



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Gibu Shimabukuro, Ricardo

En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 163, enero-junio, 2015, pp. 125-153

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343533885004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset*

Ricardo Gibu Shimabukuro**

Para citar este artículo: Gibu Shimabukuro, Ricardo. «En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset». *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015): 125-153.

Resumen

La admiración por el genio y la grandeza de Scheler puede ser contrastada con la dura crítica que Ortega lleva a cabo a la relación vida-guerra expuesta en *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915). «Vida» no es solo la lucha por el crecimiento y por el poder, es también seguridad y confianza en la permanencia de las cosas, capacidad de separarse de la naturaleza refugiándose en la propia intimidad y voluntad de transformar la naturaleza a partir del mundo esbozado a través de la imaginación. La evolución obrada en el pensamiento de Scheler permitirá redefinir la vida a través de la acción de un principio que la supera: el «espíritu». A través de esta evolución muchos puntos de la crítica de Ortega quedan superados.

* El proyecto de investigación que dio como resultado el presente trabajo se titula: *Reflexiones en torno al poder en Max Scheler*. Fue financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) en el año académico 2014.

** Doctor por la Pontificia Università Lateranense (Roma). Es profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en donde se desempeña como coordinador de la Licenciatura en Filosofía. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel II). Contacto: ricardogibu@gmail.com.

Surge entonces la pregunta por las coincidencias y diferencias entre ambos autores sobre la especificidad de la vida humana. Nuestro trabajo tiene como objetivo responder a esta cuestión a través de la noción de «poder».

Palabras clave

Max Scheler, José Ortega y Gasset, poder, persona, vida.

Around the Essence of Power. A Comparative Study of Max Scheler and José Ortega y Gasset

Abstract

Ortega's admiration for Scheler's renowned and distinctive way of thinking can be contrasted with his harsh criticism of the relationship between life and war presented in *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915). «Life» is not just the struggle for growth and power. It is also characterised by believing and trusting in the permanence of things, in the capacity of disassociating oneself from nature and of taking refuge in our own intimacy and in our will for transforming nature from a world drawn from imagination. The development of Scheler's arguments will allow us to redefine life through the action of a principle that overcomes it: that of the «spirit». With his latter statements, several aspects of Ortega's criticism are overcome. A matter of comparing and contrasting both philosophers' view on the specificity of human life thus emerges. Our purpose is to approach this issue with the notion of «power».

Keywords

Max Scheler, José Ortega y Gasset, power, person, life.

1. Crítica de Ortega a la concepción scheleriana de la guerra

La recepción temprana de la obra de Max Scheler en el mundo hispanoparlante se debió principalmente al trabajo del filósofo español José Ortega y Gasset, quien en 1916 publica el primer estudio detallado sobre el pensamiento de Scheler, más precisamente, un análisis sobre el libro *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915)¹. Describe a Scheler como «uno de los espíritus más delicados y nuevos de Alemania», y «de más luminoso porvenir»², y al mismo tiempo considera el libro *Der Genius des Krieges* como «la producción (sobre la guerra) más inteligente y honda que el conflicto europeo ha motivado»³. Estas palabras del filósofo español contrastan, sin embargo, con sus duras críticas a la fenomenología de la guerra realizada por Scheler. La crítica de Ortega se centra en la pretensión scheleriana de ver en la guerra «algo específicamente humano», un fenómeno que habla de un tipo de vida más alto que la simple vida animal. Si los animales obran en función de carencias y luchan por conservar la existencia, los hombres obran según el criterio de la abundancia y de energías sobrantes. Desde esta perspectiva «vida» significa «producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio»⁴, y podríamos añadir también «poder» (*Macht*). El intento de la teoría pacifista de demonizar toda guerra así como de buscar permanentemente la paz sería para Scheler algo que debería rechazarse al pretender falsificar la vida misma⁵. La historia tiene como punto de partida la expansión de la vida, no la

1 José Ortega y Gasset, «El genio de la guerra y la guerra alemana», en *Obras Completas*. Tomo II: *El Espectador* (1916-1934) (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 192-223. Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Leipzig: Weisse Bücher, 1915). Posteriormente en *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Politisch-Pädagogische Schriften* (Bern/München: Francke Verlag, 1982), 7-250.

2 2 *Ibid.* 193-194.

3 3 *Ibid.*, 194.

4 4 *Ibid.*, 199.

5 Sobre la importancia de la filosofía de la vida en el pensamiento de Scheler ver Gilbert Merlio «Scheler et la philosophie de la vie», en *Max Scheler. Lanthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, ed. Gérard Raulet (París: Maison des sciences de l'homme, 2002), 183-205. También el excelente trabajo de Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofía tedesca 1907-1932* (Macerata: Quodlibet, 2013), en especial el primer capítulo dedicado a la Universidad de Jena en donde se destaca la figura de Scheler.

paz. A partir de estos presupuestos se defiende el derecho que tienen algunos Estados de aumentar su poder a través de la guerra. Se trata de Estados que tienen la capacidad de organizar y administrar los pueblos conquistados en virtud de su mayor vitalidad y de su mayor cultura espiritual⁶. Para el filósofo alemán el uso de medios violentos y las muertes que puedan resultar no forman parte esencial de la guerra y, por tanto, no deben influir en la valoración de este fenómeno. Es en este punto donde Ortega muestra su posición más crítica respecto al filósofo alemán: no es posible atenuar la gravedad de la violencia «fijándose solo en el carácter espiritual de la guerra»⁷. Para Ortega no hay duda alguna de que «el problema de la guerra es el problema de la violencia» y es precisamente lo que Scheler no logra clarificar. Según el filósofo español, el error de fondo en la posición de Scheler es haber identificado el poder y la guerra. Cuando se realiza esta identificación, además de debilitarse la posibilidad de juzgar el uso de la violencia, los Estados, como sujetos de todo proceso bélico, asumen peligrosamente la condición de «personas colectivas espirituales» con dinamismos propios cuyas consecuencias solo pueden ser juzgadas a partir del poder vital que despliegan y no del daño que ocasionan a terceros. Llega a afirmar que esta posición de Scheler no responde a planteamientos de un pensador serio, sino a «deplorables apasionamientos, que un día avergonzarán al autor»⁸. Por eso sugiere que en tiempos de guerra el pensador calle, porque cuando se decide a hablar lo más probable es que mienta o se recubra de cinismo.

El interés de Ortega por la obra de Scheler no decreció a lo largo de los años. Las numerosas citas de sus obras, dispersas en muchos de sus escritos, muestran un conocimiento preciso del itinerario intelectual de Scheler. Las críticas de 1917 van cediendo paso a una creciente admiración y a un influjo notable de la obra de Scheler so-

6 Cf. Iring Fetscher, «Max Schelers Auffassung von Krieg und Frieden», en *Max Scheler: Im Gegenwartsgeschehen Der Philosophie*, ed. Paul Good (Bern: Francke, 1975), 247.

