista".

Este pensador, en su formación filosófica personal, arranca, de acuerdo con lo que él mismo dice, de RUDOLF EUKEN, autor y sustentador de una doctrina filosófica, que se concreta y estiliza en un "activismo espiritualista" o "vitalismo espiritual", que, en cierto modo, confina con el "pragmatismo" de WILLIAM JAMES y llega claramente a los dominios de BERGSON en aquello del "vitalismo" y del "intuicionismo". Sin embargo, sus antecedentes doctrinales de corte metafísico, precisos y amplios, los encuentra en el montañar espiritual de SAN AGUSTIN y en la brillante tradición agustiniana. Luego en PASCAL y en MALEBRANCHE, que forman así un estupendo encadenamiento de ideas, bajo la sugestión sutil y admirable del "corazón" en un sentido de lógica ("lógica del corazón") o de ordenación ("orden del corazón") y de "evidencia", es decir, de razonamiento cordial. En lo contemporáneo influyen en la confirmación espiritual de SCHELER los vital-espiritualistas, como NIETZSCHE y DILTHEY, recibiendo de éstos lo fundamental de sus doctrinas relativas a la esencia de la ética y a la transmutación de los valores, en concordancia plena con los problemas de la vida y de la cultura.

Es la doctrina del "amor", de egregio y refulgente entronque agustiniano, la que seduce, engrandece y abriollanta el pensamiento scheleriano. Y es la "lógica del corazón" la que guía de una manera rigurosa y acentada el espíritu del "visionario de esencias", como dice ORTEGA y GASSET. Es así que tanto en SAN AGUSTIN como en PASCAL ocupa la atención la idea de que existe un "orden del corazón", cuya manifestación esencial es el "amor", el cual se convierte en eje y sostén de toda otra manifestación intelectual. De ahí que, como asevera el mismo SAN AGUSTIN, "todo conocimiento por la inteligencia presupone el amor y se funda en el amor". Esta misma doctrina repercute profunda y substancialmente en el ánimo elástico, abierto y selecto de SCHELER, a tal punto que su principio de "intencionalidad emocional" lo sitúa por encima de la tesis husserliana de la "intencionalidad intelectual", en un empeño decisivo y señero de fundar el conocimiento filosófico sobre el amor.

En el oritlenio de SCHELER ocurre que SAN AGUSTIN es autor de una nueva concepción del amor y, en general, de la vida emocional,

cosa que no tenían los griegos, incluso el divino PLATÓN y más tarde PLOTINO. Dice PLATÓN: "el amor es una transición de un conocimiento más débil a un conocimiento más amplio conocido por la visión de la idea preexistente". Es en tal caso el amor una tendencia o un movimiento del mundo real hacia lo ideal. Es hijo de la "pobreza y de la riqueza", lo cual supone el conocimiento previo de la riqueza. Se comprende fácilmente que aquí el amor es interpretado de un modo intelectualista. Lo mismo que sucede posteriormente con SPINOZA, quien habla del "amor intelectualis", siguiendo, por cierto, la estela trazada por SANTO TOMÁS en el orden del conocimiento.

En cambio, la concepción agustiniana del amor se manifiesta en los siguientes términos: "el amor es supra y transintelectual". No es, por tanto, un simple movimiento de lo más bajo a lo más alto, sino que "un torbellino del amor parte de lo más alto para descender a lo más bajo y elevarlo así". De ahí que en este caso el conocimiento no es anterior al amor, que en cierto modo es creador, ni a sus cualidades, que son diferentes de las de la inteligencia, sino posterior. Y lo que asoma como cualidades en la vida emocional en general son "valores" y no "existencias", es decir, no son simples manifestaciones del "ser" o de su perfección, sino cosas que, según la expresión de LOTZE, "vallen" pura y simplemente. SCHELER desenvuelve con claridad y amplitud este pensamiento en su monumental obra: "El formalismo en la ética y la ética material de los valores".

