

Trabajo y Conocimiento en la Obra de Max Scheler
Post-scriptum: Sobre el Valor Moral del Conocimiento Social

Work and Knowledge in the thought of Max Scheler
Post-scriptum: On the Moral Value of Social Knowledge

Lino Latella Calderón
Universidad Católica Cecilio Acosta
Facultad de Filosofía y Teología
Maracaibo-Venezuela

Resumen

El siguiente trabajo es un análisis que sigue la interpretación de Max Scheler, acerca del trabajo, el saber, la moral y el conocer. La obra del autor en la que nos basamos se llama *Conocimiento y Trabajo*, obra donde expone y critica la teoría del conocimiento del pragmatismo; lo que llevó a Scheler a escribir esta obra fue, principalmente la estimación del valor de la teoría pragmatista del conocimiento. Igualmente, es un análisis a la interpretación del sentido de la filosofía y del carácter moral que para Scheler tiene este conocimiento. El texto a este respecto es: *Sobre la Esencia de la Filosofía y de la Condición Moral del Conocimiento Filosófico*, conferencia que apareció publicada por vez primera en 1917. En otras ediciones aparece como parte de la obra de lo eterno en el hombre.

Palabras Clave: Trabajo, Conocimiento, sociología del saber, Scheler.

Abstract

The following paper is an analysis that follows the interpretation of Max Scheler, about the work, knowledge, morality and know. The author's work on which we relied is called *Knowledge and Work*, work where exposed and criticized the theory of knowledge of pragmatism; which led to Scheler to writing this book was mainly the estimated of value of the pragmatist theory of knowledge. Equally, is an analysis to the interpretation of the meaning of philosophy and the moral character who has this knowledge to Scheler. The text in this regard is: *On the Essence of Philosophy and the Condition of Knowledge Moral Philosophical*, conference which appeared first published in 1917. In other editions appeared as part of the work of the eternal in man

Key words: Work, Knowledge, sociology of knowledge, Scheler.

1. A modo de Introducción

La noción de trabajo que se desarrolla en la obra, la cual es un aporte a la sociología del saber (1), es la que confiere unidad a la exposición de los problemas; trabajo ha de entenderse en Scheler no tanto como los productos o fines del esfuerzo humano, sino como actividad que constituye el nexo humano más estrecho con la realidad. A través de esta actividad, se advierten las resistencias que la materia opone al ser humano. De este modo, por medio del trabajo es que se hace patente todo lo real y social al hombre.

Cabe añadir que en *Conocimiento y Trabajo* el autor tiene el objetivo de separar lo verdadero de lo falso en el ámbito de las ideas filosóficas en torno al pragmatismo. El autor sabe hallarse en total oposición tanto a la filosofía pragmática de todos los tipos, como a toda condenación unilateral y poco pensada, que hasta ahora ha sufrido el pragmatismo también en su significado metodológico para las ciencias exactas (Scheler, 1979:15).

En esta obra es la relación entre los conceptos de conocimiento y trabajo los que presentan un problema para la teoría del conocimiento y la antropología. En Scheler se oponen dos concepciones del hombre, una que subraya la importancia decisiva de su razón como *homo rationalis*, y la que pone énfasis en su actividad *-homo faber-* esta última arroja mucha luz sobre problemas gnoseológicos y antropológicos tales como la percepción sensible y el conocimiento de la realidad en sí misma.

Conocimiento y Trabajo es parte del conjunto de trabajos del autor en el campo de la sociología del conocimiento a cuyo desarrollo contribuyó notablemente. En ésta la clave que también debemos seguir para el análisis reside en que el autor al estudiar el pragmatismo se pregunta por la relación entre el saber y la técnica, entre el saber y la producción de bienes. ¿Hay en esta relación algún tipo de determinación? ¿Es la técnica el resultado del saber?, ¿Es el saber el resultado de una posición contemplativa frente a lo real? O, por el contrario, ¿No será el saber y la técnica el resultado del impulso y la voluntad de dominio sobre la naturaleza?; esta posición es la que intenta establecer el autor en *Conocimiento y Trabajo*, pues la obra conduce a sostener que el conocimiento y la ciencia son elaboraciones posteriores a la intervención práctica y social del hombre sobre la naturaleza.

2. Saber y conocer como críticas a una idea pragmática del trabajo

El análisis de Max Scheler comienza por hacer una crítica a la teoría del conocimiento como teoría que sólo trata en la mayoría de los casos de un solo tipo de conocimiento, el de la ciencia positiva.

