

Altruismo y Amor Cristiano en la Filosofía de Max Scheler

Alfonso Camargo Muñoz**

Recibido: 19 de agosto de 2011 Aprobado: 21 de octubre de 2011

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 9 | pp. 63 - 76 | julio - diciembre | 2011

Resumen: Este artículo expone brevemente la teoría antropológica de Scheler con miras a una mejor comprensión de su teoría de los valores y del sentimiento del amor. Se resalta especialmente su visión del hombre como realidad compuesta por tres elementos indivisibles: cuerpo, alma, espíritu. Dado que para Max Scheler la dignidad de la persona humana radica en que ella es justamente aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las posibles diversidades, en cuanto que estos son pensados como realizados (Scheler, 1996), y que los valores son esencias que él intuye como persona que es, explicita el campo posible donde se pueden desarrollar

los valores y dónde se ubica el sentimiento del amor. Para Scheler hay un amor auténtico. Sin embargo, este se debe distinguir de pseudo-amores que pueden disfrazarse de diversas maneras y que consecuentemente alteran no sólo el valor de los actos humanos sino la persona entera. A partir de estos fundamentos antropológicos se analiza el denominado altruismo o filantropía moderna, en contraposición de lo que sería el auténtico amor y que para Scheler lo constituye el amor cristiano.

Palabras clave: Amor, altruismo, filantropía, ética, valores, hombre.

* Artículo de reflexión, producto de una investigación iniciada en la Universidad Ramón Llull de Barcelona, España, dentro de los cursos de doctorado en filosofía.

** Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Filosofía por la Universidad Ramón Llull de Barce-

lona, España. Actualmente es profesor titular de Humanidades de la Universidad Santo Tomás de Tunja; dirige la presente revista. Miembro de la Academia de Historia Eclesiástica de Boyacá y del Grupo de investigación Expedicionarios humanistas de la USTA Tunja. Contacto: alfonsoem@hotmail.com; acamargo@ustatunja.edu.co

Altruism And Christian Love In Max Scheler's Philosophy

Alfonso Camargo Muñoz**

Recibido: 19 de agosto de 2011 Aprobado: 21 de octubre de 2011

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 9 | pp. 63 - 76 | julio - diciembre | 2011

Abstract: This article briefly explains the anthropologic theory of Scheller in order to search a better understanding of his values theory and the feeling of love. It is underlined his man's vision as a reality composed of three indivisible elements: body, soul and spirit. Due to Max Scheller human person's dignity resides in the unity that keeps itself in essence for acts from all diversities, since these are thought as performed (Scheller, 1996), and that values are essences that he intuites because he is a person, Scheller specifies the possible field where values can be developed and where the feeling of love is located. To

Schelle, there is an authentic love. However, it must be distinguished from pseudo-loves which can be covered up in diverse ways and consequently, they affect not only the value of human acts but the whole person. From these anthropologic bases, modern altruism or philanthropy is analyzed opposite to what authentic love would be and that aspect to Scheller is the Christian love.

Keywords: Love, Altruism, Philanthropy, Ethic, Values, Human being.

* Reflection article, product of an investigation started at Ramón Llull University of Barcelona, Spain, within the course of the Doctorate in Philosophy.

** He holds a Bachelor's degree in Philosophy and Letters from Santo Tomás University and a Master in Philosophy from Pontificia Gregoriana University of Rome. Doctor in Philosophy at Ramón Llull University of Barcelona, Spain. Contact: alfonsocm@hotmail.com; acamargo@ustatunja.edu.co

Un Altruisme Et L'amour Chrétien Dans La Philosophie De Max Scheler

Alfonso Camargo Muñoz**

Recibido: 19 de agosto de 2011 Aprobado: 21 de octubre de 2011

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 9 | pp. 63 - 76 | julio - diciembre | 2011