En la estructuración, pues, de la personalidad filosófica schele- riana se encuentra un grande e incontrastable afán de conciliar y vincular las posiciones antagónicas, representadas, de un lado, por SAN AGUSTÍN, y de otro, por F. NIETZSCHE. Aquél encarna el cristianismo en su mayor pureza y vigor. Y éste, el anticristianismo en su forma más realista, resuelta y plena. Este esfuerzo nada común de unir las dos mentalidades le ha valido a SCHELER el cognomento de "NIETZSCHE católico". Pues su catolicismo profesado al través del amor, en forma de teoría, le ha llevado a encontrar similitudes y puntos de contacto entre el autor de las "Confesiones" y el autor del "Anticristo", cuyo pensamiento encontraba nieblas y alaridades alternantes, al querer explicar la esencia del cristianismo y al reducirlo a una valoración negativa en el sentido de constituir una "moral de débiles y de esclavos". En efecto, NIETZSCHE ha dicho que la "moral cristiana es una moral deprimente y avasalladora de la personalidad humana".

La línea que va de MALEBRANCHE a BERGSON y de PASCAL a HUSSERL, también es explicada por SCHELER de un modo preciso y sugestivo, haciendo resaltar en todo caso la nota del "amor intelectualis". Y como SCHELER, en último término, habla de que "todo

conocimiento es de Dios y para Dios", se comprende obviamente que en su pensamiento resuena y reaparece indudablemente la famosa expresión de MALEBRANCHE en el sentido de que "nosotros todo lo vemos en Dios". Y con referencia al antiintelectualismo bergsoniano, SCHELER cree que tiende hacia una finalidad de amor y de simpatía por y con la vida más que hacia una finalidad activista o voluntarista. Y es que SCHELER se demuestra antivoluntarista a favor de un emocionalismo fulgural y creador.

Dice SCHELER que "la verdadera grandeza de BERGSON consiste en la fuerza con que ha sabido dirigirla toda la posición del hombre moderno hacia el mundo por un nuevo camino, muy distinto del característico del pensamiento filosófico de los últimos tres siglos. Es el esfuerzo por superar la hostilidad "criticista" contra el mundo, en un impulso de amistad y de simpatía por éste. La nueva posición, inaugurada por BERGSON, puede caracterizarse como el movimiento de una profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente como una animosa acción de darse y dejar ir su "yo" en la "intuición" y en la tendencia de amor hacia el mundo. El fundamento de esta posición no es una voluntad de animar al mundo, sino un ineludible impulso de "gozo" de su existencia, de saludo a la expansión de la "plenitud vital".

La filosofía, según BERGSON, —añade SCHELER— considera al mundo como el término de la unión probable, del matrimonio posible, por amor e intuición, como la filosofía misma, aunque el escollo del sistema bergsoniano estriba en la falta de idea del "acto intencional" y de la "visión de esencias", así como en la ausencia de distinción entre las diversas especies de intuiciones.

SCHELER estima que la fenomenología, es decir, la "intuición de esencias en el flujo de lo vivido" es capaz de llevar hasta el último las magníficas sugerencias que han suministrado al pensamiento moderno tanto NIETZSCHE como DILTHEY y BERGSON. Todos tres vitalistas, por modo esencial, como partidarios también del valor y funcionamiento del espíritu en un grado preponderante, de modo que lo mecánico y utilitario se considera como falta de consistencia filosófica y carente de elevada valoración moral. SCHELER recoge, pues, tales sugerencias y las sintetiza dentro de su pensamiento en una especie de metafísica vital-espiritualista, originando, por tanto, una doctrina filosófica de índole emocional.

Allí está, por ejemplo, su doctrina ética, expresada maravillosamente en un "formalismo material", a diferencia del "formalismo ideal kantiano". Tal formalismo material es un resuelto abocamiento hacia una metafísica de lo moral y de lo sociológico. Y dentro de ello se encuentra la metafísica de la libertad. El contenido de esta moral

está lleno de "valores". Y, por tanto, el "a priori" de lo emotivo se halla integrado por "valores". Estos son los objetos intencionales del sentimiento, que no pueden ser vistos ni comprendidos por la inteligencia, sino tan sólo por el corazón o el sentimiento. De ahí que las palpitaciones cordiales se puede decir muy bien que tienen el significado de conceptos y teorías, más efectivas y precisas que los conceptos que surgen en la mente.