En este sentido plantea el movimiento de ruptura que se dio en el seno de la escuela de Marburgo a favor de otras fuentes de conocimiento:

Todo el “saber” que se esconde en la religión, en el arte, en el mito, en el lenguaje, etc., y la forma en que este saber debe incorporarse al sistema de todo el conocimiento, es una cuestión que vuelve a plantearse con más y más énfasis. Con ello parece superarse lentamente el largo período de letargo, durante el cual la filosofía había quedado rebajada hasta el punto de servir de esclava a tal o cual especialidad científica. El cambio señalado queda demostrado fehacientemente con el hecho de que la escuela filosófica de Marburgo, con la que el “cientificismo” adquirió sus formas más drásticas, rompió rigurosamente con este concepto restringido de la teoría del conocimiento. Lo hizo a través de los escritos de su representante más destacado: E. Cassirer. (Scheler, 1979:31-32)

Ernest Cassirer, según Scheler amplía el punto de vista general de la teoría del conocimiento de la escuela de Marburgo. Sin abandonar el esquema neokantiano que expresa que las formas de pensar imprimen sus leyes a los mundos objetivos, se cuestiona si la pregunta por la ciencia matemática de la naturaleza no debería también aplicarse a lo que llama otros complejos de sentido y cultura donde incluye el lenguaje, el mito, la religión, la cultura, etc.

Scheler se muestra partícipe de la unidad de la idea del saber, “en aras de una nueva estructuración del estudio de las formas de saber y conocer” (Scheler, 1979:31-32). Alguna teoría general del conocimiento que sólo investigue la teoría del conocimiento de la física teórica no agotará con ello la investigación de todas las fuentes del saber y del conocer. Scheler nos ofrece ejemplos de las maneras completamente dispares en que distintas escuelas filosóficas determinan la esencia del conocimiento: “formular juicios que lleven a actos útiles” (pragmatismo); “producir al objeto” (neokantismo); “reproducir las formas estables objetivas de las cosas” (Aristóteles y el tomismo). Para Scheler, tal disparidad obedece no a hechos y cuestiones objetivas; sino más bien debe atribuirse a las formas totalmente disímiles del saber, - a las que nos referimos antes y que al entender de Scheler fue Cassirer quien estableció una forma del sentido de conocer para tales tipos de conocimiento- y de las metas del conocimiento en la sociedad.

De modo que existen tantos criterios del saber, como corrientes de pensamiento y culturas que definen el conocimiento de acuerdo a sus propios parámetros o medidas de un determinado saber. Junto a los criterios disímiles del concepto de conocimiento, ahora añade el autor otras preguntas en el orden de lo teleológico: ¿Para qué sirve el saber?, y a esta pregunta agrega además la de ¿Cuáles son los motivos esenciales por los que se desea y se busca el saber? La respuesta a ambas preguntas ha de ser distinta para cada tipo especial de saber que ha construido la sociedad.

Con las definiciones dadas más arriba, no se ha logrado aún establecer el concepto más general del saber como meta de todo conocimiento. Debe determinarse el concepto de “saber” sin que en la definición ya se utilicen tipos especiales del mismo saber, o conceptos en los que ya se incluyen diversos aspectos del saber o “conciencia” (sean éstos con la forma de juicios, representaciones sociales o razonamientos, etc.). Ello significa que la definición debe basarse en conceptos puramente ontológicos. (Scheler, 1979:35)

En este sentido, el autor plantea que:

El saber es una relación de ser, que presupone la existencia de las formas de ser “todo” y “parte”. Es la relación de participación de un ente en el “así ser” de otro ente, de modo tal que ese “así ser” no sufra una modificación correlativa. Lo “sabido” pasa a ser “parte” de aquel que “sabe”, pero sin desplazarse por ello de su lugar, ni modificarlo en forma alguna. (Scheler, 1979:35)

Para Scheler el saber es una relación de ser, pero no consiste en una relación ni espacial, ni temporal, ni causal. Scheler ubica esta relación en la conciencia “Mens o “espíritu” es para nosotros la x o la suma de los actos intencionales en el ente “sapiente,” a través de lo cual esta participación resulta posible.” (Scheler, 1979:35)

A través de ella un objeto, o mejor dicho el “así ser” de cualquier ente se convierte en “ens intentionale”, a diferencia del mero “existir” (“ens reale”) que siempre y necesariamente se halla fuera y más allá de la relación de conocimiento (Scheler, 1979:35-36).

Lo dicho nos permite apreciar la estructura fenomenológica de esta relación de ser en la que Scheler fundamenta el concepto general del saber. Al llegar a este punto, creemos entender, que Scheler caracteriza la raíz de este espíritu, ese impulso que determina el movimiento de la conciencia hacia cualquier forma de participación como amor. El concepto de amor como impulso de la conciencia se interpreta, siguiendo a Scheler, como un impulso o movimiento hacia la trascendencia; en sentido formal es como la conciencia que trasciende su propio ser y su propia existencia. “Por lo tanto, el saber existe, y sólo existe, allí donde el “ser así” se halla tanto extra mentem, o sea in re, como también y al mismo tiempo in mente, como ens intentionale u “objeto”, rigurosamente idéntico.” (Scheler, 1979:36)

El cómo la conciencia llega a los objetos, no es una pregunta que se plantee de manera anterior a la relación de participación misma; la conciencia ya presupone la existencia de un saber extático; entonces plantear racionalmente la cuestión de la presencia de los objetos en ella significa reflexionar sobre la naturaleza de la conciencia misma.