Résumé: L'Est un article expose brièvement la théorie anthropologique de Scheler en vue d'une meilleure compréhension de sa théorie des valeurs et du sentiment de l'amour. On ressort spécialement sa vision de l'homme comme réalité composée par trois éléments indivisibles : un corps, une âme, un esprit. Étant donné que pour Max Scheler la dignité de la personne humaine réside à ce qu'elle est justement cette unité qui s'obstine à l'essence pour des actes de toutes les diversités possibles, aussitôt que ceux-ci sont pensés comme réalisés (Scheler, 1996), et que les valeurs sont essences qu'il devine comme se présente qu'est, explicite le champ possible où les valeurs peuvent se développer et où le sentiment de l'amour se trouve. Pour Scheler il y a l'amour

authentique. Cependant, cela doit se distinguer des pseudo-amours qui peuvent se déguiser en diverses manières et qui altèrent par conséquent non seulement la valeur des actes humains mais la personne informe. Cependant, cela doit se distinguer des pseudo-amours qui peuvent se déguiser en diverses manières et qui altèrent par conséquent non seulement la valeur des actes humains mais À partir de ces fondements anthropologiques l'altruisme nommé ou la philanthropie moderne est analysé, dans une opposition de ce qui serait l'amour authentique et qui pour Scheler constitue l'amour chrétien.

Des mots clefs: L'Amour, l'altruisme, la philanthropie, l'éthique, les valeurs, un homme.

* Article de réflexion, produit d'une enquête initiée à l'Université Ramon Llull de Barcelone, en Espagne, dans les cours de doctorat.

** Diplômé en Philosophie de l'Université St. Thomas. Magister en Philosophie de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome. Docteur en

Philosophie de l'Université Ramon Llull de Barcelone, en Espagne. Il est actuellement professeur à l'Université de Santo Tomas de Tunja, dirige cette revue. Membre de l'Académie de l'Histoire Ecclésiastique de Boyacá et le groupe de recherche Expedicionarios Humanistas de la USTA Tunja. Contact: alfonsocm@hotmail.com; acamargo@ustatunja.edu.co

Introducción

Max Scheler titula su obra filosófica más importante *Der Formalismus in der Ethik, und die materiale Wertethik* (El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores). El título ya plantea una oposición radical al formalismo ético de Kant. Si bien, Kant no es el único que defiende las tesis de una ética formalista, sí es uno de sus eximios defensores. Scheler apuesta por una ética material de los valores¹, que rechaza “el moralismo empirista y subjetivista y el relativismo ético, al mismo tiempo que rechaza el formalismo moral de Kant, como construcción a priori de la ley moral, desvinculada de todo contenido espiritual valioso. Pues Kant – y con mayor razón el empirismo- no conoce más contenido o elemento material que los empíricos. Desconoce las esencias valiosas, develables inmediatamente al espíritu. Por eso ha reducido la ley moral a algo puramente formal a priori, destituida de todo contenido” (Derisi, 1986, pp 36-37).

Ante los planteamientos de una “moral empirista, y como tal relativista; y ante la moral formalista kantiana”, Scheler afirma y demuestra con rigor el fundamento realista y espiritualista de la ética. Así, la ética se fundará en un contenido real, inmediatamente manifiesto a la persona (Derisi, 1989, p. 37), como espíritu encarnado.

Con este propósito y mediante el método fenomenológico, brillantemente aplicado, Scheler funda una concepción nueva de la persona humana dentro del contexto de la filosofía contemporánea, devolviéndole a esta, no solo sus más genuinos componentes, sino, especialmente, apelando justamente al espíritu, como realidad fundante del ser humano.

En el presente trabajo queremos mostrar en lo posible la manera como Scheler ha ido desarrollando su concepción ética, partiendo de una visión global de la persona, y apuntando a la comprensión de sus más complejas manifestaciones: sus actos libres. Y dado que uno de estos actos, el más importante de todos, es el acto de amar, intentaremos adentrarnos en él, distinguiéndolo al mismo tiempo de los tantos equí-

¹ Esta tesis la encontramos brillantemente defendida en Ortega y Gasset, en su Ensayo, *¿Qué son los valores?* Del año 1923, y quien cita constantemente la obra de Scheler (Ortega y Gasset, 1976).

vocos que sobre él hay, y que Scheler plasma en su discurso sobre el altruismo y la filantropía moderna.