7 José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 204.

8 *Ibid.*, 208.

bre su propio pensamiento. Este cambio, sin embargo, no nos exime hacer una ponderación de los argumentos esgrimidos por Ortega en su reseña al *Genio de la guerra* en orden a reconocer la validez de su crítica. En primer lugar, resultaría difícil no darle la razón al filósofo español cuando afirma que el discurso entusiasta de Scheler en favor de la guerra, su modo de sobrevalorar la dimensión espiritual de todo conflicto bélico, le impide realizar un juicio acertado sobre la esencia de este evento, más precisamente, de la violencia padecida por terceros. Este entusiasmo de talante romántico llega a comparar la guerra al obrar artístico, a una especie de «progreso moral a través de la fuerza plástica y comunitaria de la guerra (*die gemeinschaftsbilnerische Kraft des Krieges*)»⁹ cuyo impulso procede del amor y del sacrificio: «el espíritu de guerra, como espíritu de la vida que crece siempre, es un desencadenamiento de amor, generosidad, fuerza de sacrificio»¹⁰. Incluso llega a justificar la guerra desde un punto de vista religioso: «el amor auténtico que no se orienta al deseo sino a los valores, a la dignidad de la otra parte y a su «salvación» verdadera, puede aquí actuar según la imagen de Dios que sabiamente «castiga al que él ama». Esto también es válido en la vida de los pueblos»¹¹. Desde este punto de vista, la guerra podría ser un momento, duro y doloroso por cierto, pero para algo mejor, no tanto para el individuo como para la personalidad colectiva de un pueblo, de una tribu o de una nación, porque en sentido estricto, solo puede haber guerra entre sujetos o personalidades colectivas espirituales.

Dando por válida la crítica de Ortega a la visión romántica de la guerra y al patriotismo exacerbado de Scheler, toca ahora analizar otros puntos de su argumentación con los que resulta más difícil estar de acuerdo, en particular, aquel que afirma que la singularidad del yo desaparece o es engullida por la personalidad espiritual colectiva del Estado. «Enoja a Scheler –señala el filósofo español– que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo.

9 Max Scheler, *op. cit.*, 77.

10 *Ibid.*, 77.

11 *Ibid.*, 60.

¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?»¹². Si esta interpretación fuera correcta, no habría modo de desvincular a Scheler de una tradición filosófica que interpreta el devenir de los pueblos como un epifenómeno de un principio vital omniaabarcante y que cancela toda forma de libertad individual. Ahora bien, hablar de «personalidades espirituales colectivas» no significa necesariamente subsumir la singularidad del yo en estas entidades *sui generis*. Es claro el intento de Scheler en este texto de pensar un vínculo originario entre el individuo y la comunidad. Su crítica a la teoría pacifista anglosajona así como su posición favorable sobre la guerra tienen como raíz este intento: si el vínculo persona-comunidad no existiera, toda relación social sería fruto de un consenso cuyo origen se hallaría en el interés egoísta de configurar un orden más estable que el que se podría alcanzar individualmente. Las teorías pacifistas son expresión de una antropología anclada en el principio de autoconservación. Es en este punto donde se hace relevante para Scheler distinguir –como ya lo había hecho Ferdinand Tönnies– dos tipos de formaciones sociales: comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*)¹³. Si la primera tiene su origen en un grupo humano constituido por valores superiores de naturaleza personal (como el honor, la nobleza y el amor), la segunda se configura a partir de una solidaridad de intereses regida por el principio de la adaptación con el medio y el de la autoconservación, ambos principios de carácter conservador. En efecto, cuando el pacifista rechaza la guerra, lo que en realidad hace es defender el *statu quo* de una sociedad y, al mismo tiempo, rechazar todo devenir, toda apertura a un futuro imprevisible. «Este concepto –afirma Scheler– es decididamente individualista, pasivo y mecanicista. Sustrae, como ya Nietzsche decía, su esencia a la vida: «la actividad» (*die Aktivität*)»¹⁴. «Individualista» porque en

12 José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 198.

13 Cf. Max. Scheler, «Probleme der Religion» en *Vom ewigen im Menschen, Erster Band* (Leipzig: Der Neue Geist, 1921), 722, nota.

14 Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, *op. cit.*, 32.

esta aspiración a la conservación se pierde la visión de una realidad unitaria y total, imponiéndose una perspectiva parcial y fragmentaria ligada al deseo egoísta de un sujeto; «pasivo y mecanicista» porque explica todo despliegue como expresión de procesos de autoconservación y adaptación con el medio, como respuesta a solicitudes externas e intercambio con materiales del entorno. Una concepción semejante del despliegue no guarda ninguna relación con la vida y bien pudiera estar describiendo algo muerto. Así las cosas, la única interpretación posible de la guerra será la competencia económica o la pelea por el alimento. Pero pelea (*Streit*) no es propiamente guerra (*Krieg*). Aquella se decide a partir de reglas consensuadas por los actores mientras que esta a partir de un principio inmanente que apunta a la creación de un nuevo entorno. Dicho de otro modo, si se diera el caso de que no fuera necesaria la lucha por el alimento ni de los bienes económicos, ¿nos aseguraríamos de que no habría más guerras? De ningún modo, diría Scheler; la posibilidad de la guerra en un escenario semejante seguiría intacta. Es por ello que ni la técnica ni la economía por sí solas permiten comprender la naturaleza de la guerra, y que sea más bien necesario otro principio para alcanzar su verdadera esencia. Se trata de aquel principio inmanente, independiente del proceso de conservación, que apunta a la tendencia y a la ampliación de un pueblo, a la formación activa de un entorno (*Umwelt*), a la creación de un escenario novedoso. Este principio no guarda relación alguna con la posibilidad de adaptación con el medio llevada a cabo por la razón artificial o la técnica, pero tampoco con una fuerza irracional capaz de subsumir o destruir toda alteridad¹⁵. Se trata del *espíritu* (*Geist*), aquella realidad inmanente a la persona que puede transformar lo dado y dominarlo en virtud de su trascendencia. Por ello se puede decir que:

15 «En esta línea se mueve Fr. Nietzsche para el que no solo «una cosa buena santifica la guerra», sino «la guerra debe santificar toda cosa buena»» *Ibid.*, 65. Para un análisis más amplio de la interpretación scheleriana de Nietzsche, ver Max Scheler «Versuche einer Philosophie des Lebens», en Max Scheler *Abhandlungen und Aufsätze. Zweiter Band* (Leipzig: Weissen Bücher, 1915), 169-228; también Arnaud François «La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie», en *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2, vol. VI (2010): 73-85.

La guerra surge del espíritu y es para el espíritu en su núcleo más profundo! También el poder (*Macht*) es espíritu. Lo es a diferencia de la violencia (*Gewalt*) que por naturaleza está muerta, es estúpida y física. «Poder» (*Macht*) es una idea que tiene su fundamento en la experiencia del poder querer y del poder hacer. Y este «poder» (*Können*) es un bien más noble y más alto que el mero hacer fáctico o lo que resulta de este¹⁶.