Citamos al autor:

Debemos aceptar que sin una tendencia en el ente que “sabe” dirigida a salir de sí mismo para participar en otro ente, ningún saber resulta posible. No veo ninguna otra posibilidad de denominar convenientemente esta tendencia que el de “amor”, entrega, superación de los límites del propio ser y ser-así a través del amor. (Scheler, 1979:36)

El “ser así” es el objeto intencional de la conciencia, objeto que es captado por los dos principales actos del espíritu, el intuir y el pensar, que pueden traducirse como tener imágenes y tener significado dentro de la cultura. Es necesario que los significados parciales mediante los que captamos sucesivamente la “significación” objetiva de las cosas, se complementen para constituir un solo significado total. Esta vivencia de identificación, o esa continuidad de vivencias de identificación (evidencia), produce entonces una adecuación cada vez mayor del objeto en su ser –así, adaptándose “él mismo” al espíritu. (Scheler, 1979:36-37).

Hasta ahora el autor ha explicado como opera la conciencia en su manera de conocer; cómo las imágenes y los significados ya sean totales o parciales se complementan en forma sucesiva y continuamente hasta llegar a constituir un solo significado total. De esta manera caracteriza Scheler la fenomenología de la conciencia en su forma de determinar el sentido del conocimiento; no obstante, estas operaciones del espíritu sólo son tendientes a obtener un tipo determinado de saber, ninguna de estas operaciones constituyen el saber en sí mismo.

Scheler ha explicado que el saber es una relación de ser en su sentido más general, ahora introduce la cuestión sobre el por qué y el para qué del existir del saber; debido a que el saber es una relación de ser, desde el punto de vista ontológico su meta no puede ser otro saber. ¿Pero por qué una meta? Para Scheler no es posible dar validez a la premisa del saber por el saber mismo, pues “como todo lo que buscamos y amamos, también el saber debe tener un valor y un sentido óntico final” (Scheler, 1979:37). Claro que por otra parte, Scheler no es partidario del principio del pragmatismo filosófico que enuncia que todo saber sólo existe por la utilidad que presta; no obstante sí reconoce la instancia de un saber que sólo surge a través del dominio práctico.

Si al saber no podemos justificarlo por sí mismo, si por otra parte no es posible pensar que su justificación absoluta consista en la utilidad, entonces debe establecerse un “para qué” distinto que posea mayor valor para justificar la necesidad de conocimiento. De lo dicho, se deduce que el saber conduce a un devenir, sirve a un devenir determinado; entonces se pregunta Scheler ¿al devenir de qué?, ¿de quien?, ¿para qué?

Veamos la respuesta que ofrece el autor:

Creo que existen tres metas supremas del devenir, a las que puede y debe servir el saber: en primer lugar al devenir y al desarrollo de la persona que sabe; es entonces el “saber cultural”. En segundo lugar, al devenir del mundo y (tal vez) al devenir atemporal de su máxima razón de existencia y su misma forma de ser. Porque en nuestro saber humano, y en cualquier saber posible sobre el mundo y su última razón de ser, éstos llegan a tener su propia “determinación de devenir”, o por lo menos algo sin lo cual no puede alcanzar esa determinación de desarrollo. Ese saber respecto de Dios se llamaría: “Saber de Salvación”. Todavía existe una tercera meta de devenir, que es la del dominio práctico y de la conformación voluntaria del mundo con el fin de adaptarlo a nuestras necesidades y conveniencias humanas. Este último objetivo es el que constituye en forma singularmente unilateral, incluso excluyente, el objetivo de la teoría del pragmatismo. (Scheler, 1979:38)

En base a estas tres metas o devenir a los que el saber sirve; se plantea una jerarquía de niveles, Scheler la llama “diferencia objetiva de nivel”; el primer nivel, el más inferior corresponde al saber de dominio que sólo sirve a la alteración práctica del mundo. Los alcances del pragmatismo filosófico en el pensamiento de Scheler agotan su valor en este nivel de saber, que por otra parte estará en descrédito ante los niveles superiores.

En segundo lugar se encuentra el saber cultural, por el que ampliamos nuestro conocimiento del mundo y desarrollamos nuestro propio ser espiritual como un microcosmos propio, en la medida en que también participamos de la estructura toda del mundo en función de nuestra individualidad. Por último el para qué superior del saber es el “saber de salvación”, en este nivel nuestra individualidad trata de participar en el ser supremo, se encuentra en este saber una conjunción misma con el todo, con la razón universal de todas las cosas hasta llegar a una meta atemporal de desarrollo. Con estos niveles de saber y de conocer Scheler afirma que el conocer siempre ha estado guiado por intereses (devenir) y nunca ha existido eso que se ha llamado el saber por el saber mismo.

Scheler acusa al pragmatismo de unilateralidad, de despreciar el saber cultural y el saber de salvación; cuando se consideran o valoran estas formas de saber desde un enfoque pragmático de dominio que está vigente en la cultura actual, esto se hace invirtiendo el orden de los niveles de bienes intelectuales. Para Scheler todo el dominio que se ejerza sobre la naturaleza sólo se justifica y tiene sentido para favorecer el libre desenvolvimiento de la persona como ser espiritual; de ninguna manera existe la persona para favorecer el dominio de la naturaleza. Scheler ofrece como ejemplo del saber cultural a la civilización desarrollada por la antigua China que alcanzó tan grande nivel que ni en las épocas de mayor desarrollo humanista en occidente se ha podido equiparar. No obstante, esa unilateralidad alcanzada por la antigua cultura China no es la última palabra en cuanto al nivel de saber que es la cultura; su función como saber “es, en definitiva, aquel desarrollo esencial del macrocosmos en

la esencia del microcosmos de la conciencia humana, que en la historia de la metafísica y de la religión ha sufrido las interpretaciones especiales más diversas.” (Scheler, 1979:40).