Metodología

A partir del texto *El resentimiento en la moral* de Max Scheler, se analiza la diferencia que establece este autor entre los conceptos Altruismo y amor cristiano. Pero dado que dicho texto remite permanentemente a otros conceptos schlerianos, se consultan asimismo las obra *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*; *Esencia y formas de la simpatía*; *El santo, el genio, el héroe*; *Metafísica de la libertad*; *El resentimiento en la moral*, en aras de una mejor comprensión del contexto en el cual Scheler propone y desarrolla tal diferenciación.

A la base del desarrollo de la temática central ha surgido la pregunta por la antropología de Scheler, y con ella, la pregunta por el papel que desempeñan los valores en el universo personal. En un intento por responder a estos dos interrogantes, se ha procurado una aproximación al pensamiento del autor alemán, constatando a lo largo de su obra la preocupación por definir al hombre como un ser personal, constituido de múltiples dimensiones a la vez que de una consumada unidad.

1. ¿Qué es el hombre?

“En cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios?” (Scheler, 1987, p. 37). Con esta afirmación inicia Max Scheler su nota preliminar al amplio capítulo que desarrolla acerca de la idea del hombre en su obra dedicada a la libertad. Para Scheler la pregunta por el hombre no solo es necesaria sino urgente (siempre) e imprescindible, si se quieren tomar en serio los grandes interrogantes del ser humano y, al mismo tiempo, “precisar” su puesto en el mundo. Sin embargo, la pregunta por el hombre no puede ser asumida, nos dirá Scheler, como si se tratara de encontrar una definición que nos dijera de una vez por todas lo que es el hombre. Esta es una pretensión ilusoria porque “el hombre es un ente tan amplio, colorido y variado, que todas las definiciones son algo insuficientes.

“Tiene demasiadas facetas” (Scheler, 1987, p. 41) ². Tenemos que afirmar que “la indefinibilidad pertenece a la esencia del hombre. Él no es más que un ‘entre’, un ‘límite’, una ‘transición’, una ‘aparición divina’ en el torrente de la vida, y un eterno ‘más allá de sí mismo’ de la vida” (Scheler, 1987, p. 57).

Scheler quiere evitar el error de afrontar el problema del hombre desde un punto de vista puramente naturalista. El hombre reclama un estudio más allá de su propia realidad animal, e incluso más allá de su propia racionalidad. El hombre reclama una observación metafísica (Scheler, 1987, p. 39).

Su postura antropológica radicalmente distinta de las tesis positivistas, lo mueven a radicalizar su tesis de que el hombre no se agota en su capacidad de elaborar herramientas o de solucionar, por medio de la razón, los problemas prácticos de la sobre-vivencia. El hombre, este “animal racional y de herramienta, se vuelve inmediatamente hermoso, grande y lleno de nobleza, si se llega a reconocer que es el mismo ente que es o puede llegar a ser el ser que trasciende toda vida, y en la vida, a sí mismo, precisamente gracias a esa actividad (actividad que tiene un aspecto tremendamente ridículo si se le mide en función de la ‘conservación de la vida’ y sus fines). ‘Hombre’ es, en este sentido totalmente nuevo, la intención y el gesto de la ‘trascendencia’ misma, es el ser que reza y busca a Dios (...)” (Scheler, 1987, p. 57). Entiéndase aquí “nuevo” al hecho de que “el hombre en su unidad somático-espiritual y en su dignidad personal, no es sólo un producto de la evolución sino que representa una ‘revolución’ dentro de la evolución, es decir, el espíritu reflexivo del hombre representa algo totalmente nuevo frente a la biogénesis” (Brugger, 1995, p. 230).