La centralidad que tiene el «espíritu» en la obra posterior de Scheler, permite valorar en su justa medida la relación persona-comunidad expuesta en este ensayo de 1915. En efecto, el espíritu es de la persona singular, no de una nación ni de un pueblo: «espíritu, inteligencia, persona están por encima de vida (*Leben*), de organismo»¹⁷. En tal sentido se puede decir, frente a la crítica de Ortega, que el valor personal no queda subsumida al valor vital, que la persona concreta está por encima de la guerra en sí. En la medida que el espíritu determina la identidad de un pueblo, son los valores personales, no los vitales, los que fungen como principio configurador de esa formación social. Las diferencias esenciales entre los pueblos y naciones, por tanto, no pueden explicarse a partir de la adaptación al entorno ni al de la sobrevivencia. Si fuera así, si los hombres se guiaran únicamente por estos valores, no existirían pueblos, naciones, ni formaciones sociales con identidades distintas porque las actividades «económicas» generadas por su fuerza de atracción tienden a la uniformidad y a la homogeneización.

La universalidad de las ciencias particulares, por ejemplo, no permite configurar personalidades distintas, sino uniformar a todos los que las estudian: «Química y física son las mismas en París, Berlín, San Petersburgo, Tokio, Calcuta»¹⁸. El principio distintivo está en el espíritu de cada persona por el cual es capaz de reconocer valores personales-espirituales y generar acciones proporcionales a ellos. En tales acciones se muestra el verdadero poder de lo humano: la capacidad de autodominarse y autoconfigurarse, de dominar y configurar su entorno a partir del encuentro con la belleza, la verdad, la bondad

16 *Ibid.*, 15.

17 *Ibid.* 46.

18 *Ídem*.

y lo divino. Por tal motivo el arte, la filosofía, la ética y la religión jamás son idénticos en los distintos pueblos, antes bien, portan un principio capaz de formar personalidades únicas e irrepetibles. Es en virtud de este principio que nacen las distintas personalidades colectivas (tribu, pueblo, nación) cuando un grupo de hombres se reconoce unido a partir no solo del pasado y del presente, sino sobre todo de un futuro promisorio, de un proyecto común. Pero el nacimiento de un pueblo no implica un salto dialéctico por el cual los individuos desaparecen.

En este sentido, resulta importante destacar que para Scheler la expresión verdadera de la personalidad espiritual no es el pueblo, sino un individuo concreto y singular, más precisamente, el héroe que encarna lo más propio del pueblo¹⁹. De qué manera la precedencia y prioridad de la persona respecto del pueblo puede redefinir la idea de guerra y su justificación. La redefine en la medida en que la acción bélica no se comprende como fruto de ninguna coacción mecanicista ni de impulsos egoístas de individuos que coinciden casualmente en el espacio y en el tiempo, sino de una suma de libertades que alguna vez decidieron unir sus destinos en un proyecto común guiados por el amor. Solo el amor es capaz de explicar la gratuidad de esta acción fundacional así como también la posibilidad de poner en riesgo la propia vida cuando la dignidad y el honor del pueblo es amenazada por un enemigo. No es de extrañar entonces que Scheler se refiera de estas personalidades colectivas como «unidades auténticas de amor» (*echte Liebeseinheiten*) o «comunidades de amor» (*Liebesgemeinschaften*) y las distinga de aquellas sociedades fundadas fáctica o contractualmente²⁰.

Aunque Ortega no hable propiamente de «personalidades colectivas» ni de «comunidades de amor» en su obra posterior, sí hablará de «generaciones» como unidades colectivas configuradas a partir de una sensibilidad peculiar, una vocación propia y una misión histórica.

19 «en nuestro héroe –afirma Scheler– veneramos nuestro más propio ser nacional» *Ibid.*, 45.

20 *Ibid.*, 14-15.

Tales generaciones responden a la lógica de la «vida» que en el caso del hombre es de naturaleza psicológica. Por ello las generaciones, «como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida. Hay, en efecto, generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas»²¹. Ahora bien, ¿puede ser la vocación histórica de una generación entrar en guerra con una nación extranjera y, por lo mismo, una traición aceptar una paz vergonzante? Si ello es así, las diferencias entre Scheler y Ortega respecto a la idea de guerra no serían tan profundas como este lo hubiera esperado. En el último capítulo de este artículo abordaremos los puntos más importantes de esta coincidencia.

2. El acceso originario a lo humano

La afinidad espiritual entre Ortega y Scheler, de la que dan cuenta su toma de postura crítica frente al racionalismo y al relativismo decimonónico, así como su cercanía a las premisas de la filosofía vitalista, se confirma también en su adhesión a los principios de la fenomenología husseriana²². En el caso de Ortega resulta revelador a este respecto el trabajo de 1914 titulado *Ensayo de estética a manera de prólogo*²³ en donde se aprecia el intento de explicitar la experiencia humana en clave fenomenológica. El filósofo señala allí que el yo, a diferencia de las demás cosas, jamás puede ser un instrumento o un utensilio. Si queremos aproximarnos a la realidad del yo debemos rechazar todo punto de vista objetivo que quiera representarlo. No existe punto de comparación entre las expresiones: «yo ando» y «él anda». El andar de «él» es una realidad capaz de ser percibida por los sentidos, descrita y conceptualizada. Por el contrario, en el «yo ando»

21 José Ortega y Gasset, «El tema de nuestro tiempo» en *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928) (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 151.

22 Sobre la relación del pensamiento de Ortega con la fenomenología husseriana, ver Javier San Martín, *Fenomenología y Cultura en Ortega: ensayo de interpretación* (Madrid: Tecnos, 1998). Sobre la relación de Scheler y Husserl, ver Wolfhart Henckmann, *Max Scheler* (Múnich: C.H.Beck, 1998), especialmente el capítulo III.

23 Cf. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1946) Y *Brindis y prólogos* (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 247-264.

está implícita una experiencia interior del andar que se impone de una forma tan nítida que no admite ninguna duda. Esta experiencia está en relación con la experiencia del propio cuerpo que no puede ser reemplazada a través de ninguna imagen ni concepto. Así, por ejemplo, el dolor halla su verdadero significado en la inmediatez de esta experiencia y no en la narración de alguien que me hable del dolor²⁴. Por ello, el yo lejos de definirse en función de su pertenencia a una especie se define a partir de las vivencias en primera persona cuyas significaciones son evidentes e incuestionables. A partir de esta distinción fenomenológica entre la inmediatez y la mediatez de lo dado, Ortega va precisando aquello que constituye la realidad originaria de lo humano.

En *Ideas y creencias* de 1940 señala que la vida humana está constituida por algunas creencias sobre las cuales se apoya la realidad del yo. Se trata de ideas básicas a las que no se llega a través de la mediación de un acto intelectual, sino de ideas que «me» contienen y «me» abarcan, es decir, ofrecen un suelo firme a la propia experiencia antes de cualquier acto deliberado y consciente. «No son ideas que tenemos, sino ideas que somos», no son ideas que están ante mi conciencia, sino ideas que están allí antes incluso de pensar en ellas²⁵. Las creencias, en tanto trasfondo de todo acto intelectual y volitivo, ofrecen al hombre una seguridad existencial desde la cual él se abre al mundo. Nadie se pone a pensar antes de salir de su casa si la calle por donde diariamente transita está allí o ha desaparecido. Esto no significa que la existencia de la calle sea indiferente al momento de salir de la casa. Lo que sucede es que el hombre «cuenta con» la existencia de la calle de manera inmediata y sin ninguna reflexión previa, de modo que si no viera la calle al momento de salir de la casa surgiría en él un sentimiento de profunda sorpresa. Esta sorpresa es indicio del peso existencial que la creencia tiene en la vida del hombre. La «realidad» para el hombre no consiste en el conjunto de ideas que él tiene de la realidad, sino en

24 José Ortega y Gasset, «En torno a Galileo» en *Obras Completas*. Tomo V (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 61.