Su crítica al pragmatismo es una crítica a occidente por desarrollar y cultivar sistemáticamente sólo el saber de dominio con la tendencia a lograr una explotación racional al mayor grado de las posibilidades prácticas del mundo. Otras formas de saber fueron perdiendo importancia paulatina en la historia de occidente. Scheler critica las desviaciones y excesos de la civilización occidental que son justificadas con los principios del pragmatismo filosófico; la tendencia de esta forma de pragmatismo ha sido parcial y dirigido sólo hacia una de sus posibilidades, las del dominio de la naturaleza externa, muerta, inorgánica; descuidándose la técnica interna del vivir y del alma, es decir la posibilidad de extender la voluntad de dominio a los procesos psicofísicos de la vida a fin de que ese dominio o ese saber de prestación en función de las necesidades de la vida misma hubiera sido desarrollada. Contrariamente se ha dado una gran preponderancia a los procesos de la naturaleza muerta trayendo consecuencias negativas a la propia vida del organismo humano y de toda la naturaleza.

Scheler observa que en los valores de la cultura oriental el saber cultural, así como el saber de redención gozan de una gran ventaja, de igual manera el tipo de saber práctico orientado a resolver los problemas del mundo vital, donde no se transforma la naturaleza para destruir la vida, sino se sirve o se hace uso de ella para revitalizar y regenerar los mismos procesos de la vida. Occidente ha desarrollado su ventaja frente a oriente en el nivel del saber de dominio y le ha dado al trabajo la dirección de la transformación externa de la naturaleza convirtiendo la ciencia en un dominio unilateral como único saber posible y justificado. El Positivismo y el Pragmatismo son sólo las formulaciones filosóficas de este estado de la cultura occidental.

Para Scheler es necesario revertir los postulados de la teoría del conocimiento del pragmatismo y el positivismo, si se corrigen sus unilateralidades los ideales de un saber de salvación y de cultura serán posibles. Se necesita comprender las diferencias entre los patrones de medida y las metas con los que se miden los tipos de saber; por ejemplo, para comprender el ideal de saber que es la cultura, hay que diferenciar el patrón de medida de la filosofía y de la ciencia que son opuestos. La filosofía nace del estado anímico del asombro, es decir, se asombra de que existan cosas con una esencia constante, su meta es definir que características deben reunir el fundamento y origen de todas las cosas. La ciencia del trabajo se asombra de lo nuevo, de lo no constante, de lo que no se ajusta al patrón normal de desenvolvimiento de la realidad; su meta tiende a predecir, prever, y producir lo nuevo en forma práctica. Cuando la ciencia formula leyes, determinaciones o procesos, es ahí donde comienza la filosofía que se pregunta ¿qué son?, ¿qué origina todas estas relaciones? y ¿qué significan?.

Con estas preguntas se forma otro deseo de saber que prescinde de todo tipo de dominio sobre las cosas, la filosofía tiende a obtener un saber cuyos objetos no relativizan la vida ni sus posibles valores; la ciencia, por su parte, debe prescindir de todas las cuestiones de esencia que pueda haber en sus objetos. “Toda cuestión que no pueda ser resuelta mediante una observación y medida, que sirven de base a un razonamiento matemático, no puede ser una cuestión de la ciencia positiva” (Scheler, 1979:44).

Scheler plantea otros dos patrones de medida de la filosofía que son fundamentales para la comprensión y el desarrollo del saber cultural y el saber de salvación:

Hay en la filosofía otros dos patrones de medida cuya importancia es decisiva. Ellos son: 1) La medida de lo apriorístico (esencial), 2) la realidad absoluta del objeto de conocimiento. El primero resulta decisivo para el desarrollo de la personalidad intelectual, y por ende para el saber cultural. El segundo en cambio es imprescindible para la formulación del saber de salvación como último saber metafísico. (Scheler, 1979:44).

Estos patrones de medida son como los principios de la realización del saber, por una parte está el aspecto apriorístico de la filosofía que nos indica el espacio de ser de la propia conciencia, como conciencia abierta hacia la trascendencia. El otro aspecto es la realidad absoluta del objeto de conocimiento fuera del sujeto como convicción y como verdad de existencia de aquello trascendente a lo cual ese impulso raíz que Scheler llama amor, nos mueve; este saber de salvación, que es saber metafísico sólo puede ser dirigido a la existencia, esencia y valor de lo absolutamente real.