En el comportamiento humano, SCHELER distingue cuatro modalidades fundamentales: "tendencias", "fines", "objetivos" y "valores". Se llama "fin" un contenido que se presenta para ser realizado. Pero no en todo "tender" se da un "fin", aunque tiene siempre un "objetivo", radicando en el curso mismo del "tender" y no encontrándose condicionado por ningún acto del representar. Y en todo objeto existe un valor, siendo el contenido inmediato del objetivo.

No cabe confundir, según SCHELER, el "valor" con el "deber" y hay que distinguir, al mismo tiempo, entre el deber ser ideal y el deber ser normativo o imperativo. En este deber ser sucede que un contenido de deber ser ideal es referido, como exigencia, a un esfuerzo. El valor funda el deber ser ideal, y éste, a su vez, constituye la base del deber ser normativo. De ahí que constituye una equivocación grande tratar de construir la ética sobre este último deber ser. De otro lado, conviene tener en cuenta que los valores no son relativos sino absolutos. Y su contenido no es una relación, sino que pertenece a la categoría de la cualidad, siendo, por ello, inmutables los valores. Nuestro conocimiento es relativo no los valores, afirma SCHELER. Por eso se lanza contra las diferentes formas de relativismo y, particularmente, contra la "ética relativista". Así SCHELER examina sucesivamente el subjetivismo que retrotrae los valores al hombre, el subjetivismo que los reduce a la vida. Y luego examina la relatividad histórica de los valores. Pues bien, los valores forman un reino coordinado, en el que rigen conexiones esenciales y leyes formales "a priori". De manera que se tienen valores que se dividen en "positivos" y "negativos". Los valores se agrupan, además, en "superiores" e "inferiores", formando una verdadera jerarquía valorativa o axiológica.

La jerarquía "a priori" de los valores, según SCHELER, se expresa así: 1) valores del sentir sensible: lo agradable y lo desagradable; 2) valores del sentir vital: lo noble y lo común; 3) valores espirituales: lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, y el conocimiento puro de la verdad, y 4) valores de lo sagrado y de lo sacrilego. La verdad, en cambio, no es ningún valor. La intención no contiene los valores éticos, porque éstos estriban en la realización de otros valores relativamente superiores o inferiores. Finalmente, los valores se agrupan según sus soportes: valores de persona y valores de cosa. Son valores per-

sonales los de la misma persona y los de virtud. Sólo la persona es radicalmente buena o mala. Los valores morales son, por ende, valores personales por excelencia. Son valores de cosas o reales los referentes a las cosas valiosas o bienes, que también se hace alusión a los bienes culturales.

En el estudio acerca de la "posición del hombre en el cosmos", SCHELER se esfuerza valientemente por captar la esencia del hombre y descubrir el verdadero e insustituible puesto que metafísicamente ocupa en el sistema del mundo. Aquí es donde SCHELER, al iniciar el estudio de la "antropología filosófica", se manifiesta con un pensamiento elevado, a la vez que escarpado y difícil, ya que su personalidad como tal asume una energía incomparable al hacer afirmaciones como la siguiente: "la metafísica supone en el hombre un espíritu energético; así se comprende que sólo en el curso de su evolución y con el creciente conocimiento de sí mismo, llegue el hombre a tener conciencia de ser parte en la lucha por la Divinidad y coautor de ésta".

El problema de la persona ocupa, de otro lado, la parte central de las especulaciones schelerianas. A este respecto, SCHELER expresa lo siguiente: "la persona no se identifica con el alma, ni siquiera con el yo; al concepto de persona pertenecen la sensatez, la madurez y el poder de elección; la persona no se identifica con la substancia del alma, no es psíquica, ni nada tiene que ver con lo psicológico, con el carácter, la salud o la insanidad del alma; no es substancia ni objeto; es más bien una unidad de ser concreta de actos, que no son ellos mismos objetos". Por tanto, la persona se da solamente en la ejecución de sus actos. Y como la esfera total de los actos es espíritu, la persona resulta esencialmente espiritual. El espíritu constituye, por ende, objetividad, posibilidad de estar determinado por el "ser así" de la cosa misma. Además, la persona es totalmente individual y única y no general, sin perjuicio de que se exprese en "persona singular" y en "persona plural". Por último, entiende SCHELER que "nunca es la persona parte, sino siempre el correlato de un mundo", de modo que a cada persona corresponde un mundo, y a cada mundo, una persona. De hecho, no existen más que dos tipos de personas plurales puras: la "iglesia", que es valor sagrado, y la "nación" o "círculo cultural", que es persona cultural o conjunto homogéneo de valores culturales espirituales.