25 José Ortega y Gasset, «Ideas y creencias» en *Obras Completas*. Tomo II, *op. cit.*, 385.

todas aquellas cosas «con las que cuenta» en su vida cotidiana. Este sustrato existencial en el que se va afirmando la vida del hombre se opone a toda forma de imágenes y a toda conceptualización. Su espesor y consistencia se manifiestan principalmente ofreciendo resistencia a la voluntad y suscitando una respuesta a nivel de la afectividad. Si a nivel de las ideas es posible hablar de una distancia respecto del yo, a nivel de las creencias tal distancia desaparece por el vínculo afectivo que hay entre ambos. Esto se ve con claridad cuando una duda pone en crisis una creencia. En este caso, la duda deja de ser simplemente un estado psicológico para convertirse en el suelo agrietado y frágil desde donde un hombre se relaciona con el mundo. Desde esta perspectiva no solo se tiene una duda, sino que «se está» en una duda «como se está en un abismo, es decir, cayendo»²⁶.

Es sobre el terreno de la duda que se inicia la acción del intelecto. En efecto, las ideas producidas por la actividad intelectual tienen su origen en el intento del individuo de aferrarse a algo seguro, de reemplazar el mundo inestable de la duda por un mundo estable capaz de asegurar la realización de la propia existencia. Este trabajo es obra de la imaginación. Gracias a la imaginación el hombre es capaz de inventar mundos posibles regidos por leyes específicas: el mundo físico, el mundo matemático, el mundo moral, el mundo religioso, el mundo político, etc. Todas estas creaciones están selladas por el carácter estable y ordenado de la idea cuya existencia solo puede darse en la vida interior del hombre. Aquí precisamente reside lo específico del hombre: en la capacidad de separarse de su entorno y de entrar dentro de sí. Ortega llama a este acto «ensimismamiento». A diferencia del hombre, el animal vive fuera de sí, atento siempre a lo que está fuera de él, a lo otro que él, en un estado de enajenación constante o de «alteración»²⁷.

En este punto Ortega critica los argumentos por los cuales Scheler distingue al hombre del animal. Dice el filósofo español: «Scheler, en

26 *Ibid.*, 392.

27 José Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y Alteración», en *Obras Completas*. Tomo V, *op. cit.*, 299.

El puesto del hombre en el cosmos, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un «dentro de sí»²⁸. Es cierto, como veremos más adelante, que Scheler reconoce una cierta vida interior en el animal manifestada en su inteligencia práctica. Sin embargo, en lo esencial Ortega no se aleja de lo dicho por Scheler porque para ambos el animal es incapaz de estar en sí, o dicho en términos de este, de «objetivarse». Allí donde sí hay un distanciamiento es en la determinación de lo específicamente humano. Ortega, como también Scheler –como también Husserl en *Ideas II*, tendríamos que decir–, distingue tres niveles en la vida del hombre: cuerpo, alma, espíritu. Lo propiamente humano, sostendrá Ortega, reside en el alma, es decir, en lo psíquico porque allí tiene lugar el ensimismamiento. El alma, no el espíritu, es el espacio donde el hombre puede morar, descansar y resguardarse del universo, el ámbito donde puede vivir desde sí mismo y sobre sí mismo²⁹. Si las actividades del espíritu (pensar y querer) desembocan en lo universal, las actividades del alma alcanzan la singularidad del yo. Hasta qué punto este distanciamiento respeto a la noción scheleriana de «espíritu» pueda explicarse a partir de la deuda de Ortega con la filosofía de Dilthey, es algo que el propio filósofo español permite entrever y algo sobre lo cual, lamentablemente, los límites del presente trabajo nos impiden abordar³⁰. En todo caso, es desde la singularidad del yo que Ortega

28 José Ortega y Gasset, «Ideas y creencias», *op. cit.*, 401.

29 José Ortega y Gasset, «Vitalidad, alma, espíritu» (1926), en *Obras Completas*. Tomo II, *op. cit.*, 467.

30 En una discusión en 1951 con Merleau-Ponty, Ortega reconoce una contraposición entre Dilthey y Scheler: «Dilthey a été le premier qui a soulevé une nouvelle idée : l'idée de la Vie. Et toutes les pensées qui, depuis Dilthey, s'élèvent sur l'horizon, sont différentes modulations de cette idée de la vie. Dilthey est un cas vraiment incroyable (...) C'est pourquoi le cas de Dilthey est tout à fait singulier. Il n'a eu aucune influence en tant que philosophe; il en a une grande en tant qu'historien, mais il n'a aucune influence sur Scheler, et Scheler n'a pas eu la moindre idée —pas plus que moi-même qui me trouvais à Berlin à cette époque— que cet homme avait une grande philosophie. A tel point que lui-même ne voulait pas sa philosophie. Il appartient à une époque où le positivisme prévalait. Et lorsqu'il a trouvé cette nouvelle philosophie, il a pris peur. Il n'en voulait pas. Il n'est pas arrivé à formuler très clairement ses pensées, il n'a fait que tâtonner», en Marcel Griaule, *Rencontres Internationales de Genève* (1951). T. VI: *La connaissance de l'homme au XX^e siècle* (Neuchâtel: Éd. de la Baconnière, 1952), 288-289.

piensa el «poder» humano. Que el hombre «pueda» significa esencialmente que el hombre obra liberado de las exigencias impuestas por las necesidades biológicas. La técnica es precisamente la muestra de que el hombre está por encima de la naturaleza al ser capaz de transformarla según principios que van más allá de ella y que atienden únicamente a las posibilidades que ofrece la imaginación.

Scheler podría estar de acuerdo con Ortega respecto a que lo propiamente humano reside en la singularidad del yo y no en la capacidad de alcanzar nociones universales. Sin embargo, rechazaría la idea de que esa singularidad se manifiesta en la capacidad de la imaginación de crear «mundos». Para el filósofo alemán, tal singularidad se manifiesta más bien en aquel principio que libera al hombre de todo impulso instintivo y de lo orgánico: el «espíritu». Con él se produce un salto cualitativo respecto al orden de las realidades vivas por el que se inaugura un acceso a una realidad trascendente que lo determina en su unicidad e irrepetibilidad, es decir, más allá de la especie. En *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)³¹ Scheler describe el modo como se produce esta «salida» a partir del análisis de las estructuras inferiores de lo vivo, es decir, la de las plantas y la de los animales, y del contraste del espíritu respecto de estas. Veamos a continuación las diferencias cualitativas más importantes que se establecen en el reino de lo vivo en orden a determinar la especificidad de lo humano y, en última cuenta, a distinguir la idea del poder que subyace en su pensamiento.

El impulso afectivo que rige la vida de la planta es un movimiento anterior a cualquier forma de estímulo procedente del exterior. Se trata de un impulso extático que no permite ningún retorno sobre sí y, por tanto, ninguna distinción entre interioridad y exterioridad. La planta vive fusionada al entorno exterior sin posibilidad de ninguna sensación³². Ello no impide que en el reino vegetativo se presente

31 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947). Traducción al español de José Gaos, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1994).