Estas formas de saber no deben reemplazar de modo exclusivo una a las otras sin causarle un grave daño al sistema cultural y a la naturaleza de la unidad física y espiritual del ser humano. Las grandes civilizaciones han cultivado estos saberes con predominio exclusivo de alguno de ellos sobre los otros; Scheler cree que es necesario un equilibrio y una complementación de estas corrientes del espíritu humano, incluso llega a decir que:

El futuro de la historia de la cultura humana estará bajo el signo de esa complementación y de esa nivelación, y no bajo el signo de una discriminación unilateral de cualquiera de las formas del saber en detrimento de otras. (Scheler, 1979:46)

Sólo el saber humanístico que la condición espiritual de hombre exige puede mantener viva la llama del ser humano espiritual, el hombre no debe quedarse vacío dentro de unos patrones de conocimiento muy determinados con el riesgo de retrotraerse a un estado de barbarie, (tomemos en

cuenta que el texto en que nos apoyamos fue escrito en el período de entre guerras; el conflicto europeo fue uno de los motivos latentes en muchos de sus escritos, *Conocimiento y Trabajo* fue publicado por primera vez en 1926, algunos años después de haber sido escrito); el esfuerzo que aquí se propone, es rescatar la naturaleza más profunda del espíritu humano, es un intento de volver al saber de salvación, para encontrarse de nuevo en una participación esencial con lo trascendente; si bien nos habla de equilibrio y complementación, también aparece en su reflexión sobre el saber una jerarquía de valores subordinados al desarrollo más íntimo de la propia persona que lo encontramos sucesivamente en el saber cultural y el saber de salvación. Por este camino va Scheler hacia una filosofía de la religión.

En definitiva, para Scheler todo saber proviene de Dios, en última instancia es a Dios a quien Scheler apela, a su conocimiento; la filosofía del pragmatismo comete el error de referir todo el saber al saber del trabajo y de rendimiento, buscando como único objetivo la alteración del mundo en sus equilibrios fundamentales.

En este trabajo sólo hemos hecho un esbozo de los principios de la crítica de Scheler al pragmatismo, no nos hemos referido hasta dónde son válidas sus premisas, qué elementos son indiscutibles en su aporte al conocimiento del mundo. En cierto sentido el rasgo esencial del esquema de pensamiento del autor, basado en una jerarquía de valores se pone de manifiesto, articulado en la representación jerárquica de los saberes.

Para Scheler, positivismo y pragmatismo “transforman la ciencia del trabajo en el único saber posible”. ¿Y qué tiene de malo el trabajo, o la ciencia del trabajo? Al menos habría que reconocerle algún mérito al pragmatismo en este campo, sobre todo si uno disfruta de un automóvil, un computador, etc.

3. *Post-Scriptum*: Sobre el Valor Moral del Conocimiento

Max Scheler pertenece al círculo selecto de la corriente fenomenológica creada por Husserl, es famoso por orientar su reflexión filosófica al ámbito de los valores, de los problemas que atañen más directamente al hombre, como el mundo de los sentimientos, las emociones y la ética. Estos aspectos no fueron tomados en cuenta por el maestro de la fenomenología quien se atuvo a una reflexión del tipo lógico matemática. Scheler ampliaba el cuadro de Husserl colocando al lado de las esencias pensables, otras esencias desprovistas de este carácter pensable, llamémoslas irracionales: los valores, cuya teoría fundamental la desarrolló en su Obra: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916). Su doctrina sobre los valores parte del convencimiento de que el campo de las esencias, además del sector manifiesto a la razón, tiene otro que sólo es captable emocionalmente.

Frente al método fenomenológico la novedad decisiva de Husserl es que descubre todo el ámbito de la conciencia como un ámbito de certeza indudable y lo convierte en el campo propio de la investigación fenomenológica. La fenomenología es para Husserl ciencia fundamental que coloca su acento en lo esencial y necesario. Así permanece para Husserl como absolutamente cierto sólo lo que él llama “yo puro”, el sujeto puro de los actos sin las propiedades humanas (Husserl, 1959-1993). Con esto demuestra que se puede investigar la totalidad de la vida del yo consciente en un nivel de generalidad esencial. En cuanto a Scheler es característico que se orienta más acentuadamente a la comprensión de la existencia y del puesto del hombre en la vida. A Scheler le interesaba más reemplazar la mirada crítica y evaluadora por una mirada directa, abierta y llena de confianza, especialmente para el mundo de los valores. En todo caso para ambos fenomenología y filosofía no se distinguen, especialmente esta última como ontología, esto es, como análisis de la estructura esencial del mundo de los objetos, en el cual veían tanto Husserl como Scheler la tarea propia de la fenomenología.

Podemos decir que todo intento serio de comprender cabalmente a Scheler debe apoyarse tanto en su concepción del hombre como en su teoría sobre los valores. La clave de la posición de Scheler debe hallarse en dos concepciones suyas que están estrechamente relacionadas: la noción de valor y la noción de espíritu. En el caso de su teoría de los valores, estos constituyen un orden de instancias objetivas y absolutas definidos por una validez ajena a cualquier condicionalidad, a cualquier relatividad o contingencia. El espíritu a su vez se define por la capacidad para volverse hacia ese mundo de los valores y de las esencias (aquí reside la clave de su aplicación del método fenomenológico convirtiéndolo en una ontología de los valores). En su obra *el formalismo en la ética y la ética material de los valores*, el autor parte de la necesidad de restablecer una renovación de la ética a partir de su crítica al formalismo kantiano, la cual considera como la doctrina más acabada que poseemos en materia de ética filosófica. Scheler coincide con Kant en la crítica de éste último a las éticas que erigen como principio rector del valor moral un bien (entiéndase fin o meta), o un objetivo (entiéndase situación o estado de la persona) todas estas éticas plantean como cuestión inicial la pregunta: ¿qué es el bien, cuál es el objetivo final de nuestras tendencias voluntarias?