SCHELER dice que la palabra "hombre" tiene dos significados: "homo naturalis" y "homo religiosus". El hombre natural no es sino un rincón o un pequeño callejón sin salida de la vida, la misma que constituye un solo todo en constante evolución. No se ha desprendido de la dirección del mundo animal el hombre; era un animal, es un animal y será un animal. Por tanto, la humanidad del "homo natu-

ralis" no tiene ni unidad ni grandeza. De ahí que no hay mayor equivocación que la de COMTE al considerar a esta humanidad como "el gran ser". El hombre religioso es el ser que ora, que busca a Dios y que es la réplica finita y viva de Dios. Por tanto, el hombre posee una experiencia religiosa original e inderivable. De ahí que lo divino pertenece a lo que primordialmente se da en la conciencia humana.

Las determinaciones más formales de la esencia de lo divino son: "Ens a se", que es infinitud, omnirealidad y santidad. Por lo que el Dios religioso es un Dios vivo. Es persona, esto es, persona de personas. El Dios panteísta, en esta virtud, no es sino un pálido reflejo de la fe teísta. Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo. Y hasta el agnóstico cree en la nada. A la fe corresponde, desde el punto de vista de Dios, la revelación. Por cuya razón la religión y la fe se dan merced a la acción de un Dios personal. De otro lado, la metafísica, que siempre es hipotética, no puede fundamentar la religión. Por tanto, el Dios de la filosofía no es más que un rígido fundamento del mundo. De todas maneras, la metafísica es una etapa previa y necesaria de todo conocimiento religioso, ya que una cultura sin metafísica es una imposibilidad religiosa. SCHELER aporta una nueva prueba de la existencia de Dios al decir que "todo saber acerca de Dios es un saber a través de Dios". Como existe un saber semejante, es decir, un acto religioso, así existe también Dios. Se da entonces como un correlato del mundo. De manera que "como a cada microcosmos corresponde una persona finita, al macrocosmos corresponde la persona de Dios".

Con respecto al "amor", SCHELER dice que no se identifica con la "simpatía", ni es en general sentimiento alguno, como tampoco presupone ningún juicio, ni es ningún acto del esfuerzo humano. Nada tiene de social en sí y lo mismo puede dirigirse hacia uno mismo como hacia los demás. Haciendo un análisis detenido, SCHELER demuestra que el "altruismo" y otras formas parecidas de la mentalidad moderna se basan en un "resentimiento". Esto es, en el odio a los valores superiores y, luego, a Dios mismo, considerado como "valor máximo". La envidia que se tiene, por tanto, de los llamados valores superiores conduce a los ideales igualitarios y humanitarios, que en el fondo no son otra cosa que "una negación del amor".

Expresa SCHELER que el amor es un movimiento, en el cual todo objeto individual concreto, portador de valores, llega a los valores máximos que le son posibles según su determinación ideal. Se endeiza a una elevación de lo amado y eleva también al amante. El amor comprensivo es el escultor plástico que, llegado el caso, puede intuir una acción sola, en un gesto las líneas de su esencia valiosa. Por este motivo, el progreso ético y el axiológico obedecen siempre a personas

ejemplares, como al genio, al héroe y al santo. El punto más alto del amor consiste en el "amor a Dios", concebido como amor al Dios infinitamente bueno como "coejecución" de su amor por el mundo. Así Dios asoma como "centro supremo del amor".

Con referencia al conocimiento, SCHIELER dice que hay tres clases de saber: 1) saber inductivo; 2) saber de la estructura esencial de todo lo que es, es decir, el qué de las cosas, y 3) saber metafísico o saber de salvación. El "saber inductivo" de las ciencias positivas se basa en el instituto de dominación y jamás llega a leyes compulsivas, siendo su objeto la "realidad". Pero SCHIELER, al igual que DILTHEY, sin dejar de aceptar la existencia de la realidad, estima que un ser puramente cognoscente no poseería realidad alguna, ya que la realidad es aquello que presta resistencia a nuestro esfuerzo. Pero el tropiezo con esta resistencia da testimonio de la existencia de lo real.