32 «Como no hay ninguna sensación sin impulso motor y sin conato simultáneo de acción motriz, debe faltar todo sistema de sensaciones allí donde falte el sistema de poderío (la captura activa de la presa, la elección sexual espontánea)». *Ibid.*, 33-34.

el fenómeno de la expresión (*Ausdruck*), es decir, una cierta fisonomía de sus estados internos carente de una función comunicativa propia del lenguaje. El surgimiento del instinto en el animal introduce una primera disociación en el impulso afectivo. Aparece aquí la primera sensación de la realidad, es decir, la primera distinción entre interioridad-exterioridad cuando el animal siente la necesidad de comportarse de un determinado modo con el fin de asegurar la conservación de la especie. Este «saber instintivo» se caracteriza por la capacidad de sentir las «resistencias del entorno» sin imágenes ni signos³³.

Si es posible caracterizar el modo como el animal percibe la realidad debemos hablar de aquella experiencia de resistencia (*Widerstanderlebniss*) derivada del «choque» entre el impulso instintivo y el entorno. El animal siente la realidad desde la perspectiva del beneficio que ella comporta para sus instintos. Es sobre la unidad de este sentimiento que el animal realizará distinciones ulteriores a través de la memoria asociativa y de la inteligencia práctica. Obrando bajo el impulso del instinto, ambas facultades propiciarán un perfeccionamiento progresivo en la conducta animal. Si con la memoria el animal es capaz de aprender del pasado según el principio de prueba y error, con la inteligencia práctica es capaz de resolver situaciones inéditas a través de la captación súbita de un nexo objetivo entre algunas realidades de su entorno que jamás la percepción sensible puede alcanzar. Es sobre todo a través de la inteligencia práctica o técnica que el animal se muestra poseedor de un principio de acción distinto al impulso instintivo. En efecto, el animal es capaz de conducirse a partir de la anticipación de un fenómeno todavía inexistente, es decir, a partir del establecimiento de un nexo objetivo entre realidades perceptibles presentes y realidades futuras por completar, todo ello a

33 «Intentando interpretar psíquicamente la conducta instintiva, diremos que representan una separable unidad de prescindencia y acción, de tal suerte que nunca se da más saber del que entra simultáneamente en el momento subsiguiente de la acción. El saber, que reside en el instinto, parece ser, además, no un saber por representaciones e imágenes, ni menos pensamientos, sino solo un sentir resistencias con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atrayentes y repelentes». *Ibid.*, 45.

través de la imaginación. Esta posibilidad «anticipadora» configura su propia percepción del entorno. El campo visual del animal no se limita a lo que está ante los ojos aquí y ahora, sino a las posibilidades que cada cosa puede ofrecer en función de los fines a los que el mismo animal tiende instintivamente. Los objetos asumen así un valor funcional y dinámico al modo de una herramienta cuyo valor depende de su utilidad para alcanzar un fin determinado. La experiencia de la causalidad encuentra aquí su primera manifestación que coincide con la captación de un medio para un determinado objetivo. A partir de esta experiencia una cosa puede ser vista dinámicamente, es decir, en dirección, e incluso, en movimiento hacia otra cosa a partir de un determinado objetivo. Por ejemplo, una rama puede ser percibida simplemente como rama, pero también puede ser vista como «algo para alcanzar una fruta». El hecho de que este «algo» no se limite a la rama, sino se extienda a toda cosa larga y manipulable, implica que el campo visual del animal posee cierto grado de abstracción que le permite intercambiar los objetos del entorno según el punto de vista de su función y utilidad.

¿En qué medida el animal está en grado de elegir una imagen en vez de otra o incluso de elegir un impulso en vez de otro? Scheler, a diferencia de Ortega, considera que sí es posible hablar de una capacidad de elección en el animal. Por ello se comprende que para el filósofo alemán esté justificado hablar de una *inteligencia técnica* en el mundo animal fundada en el principio asociativo y no en el mero instinto, mientras que para Ortega no es posible hablar de la técnica sin el hombre³⁴. La elección correspondiente a este nivel se realiza, en la interpretación de Scheler, antes de la mediación del concepto, es decir, en el orden pre-consciente e irreflexivo de las imágenes y de la vida afectiva. Con el hombre esa elección se hace

34 «La de Ortega se puede definir una auténtica antropología de la técnica, porque es el aspecto antropológico del problema que el pensador se detiene a analizar de manera privilegiada. No admitiendo un estudio de la técnica independiente del hombre, Ortega (...) perfila las condiciones de posibilidad, no tanto históricas sino antropológicas, de la reforma de la naturaleza». María Teresa Russo, «Antropología de la técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento italiano», *Revista Portuguesa de Filosofia* 4, Vol. 65 (2009): 621.

consciente, es decir, responde a la capacidad humana de intuir el valor utilitario independientemente de las realidades concretas en las que se manifiestan, dando lugar a un conocimiento y a un poder de alcance universal. Pero el poder de la técnica en sí no manifiesta el poder propiamente humano. La técnica pertenece a un tipo de conocimiento fundado en intereses de tipo económico, es decir, orientado a la adaptación con el entorno y a la sobrevivencia, tal como lo veíamos en el análisis del *Der Genius*.

Lo humano aparece cuando hace acto de presencia la singularidad del yo³⁵. Según Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* esta presencia se manifiesta en aquella acción por la cual los centros de resistencia, propios de la experiencia animal, son elevados a estatuto de objetos (*Gegenstände*). Cuando un individuo está liberado del impulso instintivo y es capaz de quedar determinado por el modo de ser mismo de la cosa, entonces su relación con la realidad es una relación con objetos. Por «objeto» no hay que entender aquello que es percibido a través de los sentidos, sino el modo de ser esencial de lo que se percibe. Más que un individuo real (*Träger*), el «objeto» refiere a una cualidad o a una significación que permanece independiente a las motivaciones del sujeto. Para especificar la naturaleza del objeto podemos retomar el ensayo *Sobre la idea del hombre* de 1914. Las coincidencias de este texto con *Die Stellung* son notables. Además de señalar que «en cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se podrían sintetizar en la pregunta qué es el hombre y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser»³⁶, se afirma también que el distintivo más alto del hombre es la conciencia pura espiritual (*ein geistiges pures Bewusstsein*) «que permite comprender (...) un nivel determinado de libertad respecto a las necesidades de la vida a través de la intuición del mismo mundo»³⁷.

35 Cf. Katarzyna Salamon-Krakoska, «Vital values as perceived by Max Scheler and José Ortega y Gasset», *Human Movement* 3, Vol. 12 (2011): 283.

³⁶ Max Scheler, «Zur Idee des Menschen», in *Abhandlungen und Aufsätze* (Leipzig: Weissen Büche, 1915), 319.

³⁷ *Ibid.*, 326.