Si entendemos por bueno una cosa que tiene valor, como una estructura política, una situación cultural, y si lo que es bueno o malo se mide por el mantenimiento y desarrollo de esas cosas de valor, se relativiza según Kant la determinación moral del bien y del mal sometiéndola así a las fluctuaciones de la historia.

Para salvaguardar la necesidad y la universalidad de los principios morales se ve Kant obligado a liberarlos de toda contaminación empírica, y a concebir una ética formal en la que el único criterio de

moralidad de un acto sería su conformidad o no conformidad a la ley de la razón, y no tanto el saber si causa mal o pena, si es útil o nocivo (Kant, 1999-2000). Es decir, que no porque un acto sea bueno o malo, según nuestros criterios empíricos habrá que considerarlo como conforme o no a la ley, sino que por su conformidad o no conformidad a la ley de la razón podrá decirse de él que es bueno o malo independiente de hechos objetivos o prácticos.

Scheler está de acuerdo con Kant en que una ética no puede fundarse sobre los bienes y los objetivos, pero se propone superar el formalismo kantiano conservando de Kant la idea de que la moral debe poseer un fundamento a priori. Este fundamento a priori de la ética en Scheler es la traducción en el orden ético de sus propias conclusiones a las que llega con la fenomenología.

Existe ciertamente en Scheler una unidad de pensamiento que, según los estudiosos de su obra (Maurice, 1959; Arnold, 1975; Mandrioni, 1965; Escudero, 2007), puede encontrarse dispersa a través de sus escritos y que presenta además un proceso de franca evolución paulatina; existe por ejemplo una perfecta coherencia entre su antropología y su axiología, puede notarse como de su concepción dualista del hombre, ser dotado de impulsos y de espíritu brota su sociología, también dualista, dividida por él entre sociología real y sociología de la cultura (2).

Quizás la clave más aguda para entender a Scheler haya que encontrarla en su concepción dualista del hombre, de donde brotan los polos de reflexión que reflejan dos instancias bien definidas de problemas y realidades. El hombre en cuanto sujeto de inteligencia práctica o utilitaria, pertenece a la serie vital, a su procedencia animal, material; pero posee otro principio, el del espíritu irreductible al orden biológico, que lo singulariza y aparta, situándole en un solitario recinto del cosmos que le pertenece en exclusividad.

Con lo dicho esbozamos el conjunto de problemas que ocuparon el interés de Scheler; es importante tener en cuenta sus planteamientos generales a fin de dar sentido de unidad a la explicación sobre el valor ético del conocimiento filosófico; más concretamente lo que Scheler entiende por conocimiento filosófico, cuál es la esencia de este conocimiento, y qué relación se establece entre esta esencia de la filosofía y la moral; en este punto nos atrevemos a decir que pudiéramos encontrar de nuevo el sentido de unidad que conllevaría a establecer una relación de carácter esencial entre el espíritu filosófico y el reino esencial de los valores al que Scheler trata de aproximarse de la manera más absoluta y objetiva posible.

3.1. Breve noción acerca de su teoría de los valores

Como hemos dicho Scheler aborda su teoría de los valores en su obra: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, aquí daremos una visión esquemática sobre su concepción del valor.

Los valores, como señalamos, constituyen un reino esencial de carácter objetivo y absoluto, son una parte del ser, constituyen una región del conocimiento ontológico que tiene la posibilidad de ser descubierta por el espíritu; y esto a pesar de que Scheler niega la posibilidad de una intuición racional de las esencias del valor, ya que interpreta que las fuentes del conocimiento de los valores son las emociones, y por lo tanto atribuye a éstas un estatuto ontológico, una fuente de conocimiento no racional, pero igualmente digna de la constitución plena del existir humano, que remite precisamente a un universo objetivo de esas realidades humanas atinentes al valor. En este sentido, podemos añadir con Scheler que los valores se descubren, como se descubren las verdades científicas. Podemos decir que, durante un cierto tiempo, el valor no es conocido como tal valor, hasta que llega un grupo humano, por decir, una civilización o cultura determinada que de pronto tienen la posibilidad de intuirlo; y entonces lo descubren, en el sentido pleno de la palabra descubrir. Pero entonces no aparece ante ellos como algo que antes no era y que ahora es; sino como algo que antes no era intuido y ahora es intuido. La auténtica forma de realidad que poseen los valores consiste precisamente en el valer; la característica principal de esta región ontológica es que los valores no son, sino que valen.