Al "saber de la estructura esencial de todo lo que es" nos conduce la abstención de la actividad impulsiva, un prescindir de la existencia real de las cosas, siendo su objeto el "a priori". SCHIELER está con KANT al decir que existe un conocimiento de lo "a priori", considerando como tal todas aquellas proposiciones y unidades significativas ideales, que se dan con independencia de toda "posición" que parte del sujeto que las piensa, aun cuando en este aspecto SCHIELER se opone a la posición kantiana en varios puntos. Así dice que las esencias y no los juicios constituyen primordialmente lo "a priori", y que la región de lo "a priori-evidente" no tiene que ver nada con la región de "lo formal": pues que nos es dado un "a priori material", un contenido independiente de la experiencia y de la inducción. De otro lado, SCHIELER no reconoce a KANT que la "teoría del conocimiento" constituye la teoría fundamental de lo "a priori". De ahí que para SCHIELER la teoría del conocimiento no es sino una sección de la teoría que se ocupa de las "conexiones objetivas entre las esencias". Rechaza, por tanto, SCHIELER el conceptulismo idealista y el nominalismo positivista.

Finalmente, SCHIELER dice que toda nuestra vida espiritual posee un contenido "a priori", es decir, que tiene un contenido "a priori" lo emotivo del espíritu, del sentir, del amar, del odiar, etc., existiendo, por ende, un "orden del corazón a priori", esto es, como dice PASCAL, "una lógica del corazón" en sentido riguroso. Desde este plano es que SCHIELER ha desenvuelto de un modo especial la fenomenología husserliana, abriéndole nuevos horizontes y amplias perspectivas y habiendo, por tanto, designado a esta doctrina con el nombre de "apriorismo emotivo".

El "saber metafísico" o de "salvación" surge de la trabazón existente entre los resultados de las ciencias positivas y los de la filoso-

fía, orientada hacia las "esencias", siendo su objeto los problemas fronterizos de las ciencias (por ejemplo, qué es la vida?) y luego en la metafísica de "lo absoluto", quedando entendido que el camino para llegar a esta metafísica no puede partir del "ser-objeto", sino de la antropología filosófica, en la que se formula la pregunta de "qué es el hombre". De ello MAX SCHELER finaliza su estudio manifestando que "la metafísica moderna debe ser meta-antropología".

Al través de sus diferentes y valiosas obras, SCHELER dibuja su personalidad filosófica de un modo firme, profundo y vigoroso. Y lo que especialmente sobresale y resplandece en él: su temperamento de epistemólogo, como difícilmente se puede encontrar en otro pensador de su talla. Dotado de raras cualidades en tal sentido, el pensamiento scheleriano se abre de una manera estupenda, a tal punto que, con sobra de justicia, ha sido reconocido como "el primer gran gnoseólogo de la Alemania actual" y, por ende, de la Europa de nuestros tiempos. Es acaso la primera vez que se conoce y se contempla una nueva modalidad en la estructuración de la sociología, con base y dirección filosóficas de alta trascendencia. Y es la primera vez también que se plantean los problemas del pensamiento, del saber y de la cultura bajo formas de "esencialidad" y "accidentalidad" de tipo sociológico. Lo cual implica una labor fenomenológica de singular maestría y de una importancia incalculable en el campo de las investigaciones "ideológicas" y de las interpretaciones "realistas", con grandes y fecundas consecuencias en la concepción del hombre, del mundo y de la vida.

Refiriéndonos de un modo especial a su "Formalismo en la Ética y la Ética material de los valores", participamos del acertado juicio, emitido por autorizados críticos en el sentido de que "constituye un verdadero monumento filosófico del siglo XX". Pues bien, aparte de constituir una verdadera obra doctrinal en sentido ético, constituye también una fuente riquísima e inagotable de ideas, sugerencias, concepciones, etc., llenas de "sentido", para la estructuración y ordenación de otras disciplinas científicas importantes como las políticas y jurídicas. La importancia del citado "Formalismo" sube de punto al enfrentarse decidida y valerosamente contra la formidable y casi inexpugnable "ética kantiana", es decir, contra la ética apriorística de carácter transcendental e idealista, oponiendo a ella la "ética del formalismo material de los valores".