Un ámbito claro donde se manifiesta esta superación de las necesidades vitales se halla en el lenguaje. En el ámbito de lo vivo podemos distinguir entre causalidad y expresión. El grito de dolor de un animal, visto desde la perspectiva de la causalidad, se detiene en el contenido sensible de este hecho y en las condiciones físicas y fisiológicas que lo hacen posible. Tales condiciones, además de ser desconocidas por el que padece el dolor, están más allá de toda posible experiencia. Junto a esta perspectiva causal surge otra perspectiva capaz de reconocer una relación simbólica entre el grito y la experiencia subjetiva. Se trata de la perspectiva de la expresión. Solo desde este punto de vista es posible distinguir entre ruidos y sonidos articulados (*Laute*). El grito de un animal en tanto sonido remite a un contenido cuyo origen se funda no en el hecho fáctico causal, sino en la experiencia del que lo emite. De este modo, el que oye este sonido es capaz de percibir «algo» expresado y comunicado por el animal. Este «algo», sin embargo, «permanece todavía en la esfera de la simple expresión»³⁸, es decir, todavía no alcanza el estatuto de lenguaje. Esta distinción entre expresión y lenguaje, heredada de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, permite a Scheler confirmar la diferencia abismal que separa al hombre del animal. A diferencia de la expresión cuyo contenido remite a la experiencia, la palabra remite a un objeto (*Gegenstand*) en el mundo. Lo que hace que el objeto sea tal, no es su contenido material capaz de ser percibido por los sentidos, ni su vínculo con la experiencia subjetiva, sino el hecho de significar, de poseer un sentido. La comprensión de este sentido es lo que Scheler llamará «intuición esencial» (*Wesenschau*). Se trata de un acto por el cual se capta el sentido de la palabra «como una totalidad simple, no compuesta»³⁹, es decir, antes de cualquier síntesis. Es por ello que la palabra no tiene nada que ver con el signo convencional. El signo siempre es posterior a la unidad y a la simplicidad de la palabra, es decir, se da como resultado de la composición de una intención subjetiva y un soporte material. La palabra,

38 Ibid., 329.

39 Ibid., 334.

por el contrario, lejos de ser resultado de alguna composición nos pone ante el objeto mismo. Esto significa que el tránsito que va del sonido al sentido no es un dato exterior a la palabra, sino pertenece a su misma esencia. Salvo en casos excepcionales, como por ejemplo, cuando oímos una palabra desconocida, se rompe la unidad entre sonido y sentido, y la dimensión fonética se sobrepone a la dimensión significativa. Pero tales casos no reflejan en sí la originalidad de la palabra ni del lenguaje. Prueba de ello es que todo intento de estudiar el origen del lenguaje desde un punto de vista positivo está condenado al fracaso porque tal origen no tiene nada que ver con la materialidad de la palabra⁴⁰. Ni el uso del lenguaje ni la capacidad fonética constituyen la palabra, sino por el contrario, es la palabra la que hace posible todo lenguaje. En tal sentido, la palabra es un protofenómeno (*Urphänomen*)⁴¹.

3. El amor como expresión plena del poder

La importancia que tanto Ortega como Scheler dan al carácter inmediato de lo que se dona, nos permitirá ingresar progresivamente a lo que para ambos es lo más propio del poder humano. La mediación del espíritu, según Scheler, o de la psiqué, según Ortega, consiente al hombre trascender el carácter puntual y concreto de la existencia. Esto significa aprehender la esencia o la unidad significativa de una cosa y de la totalidad de las cosas a través de una «intuición esencial» (Scheler) o de una «mirada interior» (Ortega). Las cosas, a partir de esta mirada específicamente humana, no se manifiestan parcialmente ni en perspectivas, sino se donan a sí mismas en una unidad significativa completa. Para Ortega este peculiar modo de darse de lo real se aprecia con claridad en el arte, más precisamente, en esa forma de lenguaje metafórico que tiende a desaparecer en su literalidad o en su sentido realista para dar paso

40 «La palabra se nos da como realización de una exigencia del objeto mismo (Gegenstand)». Max Scheler «Zur Idee des Menschen», *op. cit.* 334.

41 *Ibid.*, 340.

a la aprehensión inmediata de su «intimidad». Esta intimidad no es algo estático, sino algo que *en cuanto ejecutándose*, «es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud»⁴². Scheler, por su parte, para hablar de la aprehensión de esta significación completa pone como ejemplo, en *El formalismo en la ética*, la percepción del cubo. Tal percepción viene caracterizada por la captación de la *cosidad* (*Dingheit*) del cubo cuya esencia reside no en la estructura formal del juicio, sino en el contenido de una intuición que se presenta siempre de modo puro y absoluto. La cosidad, identificada con el núcleo o la esencia de la cosa se da de modo inmediato, es decir, no está sometida a ninguna síntesis. Cuando la intuición esencial no se dirige a un objeto en particular sino a la totalidad de objetos aparece ante la mirada del hombre el «mundo».

Tanto Ortega como Scheler podrían coincidir, sin embargo, en que ni la mirada de la intimidad ni la intuición de la cosidad expresan lo más específico y decisivo de la mirada humana sobre la realidad. Para ambos, lo más primario y lo más propio de la realidad para el hombre es su carácter valioso. Antes de considerar la interpretación que tanto Ortega como Scheler ofrecen del valor, es preciso advertir que el filósofo español se muestra poco original en su propuesta axiológica al hacer suyos los principales resultados a los que su par alemán había llegado años antes en su *Ética*⁴³. Las constantes referencias a Scheler en el estudio orteguiano sobre los valores es indicativo de este hecho⁴⁴. Para Scheler el valor es una cualidad que penetra la totalidad del objeto determinándolo como atractivo o repudiabile. En tanto realidad a priori, el valor pertenece también al orden de lo dado y al orden de la intuición, pero a diferencia de la esencialidad o cosidad, es el primer «mensajero» del objeto, el «medium» en donde

42 José Ortega y Gasset, «Ensayo de estética a manera de prólogo», en *Obras Completas*. Tomo VI, *op. cit.*, 254.

43 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle: Max Niemeyer, 1916). Traducción al español Hilario Rodríguez Sanz, *Ética* (Madrid: Caparrós Editores, 2001).

44 Cf. José Ortega y Gasset, «Introducción a una estimativa», en *Obras Completas*. Tomo VI, *op. cit.*, 315-335.

este manifiesta su peculiar naturaleza, desarrolla su contenido de imagen (*Bildinhalt*) y explicita su significado⁴⁵.

La prioridad y precedencia del valor se aprecia en la claridad con la cual su contenido es intuido incluso antes de conocer las propiedades o componentes específicos de la cosa. Esta independencia del valor respecto a la cosa permite a Scheler afirmar que los fenómenos de valor son «auténticos objetos»⁴⁶ o inauguran un dominio propio de objetos⁴⁷. Algo semejante afirma Ortega: «esos mismos objetos organizados en un mundo según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una estructura universal distinta, para la cual no es lo decisivo que sea o no sea cada cosa, sino que valga o no valga, que valga más o que valga menos»⁴⁸. Para Ortega, que una cosa sea valiosa no significa que sea «deseable»⁴⁹. El *ser deseable* da inicio a un ímpetu que desaparece en el momento en que su fin es alcanzado y poseído: «el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse»⁵⁰. Scheler lo plantea del siguiente modo: con los valores se inaugura un dinamismo carente de finalidad, una orientación práctica no determinada por fines empíricos como creía Kant, sino por la ausencia de fines. Así, por ejemplo, ante la «materialidad» de un valor surgen tendencias específicas que en algún caso se define como «algo surge en nosotros» (*Etwas in uns aufstrebti*)⁵¹, en otro como «tendencia de salida» (*Wegstreben*)⁵² o en otro como «tendencia de separación» de un estado específico (*Fortstreben*)⁵³. En ninguna de ellas hallamos algún objetivo determinado o alguna imagen del fin. Incluso cuando la tendencia muestra una dirección clara, como cuando digo «me da hambre» o «me da

45 Max Scheler, *Ética*, *op. cit.*, 64.

46 *Ídem*.