De esta manera puede entenderse que para Scheler existe un cosmos objetivo de valores al que sólo se puede acceder por la intuición emocional. Husserl había puesto énfasis en la intencionalidad de la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo. Pero en la práctica se había limitado a reflexionar sobre los objetos intencionales de la razón (las ideas). En cambio Scheler reflexionó sobre la intencionalidad de las emociones y sus objetos intencionales (los valores). De tal manera que hay un cosmos objetivo de valores al que sólo puede accederse a través de la intuición emocional. La razón es ciega para el valor. Los valores no cambian, lo que cambia es nuestra percepción de mismos. Cada época, cada cultura descubre distintos valores e ignora otros.

En este sentido Scheler afianza y propone una jerarquía de los valores, la cual le permite evaluar el estado o situación de una época determinada en función de los equilibrios o trastocamientos que se derivan de la vigencia de unos valores en detrimento o supresión de otros. Cabe destacar que todos los valores son deseables, pero el equilibrio perfecto de su vivencia o práctica viene dado por su estructura jerárquica que desempeña como la función modélica de la vida espiritual en constante relación con el reino esencial y objetivo de los valores.

3.2. La esencia del conocimiento filosófico y el carácter moral de este conocimiento

Preguntarse qué es la filosofía significa para Scheler un intento de determinación de la esencia de tal conocimiento; esta esencia de la filosofía no la hallará en una definición, ni en la búsqueda, a través, de la historia de la filosofía que pudiera ofrecer alguna respuesta en función de las doctrinas o conceptos que los sistemas de la filosofía han dado sobre tal saber. Tampoco seguirá Scheler el método de definir una ciencia por el tipo de objeto que define su estudio. La esencia de tal conocimiento se descubre en una actitud de la persona que llamamos filósofo, en una actitud esencial del espíritu, que descubre el reino de objetos filosóficos sólo dados en este momento, por la condición especial de tal actitud esencial; esta condición consiste a su vez en el carácter moral del saber filosófico. En este sentido, esta condición moral de la actitud filosófica del espíritu supera desde el punto de vista valorativo, al puro intelectualismo de los conceptos; en el reino de los valores la filosofía adquiere su posición como experiencia vivida con sentido de unidad por todo el ser humano:

...un acto mediante el cual debería previamente eliminarse un impedimento del espíritu, propio de toda concepción natural del mundo, que impide que se pueda entrar en contacto con el reino del verdadero ser en tanto que ser de la filosofía: un acto mediante el cual se debería destruir una limitación constitutiva de este estadio, un velo que oculta el ser al ojo del espíritu... Cuando quiere conducir a sus discípulos hacia la esencia de la filosofía, Platón no se cansa de iluminar repetidamente y con nuevos giros la esencia de este acto. Lo denomina con una expresión que es tanto práctica como profunda, «el movimiento de las alas del espíritu», en otras ocasiones lo denomina un acto de impulso de la totalidad y del núcleo de la personalidad hacia lo esencial como aquello que se encuentra en todas las posibles cosas singulares en general... (Scheler, 2003:158-159)

La filosofía como amor a lo esencial designa en el hombre precisamente esta actitud esencial del espíritu que puede ser interpretada como un movimiento o tendencia que está presente en todos los seres imperfectos hacia el ser perfecto, otra característica platónica referida por Scheler es que el acto constituido por el filósofo, es un acto que se caracteriza como una lucha, como enfrentamiento, oposición contra el cuerpo y contra toda la vida presente en el cuerpo y los sentidos. Aquí vemos el intento de Scheler de asociar la filosofía al reino objetivo de los valores, de referir la actitud del espíritu al ser moral, a ver en la actitud filosófica un estado del alma únicamente ante el cual se hace presente el objeto de la filosofía a los ojos del espíritu.

La esencia de la filosofía consiste pues en una disposición del alma, que para llevar ante los ojos del espíritu el objeto de la filosofía se requiere de un acto total del núcleo de la persona que no se encuentra contenido en la concepción natural del mundo ni en todos los anhelos de saber fundados en

ella; este acto que se encuentra en todo filosofar es un acto determinado por la participación del núcleo de una persona humana en lo esencial de todas las cosas posibles:

Los grandes padres de la filosofía europea, Platón y Aristóteles, partieron con razón de la idea de que la meta de la filosofía era la participación del ser humano en lo esencial. Puesto que el resultado de su filosofía determinaba la esencia primigenia como un posible ser objeto y por ello como un posible correlato del conocimiento, debían también considerar el conocimiento (o una determinada forma de conocimiento) como aquello que hacía accesible a los seres humanos la participación definitiva en lo esencial. (Scheler, 2003:164)

La filosofía como condición moral constituye la forma primigenia, más perfecta del ser humano; es la tendencia hacia ese ser primigenio esencial como un acto amoroso infinito de participación en las esencias del valor.