En la temática valorativa y esencialista scheleriana se dice que lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo santo, etc., no son valores formales ni traducibles en términos racionales, sino que son "a priori" en cuanto que son extratemporales y necesarios, independientes de la experiencia, siendo también históricos porque se expresan en los "sucesos". Las determinaciones valorativas son, pues, los bienes: una obra de ar-

te, por ejemplo, es un bien, es decir, una determinación del valor universal de lo bello. El valor es, consiguientemente, la nota intrínseca al dato en su determinación concreta. Entre el valor y el bien, el deber desempeña la función de término medio. En esta forma hace que el valor sea actuado en la realidad como se encuentra en nuestra conciencia. Así, por el ejemplo, MIGUEL ÁNGEL, al crear al MOISÉS, ha sentido el deber de actuar en la "realidad" el valor de lo "bello". Con todo, ninguna expresión concreta podría jamás agotar el valor que permanece antes y después de cada bien realizado. De este "intuicionismo emocional" e "irracional", SCHELER deduce consecuencias importantes y sugestivas como la doctrina de la "jerarquía de los valores y del amor".

Esta escala jerárquica valorativa o axiológica asciende desde la afectividad sensible a la religiosa. De ahí que el hombre, al realizar un valor, debe obrar de manera tal que dicha realización favorezca y no impida la del valor superior, hasta llegar al valor supremo, que es el "Absoluto o Dios". Se comprende, por lo expuesto, que realmente queda superado aquí todo formalismo trascendental ético y, obviamente, restaurada la vida emotiva, condenada por el protestantismo y por KANT, como "reino del pecado". No existen, según SCHELER, valores de suyo amorales o inmorales, sea el placer, lo útil o cualquier otro valor, sino que cada valor tiene su grado de moralidad, si es sentido a la vista de un valor superior. Moral o inmoral es, por lo tanto, nuestra intención. Por ejemplo: si yo quiero el placer por el placer, de modo que el sentimiento del placer es querido por sí, con exclusión de los demás, entonces es cuando se da la inmoralidad. Pero si yo, en cada grado de valor presto atención a la actuación del valor superior, entonces el sentimiento más ínfimo se ilumina de una luz alta y se encuadra en la moralidad. Ahora bien, si se toma en consideración que para SCHELER "Dios o el Absoluto es el valor supremo", vivir según la jerarquía de los valores significa tener presente en cada grado toda la jerarquía que se ha de realizar. Significa que cada acto de la persona humana, aun el más ínfimo, es fundamental y esencialmente religioso desde la raíz a la parte cimera del espíritu.

El sentimiento emotivo, como hemos dicho más atrás, culmina en el amor, que es verdadero cuando se da de persona en persona. Las cosas se aman, no por sí mismas, sino por su referencia a las personas. Por ello el amor es "acósmico" y absolutamente humano. Así la persona de las personas es Dios, el amor es esencialmente "teísta", esto es, amor de Dios. Por este motivo el amor es "trascendencia". Si la persona amada se identificase conmigo, yo me amaría a mí mismo, y de esta manera dejaría de amar. El amor no es, por tanto, "dualidad unificada, sino unidad dualizada". Por esto jamás nos "identifi-

camos con Dios", quedando de este modo excluido el "panteísmo", ya que éste es una "totalidad divina objetivada", que no encaja en la "persona individual", sino en la "impersonalidad cósmica".

Al tenor de lo razonado, SCHELER entiende que el verdadero amor es el cristiano. En cambio, el amor pagano, como aspiración al ser, que es en sí alabado, constituye la negación del amor en el "ser" o "Dios", que no puede amar. Filosóficamente, dice SCHELER que "el Dios de Aristóteles no siente atracción por el mundo, que le es indiferente, como le son indiferentes las "ideas" de PLATÓN y el "uno" de PLOTINO. El Dios cristiano, en cambio, ama porque no es "Ser abstracto", sino "Persona", "Voluntad creadora". Y el verdadero cristiano ama porque la gran virtud cristiana es la "caridad".