47 *Ibid.*, 60.

48 José Ortega y Gasset, «Introducción a una estimativa», *op. cit.*, 318.

49 Cf. *Ibid.*, 323-325.

50 José Ortega y Gasset, «Estudios sobre el amor», en *Obras Completas*. Tomo V, *op. cit.*, 554.

51 Max Scheler, *Ética*, *op. cit.*, 81.

52 *Ibid.*, 82.

53 *Ídem*.

sed», no aparece allí ningún contenido de imagen (*Bildsinhalt*)⁵⁴. La dirección de la tendencia queda definida como un dirigirse a un valor, no a un fin. Un valor que no aparece como fruto de un acto de interpretación, sino que surge en el proceso mismo de tender⁵⁵. A través de la tendencia se abre paso un principio espiritual capaz de liberarse del acto mismo del querer y, por tanto, de los objetivos del querer.

No es, sin embargo, en esta dirección tendencial donde se destacará el contenido del valor. El «conocimiento» del valor se realiza a través de una intuición afectiva que permite «preferir» un valor que se muestra superior a otro. Tal acto no es ulterior a una objetivación del valor obrada en una intuición previa, sino un acto a través del cual se realiza tal objetivación. Ello significa que el preferir se presenta como respuesta inmediata a la donación del valor superior antes de cualquier actividad consciente y reflexiva, y por tanto, antes de cualquier tender, elegir o querer. Ahora bien, el reconocimiento de un dominio específico de los valores no representa la respuesta última al lugar específico del hombre en el cosmos. Scheler lo señala de manera muy precisa en *Esencia y formas de la simpatía*: «no se «ama» un valor, sino siempre algo que es valioso»⁵⁶. La acción originaria del espíritu no se juega en el preferir sino en el amar. En sus *Estudios sobre el amor*, Ortega también concede un lugar decisivo al amor en la comprensión del ser humano. Gracias al amor el hombre es capaz de salir de los límites de su naturaleza para encontrarse con las realidades dignas de existir y por las cuales vale la pena ofrecer la propia vida. «En el acto amoroso –afirma el filósofo español– la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella»⁵⁷.

54 Cf. *Ibid.*, 83.

55 *Ibid.*, 87.

56 56 Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn: F. Cohen, 1923). Traducción al español José Gaos, *Esencia y formas de la simpatía* (Buenos Aires: Losada, 1943), 195.

57 José Ortega y Gasset, «Estudios sobre el amor», *op. cit.*, 559.

Para Scheler, por otro lado, el amor lejos de agotarse en la apreciación objetiva de valores por separado, se dirige a «un núcleo individual de las cosas» capaz de soportar valores⁵⁸. En tal sentido, el amor se da en un movimiento que tiende a hacer real las más altas posibilidades de un valor presente en un individuo, no como resultado de un sentimiento de insatisfacción producido por una carencia o imperfección del ser amado, ni por el deseo de «elevarlo» o de «desearle el bien». Todos estos sentimientos pueden ser consecuencia del amor, pero no su rasgo esencial. Lo específico y lo esencial del amor es que el valor más alto en el amado emerge en el transcurso mismo del acto de amar, «como si brotase «de suyo» del mismo objeto amado sin actividad ninguna de tendencia por parte del amante»⁵⁹. Es en la gratuidad de este movimiento en dirección a la transformación ideal del amado que todo acto de amor implica un descentramiento del sujeto y un abandono de los propios intereses. Amar significa abrir «los ojos del espíritu a los valores siempre más altos del objeto amado» sin necesidad de buscarlos ni de tender hacia ellos⁶⁰. Es en esta intencionalidad hacia «el ser más alto del valor» donde el amor asume un rol creador.

En efecto, si el valor más alto jamás es algo dado, sino emerge en aquel acto por el cual los ojos del espíritu intuyen las posibilidades más altas de un valor en algo o en alguien, el amor es la condición de posibilidad de una transformación real del ser amado. Desde esta perspectiva el fenómeno «mundo» puede entenderse como ámbito de enriquecimiento y crecimiento en valores a través de la acción del espíritu. Un mundo visto a partir desde las posibilidades más altas del valor no puede ser un orden regido por la fuerza de lo agradable, ni por la lógica de medios y fines porque en tales casos el objeto de la acción sería el interés subjetivo. El mundo como correlato de un acto amoroso deviene una totalidad de sentido configurada a partir de las posibilidades más altas en

58 *Ibid.*, 196.

59 *Ibid.*, 205-206.

60 *Ibid.*, 206.

relación a lo noble (amor vital), a lo bello, lo justo y lo verdadero (amor espiritual), y en relación a lo santo (amor personal).

El riesgo de que lo santo se identifique con la positividad de un fenómeno natural, un personaje histórico o una institución, queda eliminado por la modalidad en la que se hace manifiesto. Efectivamente, a diferencia del amor vital y del amor espiritual cuyos valores pueden darse objetivamente a través del acto de amar, el amor a lo santo solo puede realizarse amando a la persona cuyo valor lejos de objetivarse parece como escurrirse entre las manos y dirigirse hacia lo que está más allá de ella, es decir, hacia lo divino. Justamente, solo a través del amor a la persona o a alguna realidad personal, independientemente de sus características empíricas, se accede al valor de lo santo porque solo a través de ella es posible ponerse en relación con la totalidad de las cosas y trascenderlas. Esta trascendencia porta un valor cuyo contenido está por encima de cualquier otro valor y cuyo conocimiento está sellado por la imposibilidad de objetivación y plenificación (*Erfüllung*)⁶¹. Es únicamente en relación con esta trascendencia que se torna posible comprender el acto religioso. La imposibilidad de «experimentar» y representar este valor, se traduce en la capacidad originaria del hombre de estar en relación con la totalidad de las cosas, es decir, de poseer «mundo». La trascendencia no es una propiedad de algunos hombres, sino una determinación esencial de todo hombre en la medida que en cada experiencia suya está implicada la relación con un orden irrepresentable desde el cual cobra sentido todo lo representable. De aquí se comprende la especificidad del lenguaje humano. Que el hombre posea la palabra significa que él «es la intención y el gesto de la misma trascendencia, es el ser que reza y busca a Dios»⁶². Por ello Scheler asume el principio agustiniano «*inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*» para confirmar la orientación originaria del hombre. Solo desde este movimiento es

61 Max Scheler, *Vom ewigen im Menschen*, Erster Band, op, cit., 529-530.

62 *Ibid.*, 186.

possible reconocerse distinto a todo el orden de lo vivo y al mismo tiempo capaz de trascender todas las cosas incluyéndose a sí en dirección al principio que hace posible esta trascendencia, esto es, la divinidad. Solo en ese momento el hombre es capaz de entrar en sí mismo y de reconocerse sujeto de acciones libres. La libertad humana y, por tanto, el poder humano lejos de ceñirse a la lógica de medios y fines fundada en la percepción de cosas y nexos particulares, tiene ante sí la totalidad de las cosas a través del fenómeno «mundo». Además, en virtud del acto religioso que le permite coejeutar la intención de lo divino, tiene ante sí el fenómeno «Humanidad». En la posibilidad de amar el mundo y amar la humanidad se sintetiza el poder de la persona. La producción de bienes a través de tales actos constituye una verdadera transformación del mundo real y un acrecentamiento efectivo de su valor.