La esencia de la filosofía misma es aquello en lo que se encuentra el ser humano todo con la totalidad concentrada de sus máximas fuerzas espirituales en completa actividad:

La antigua exigencia platónica de que el ser humano todo...debería buscar en la filosofía la participación en lo esencial, no es, por lo tanto, como algunos infantilmente suponen, un rasgo meramente psicológico del carácter de Platón: es una exigencia radicada en la unidad esencial y en la problemática objetiva de la filosofía por parte de su propio objeto. Es una exigencia fundamentada no psicológicamente, ni sólo filosófico-cognoscitiva-teóricamente, sino ónticamente. Pues las regiones esencialmente diferentes del ser mismo son sólo aprehensibles como esencialmente diferentes en su tipología particular mediante la reintegración previa a un punto de partida unitario de las formas de la intuición, de los tipos de actos, etcétera, que le son consustanciales y que están situados en el centro de una persona. (Scheler, 2003:182-183)

De lo que se trata es de que el filosofar no pueda reducirse a mera teoría del conocimiento, cuya importancia no es discutida por Scheler más allá de afirmar que es preciso algo más para que sea filosofía, a saber, cierta actitud moral de la totalidad de la persona para alcanzar la dimensión más elevada de una visión filosófica. A esto lo llama impulso espiritual. La condición moral aquí exigida es el específico *ethos* del conocimiento que ha de distinguir a un filósofo de un científico. Un *ethos* del conocimiento que le impulse a llevar hasta la última dimensión metafísica las cuestiones empíricas surgidas. El modo de relación moral del mundo sintiente de valores, en el caso de la filosofía entendido como amor, humildad, y autocontrol, está unido de tal modo al mundo teórico que sólo mediante una determinada actitud del conocimiento el objeto de la filosofía puede ser en general alcanzado. Scheler lucha con todos los medios para que la filosofía como actitud autónoma de conocimiento frente a la

religión, la cosmovisión, la ciencia, la técnica, el arte, sea recuperada, para que la figura del filósofo frente al santo, el político, el investigador, el artista, sea mantenida.

Si esta actitud del conocimiento desaparece de las instituciones educativas, porque las actitudes del valor del conocimiento científico y técnico determinen todos los intereses de la educación, esto puede tener como consecuencia para Scheler grandes pérdidas educativas. Su esfuerzo va destinado a ampliar el espectro educativo y del saber lo máximo posible, a conceder a toda actitud del conocimiento un derecho relativo, para permitir que entren en juego múltiples perspectivas críticas.

Esta búsqueda del ethos del filósofo y del sentido de la filosofía esboza a modo de presentación sólo un panorama de sus grandes análisis en materia de política educativa y sociología del conocimiento uno de los grandes perfiles en los que se desarrolla su filosofía.

Referencias

- Arnold, Gehlen (1975). "Rückblick auf die anthropologie Max Schelers", en: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen*. Compilación de Paul Good. Verlag Francke, Bern.
- Escudero, Jesús Adrián (2007). "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max scheler", en: *Thémata Revista de filosofía*. N° 39. Sevilla-España.
- Husserl, Edmund (1959). *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*. Editado por Martin Heidegger, Trad. de Otto E. Langfelder. Ediciones Nova. Buenos Aires.
- (1993). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México.
- (1994). *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Ediciones Alianza. Madrid.
- Kant, Immanuel (2000). *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft - 1788)*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Ediciones Alianza. Madrid-España.
- (1999). *Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft - 1790)*. Trad. de Manuel García Morente. Espasa-Calpe, (8ª edic.). Madrid
- Mandroni, H. D. (1965). *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de «espíritu» en el «Formalismus» de Max Scheler*. S/E. Buenos Aires.
- Maurice, Dupuy (1959). *La Philosophie de Max Scheler*. Presse University de France. Paris-Francia.
- Scheler, Max (1979). *Conocimiento y Trabajo*. Editorial Nova. Buenos Aires-Argentina.
- (2000). *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Ediciones Caparrós. Madrid.
- (2003). *Gramática de los Sentimientos*. Ed. Crítica. Barcelona-España.

Notas

1. Tras haber establecido que el saber pertenece al espíritu, como actividad propia de él, y que, por tanto, la sociología del conocimiento debe ser considerada como una parte de la sociología cultural, pasará ahora Scheler a estudiar los caracteres y condicionamientos peculiares de cada una de las formas de saber (*Wissensformen*). Para Scheler la Religión, la Metafísica y la Ciencia son las tres formas del saber,

originarias del espíritu y como tal autónomas de la esfera impulsiva. Además dichas formas del saber guardan otra autonomía: la que surge de su irreductibilidad mutua, ya que cada una de ellas es esencialmente diferente de las otras.

2. Scheler establece una división de la sociología en la que proyecta su concepción dualista del hombre. Esta proyección antropomórfica dará como resultado el diferenciar una sociología denominada "cultural" de una sociología postulada como "real". Ambas estudiarán al hombre según los dos principios dicotómicos que lo conforman, en concordancia con los presupuestos antropológicos de nuestro autor: espíritu e impulsos, amor y dominio, subyacen en la base de esta división. Así, la sociología "cultural" será la "investigación de aquel ser y obrar, de aquel modo de valorar y conducirse el hombre que depende de condiciones preponderantemente espirituales y se dirige a fines espirituales, esto es ideales". Por contra, la sociología real investigará "...aquel otro modo de obrar, valorar y conducirse que está dirigido preponderantemente por impulsos (impulso de reproducción, impulso de nutrición, impulso de poder) v a la par, dirigido intencionalmente a la modificación real de realidades