Hay que tomar en cuenta, sin embargo de lo dicho, que en los últimos tiempos de su vida SCHELER trazó un cuadro negativo de una buena parte de sus ideas y concepciones anteriores, especialmente de las cristianas, de modo que al morir este brillante y profundo pensador ya no meditó en Dios, sino que consumió su existencia "meditando sobre la noche oscura del caos, sin amor y sin Dios". De otro lado, su tesis principal estribaba en "sostener que las etapas superiores del ser son más débiles que las inferiores; que lo primordial y más poderoso son los centros de fuerza, ciegos para las ideas, formas y estructuras del mundo inorgánico, como subido punto eficaz de un "impetu ciego". Con estos fundamentos SCHELER diseñó una especial teología. En el campo histórico, sin embargo, siguió siendo el pensador teísta y personalista. Y su gran mérito estriba en haber destruido en lo posible los prejuicios monistas del siglo XIX, así como en haber restaurado a la persona en su pleno valor y derecho. Constituye, además, un valioso punto de transición hacia la filosofía de la existencia, en vista de haber considerado a lo subjetivo en la persona con mayor interés e insistencia que a lo objetivo de la misma, a pesar de haber dicho que existe un mundo real y objetivo de "valores y esencias" eternas, que puede ser captado intuitivamente con el instrumento de la "intuición emocional".

Finalmente, cabe expresar que la influencia del pensamiento y de la obra scheleriana ha sido de grandes proporciones, pese a su carencia de orden, de sistema y de arquitectura. Pero, como manifiesta ORTEGA Y GASSET, "tenía SCHELER que decir tantas serenidades, que se atropellaba, que iba dando tumbos, ebrio de claridades, beodo de evidencias, borracho de esencialidades, con un barroquismo propio de la época, que no se preocupaba de poner orden, ni introducir ninguna clase de sistema a sus ideas, conceptos, teorías, etc.". Entre los grandes escritores influenciados por SCHELER se encuentra también OSWALDO SPENGLER, quien, en su famosa obra "La decaden-

cia de occidente", ha recogido un extenso y valioso material perteneciente al campo de la filosofía social scheleriana. PABLO LANDSBERG es otro de los autores germanos influenciados por las ideas schelerianas. De ahí que en sus interesantes libros "La Academia Platónica" y "La edad media y nosotros" se reflejan nitidamente la fenomenología esencialista de cuño scheleriano. De otro lado, el célebre economista alemán BERNHARD SOMMERT ha recibido una notable influencia de la filosofía esencialista scheleriana.

Es una verdadera lástima que SCHERER haya fallecido a una edad en que todavía podía dar de sí mucho más de lo realizado hasta entonces. Al morir inesperadamente en el verano de 1928, después de quince años consecutivos de una impropia y fecunda tarea intelectual y de docencia universitaria, dejó trunca su magna obra filosófica y, especialmente, su labor de índole fenomenológica, comenzada allá por el año de 1913, a la sombra paterna de EDMUNDO HUSSERL, el creador de la fenomenología en general.

Es indudable que el pensamiento scheleriano, "embriagado de esencias", ha abierto no solamente un sendero nuevo, sino un mundo nuevo y completo en la relación al saber del espíritu, a la investigación de las esencias, a la determinación de los valores, al conocimiento de la persona, a la sociología del saber, al concepto y a la vida del derecho, a la idea de la política, con su necesario encauzamiento por parte de "élites" preparadas y responsables, a la metafísica de la libertad, en unidad de acto y de esencia. Todo este vastísimo estudio e indagación llevado a cabo con un temple metafísico extraordinario, con una sagacidad inigualable y con una capacidad de análisis poco común en los profesionales del razonamiento y de la dialéctica. Ejerciendo, en síntesis, un verdadero y brillante apostolado intelectual sobre la base y fundamento de un amplio "realismo histórico y sociológico", incluyendo en ello los interesantes y arduos problemas sobre "ideologías" y "concepciones del mundo".