Desde la perspectiva del amor, el poder alcanza un horizonte de comprensión novedoso. En *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (La idea de la paz y el pacifismo) escrito en el invierno de 1926 y 1927, afirma Scheler que «la guerra ni la vida militar guerrera forman parte en absoluto de la "esencia de la naturaleza humana"»⁶³. Se trata de todo un replanteamiento de la idea de guerra que implica un claro distanciamiento de las tesis asumidas en *Der Genius des Krieges* de 1915. La guerra ya no es vista como expresión del dinamismo de la vida ni el héroe es comprendido únicamente en el ámbito de un conflicto bélico. Así como hay un heroísmo de la guerra (*Kriegsheroismus*), también hay un heroísmo de la paz (*Friedenheroismus*). Más aún, el heroísmo de la paz «es más grande y más profundo que todo heroísmo de la guerra: el heroísmo del que representa la no-violencia, el heroísmo de Buda, de los monjes cristianos y budistas, el heroísmo de los mártires cristianos y de todo tipo de mártires (...)»⁶⁴. Esto significa que la tendencia al poder no

63 Max Scheler, «Manuskripte zu Politik und Moral, und die Idee des Ewigens Friedens (1926-1928)», en *Schriften aus dem Nachlass. Band IV: Philosophische und Geschichte* (Bonn: Bouvier, 1990), 83.

64 *Ibid.* 85.

solo puede expresarse a través de la violencia, sino también a través del «poder sobre las cosas» (*Macht über Sachen*), a través del cultivo y el cuidado de la naturaleza. Si el cultivar es una forma de amar, el poder sobre las cosas halla en el amor su más alta posibilidad. Ortega en este punto se encuentra en plena sintonía con Scheler. En efecto, si el amor es un «salir de sí», este salir no es un acto alienante por el que me pierdo a mí mismo, sino un acto en el que doy vida continuamente al ser amado y me empeño en que exista. Se podría decir que a través de este acto, el hombre conoce el límite de su poder que no es otro que el de generar y conservar la vida. «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente (...) Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado»⁶⁵.

Seguramente la evolución obrada en el pensamiento de Scheler permitió una revaloración de su obra por parte de Ortega y una progresiva reconciliación. Por otro lado, también se puede hablar de un acercamiento de Scheler a posiciones cercanas a Ortega en ese proceso de espiritualización de la vida y de vitalización del espíritu que marca la última etapa de su pensamiento. A pesar de las diferencias consideradas entre ambos autores en este trabajo, no podemos dejar de reconocer la extraordinaria afinidad en el modo de aproximarse a la realidad del hombre y de concebir el poder humano. Ortega fue consciente de esta cercanía cuando en junio de 1928 tras la muerte de Scheler escribió: «El primer hombre de genio (...) fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia (...) No ha escrito una sola frase que no diga en forma directa, lacónica y densa algo esencial, claro, evidente y, por tanto, hecho de luminosa serenidad (...) La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mejor mente que poseía»⁶⁶.

65 José Ortega y Gasset, «Estudios sobre el amor», *op. cit.*, 559.

66 José Ortega y Gasset, «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)», en *Obras Completas*. Tomo IV (1929-1933) (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 510-511.

Bibliografía

- Fetscher, Iring. «Max Schelers Auffassung von Krieg und Frieden». En *Max Scheler: Im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, editado por Paul Good, 240-257. Bern: Francke, 1975.
- François, Arnaud. «La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie». *Bulletin d'analyse phénoménologique* 2, Vol. VI (2010): 73-85.
- Griaule, Marcel. *Rencontres Internationales de Genève (1951)*. T. VI: *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*. Neuchatel: Éd. de la Baconnière, 1952.
- Henckmann, Wolfhart. *Max Scheler*. München: C.H.Beck, 1998.
- Merlio, Gilbert. «Scheler et la philosophie de la vie». En *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, editado por Gérard Raulet, 183-205. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2002.
- Ortega y Gasset, José. «El genio de la guerra y la guerra alemana». En *Obras Completas*. Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), 192-223. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- _____. «Vitalidad, alma, espíritu» (1926). En *Obras Completas*. Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), 451-480. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- _____. «El tema de nuestro tiempo». En *Obras Completas*. Tomo III (1917-1928), 143-203. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- _____. «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)». En *Obras Completas*. Tomo IV (1929-1933), 507-511. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- _____. «En torno a Galileo». En *Obras Completas*. Tomo V (1933-1941), 13-164. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

- _____. «Ensimismamiento y Alteración». En *Obras Completas*. Tomo V (1933-1941), 293-375. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- _____. «Ideas y creencias» (1940). En *Obras Completas*. Tomo V (1933-1941), 379-489. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- _____. «Ensayo de estética a manera de prólogo». En *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1946) Y *Brindis y Prólogos*, 247-264. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Russo, María Teresa. «Antropología de la técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento italiano». *Revista Portuguesa de Filosofia* 4, Vol. 65 (2009): 619-628.
- Salamon-Krakoska, Katarzyna. «Vital values as perceived by Max Scheler and José Ortega y Gasset», *Human Movement* 3, Vol. 12 (2011): 277-283.
- San Martín, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayo de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Scheler, Max. «Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg», en *Gesammelte Werke, Bd. 4: Politisch-Pädagogische Schriften*, 7-250. Bern/München: Francke Verlag, 1982.
- _____. «Versuche einer Philosophie des Lebens». En *Abhandlungen und Aufsätze. Zweiter Band*, Max Scheler, 169-228. Leipzig: Weissen Bücher, 1915.
- _____. «Zur Idee des Menschen». En *Abhandlungen und Aufsätze. Erster Band*, Max Scheler, 317-367. Leipzig: Weissen Büche, 1915.
- _____. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1916. Trad. esp. Hilario Rodríguez Sanz, *Ética* (Madrid: Caparrós Editores, 2001).
- _____. «Probleme der Religion». En *Vom ewigen im Menschen, Erster Band*, 279-723. Leipzig: Der Neue Geist, 1921.

- _____. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: F. Cohen, 1923.
Trad. esp. José Gaos, *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1943.
- _____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947. Trad. esp. José Gaos, *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- _____. «Manuskripte zu Politik und Moral, und die Idee des Ewigens Friedens (1926-1928)». En *Schriften aus dem Nachlass*. Band IV: *Philosophische und Geschichte*, Max Scheler, 5-121. Bonn: Bouvier, 1990.

Zanfi, Caterina. *Bergson e la filosofía tedesca 1907-1932*. Macerata: Quodlibet, 2013.

Enviado: 25 de abril de 2014
Aceptado: 9 de julio de 2014