Se trata de una realidad nueva que se constata en el hombre. La tesis de la indefinibilidad del hombre posee implícita una nueva perspectiva: avanzar tras su comprensión no desde su terminus a quo sino desde su terminus ad quem. No como un ente terminado, que no lo es, sino como “el ser empeñado en la búsqueda de Dios, y como punto de irrupción de una forma significativa y de valor superior a toda otra existencia natural, la persona” (Scheler, 1987, p. 62). Con esto se está afirmando explícitamente que

² “Probablemente sea cierto que jamás somos capaces de conocer a un hombre y que siempre hay en él algo irreductible que se nos escapa” (Camus, 1999, p. 23).

entre el homo faber y el homo spiritualis “existe una diferencia esencial insalvable; entre el animal y el homo faber, en cambio hay una diferencia de grado” (Scheler, 1987, p. 62). Es la misma tesis defendida por Henry Bergson y Teilhard de Chardin.

Con este planteamiento no se niegan los resultados de la ciencia, pero se niega rotundamente que una explicación naturalista baste para explicar el fenómeno humano. Se trata de indagar en qué consiste aquella “diferencia esencial” de la que comenzamos a hablar en el párrafo anterior. Tienen razón las ciencias naturales cuando afirman que el hombre pertenece al reino animal. Lo que ellas no pueden explicar satisfactoriamente es esta diferencia. Además de ser el hombre un animal desarrollado ¿qué hay en él que hace que trascienda su propia vida? Aquí es donde tenemos que afirmar que este hombre “es una clase óptica nueva, un reino de ‘personas’” (Scheler, 1987, p. 64) que no encaja simplemente en este desarrollo. “Algo nuevo – por esencia y forma – no por su grado de desarrollo (que en este caso el hombre es un animal defectuoso – no comienza con el homo naturalis, sino recién con el hombre histórico referido a Dios; con aquel que sólo recibe su unidad a través de lo que debe ser, y de lo que debe llegar a ser: precisamente a través de la idea de Dios y de una persona infinita y perfecta” (Scheler, 1987, p. 69).

Ya Platón (2001) en un intento de hacer ver la esencial diferencia del hombre, propone “el mito de la creación”:

Había una vez un tiempo que los dioses existían, pero los linajes mortales no existían. Y cuando llegó también a ellos el tiempo predestinado de su generación, los dioses bajaron a la tierra con un poco de tierra y de fuego, y de todos los elementos susceptibles de ser mezclados con el fuego y la tierra. Cuando ellos estaban listos para traerlos a la luz, encargaron a Prometeo y a Epimeteo de distribuir a cada uno las capacidades convenientes a cada uno. Epimeteo pidió a Prometeo de hacer él solo la distribución, “y cuando lo haya hecho”, le dijo, “tú la revisarás”. Y hecho el convenio, inició. Repartió y dio a unos fuerza sin rapidez, y a los más débiles les dio para defenderse

rapidez. Arma a unos, y a los que ha dado una naturaleza inerme, pone en ellos capacidades para salvarlos. A los que ha hecho pequeños, les otorga una fuga apropiada bajo tierra. A los que hizo grandes de tamaño, con su misma grandeza los salva. Y así les distribuyó haciéndolos iguales los unos a los otros. Y se cuidó de que ninguna especie fuera aniquilada (...). Pero como Epimeteo no era muy sabio, no se dio cuenta que se le habían acabado las capacidades con los irracionales. Había dejado aún sin capacidades al linaje de los hombres y no sabía qué hacer. Mientras se encontraba en aquel dilema se le acerca Prometeo que venia a revisar la distribución, y vio que los otros vivientes tenían todo lo que necesitaban, en cambio el hombre descalzo, y sin abrigo e inerme. Y ya había llegado el día en que debía salir el hombre a la luz. Prometeo entonces al verse incapacitado de dar alguna salvación para el hombre, robó de Hefesto y de Atenea la sabiduría de las artes, con el fuego –porque sin el fuego adquirir esta sabiduría no sirve ni es útil para ninguno- y entonces se la hace presente al hombre. Así el hombre adquiriría la sabiduría necesaria para subsistir (...) (pp. 155-156).

De esta diferencia esencial entre el hombre y el animal no-humano nadie duda, ni desde la ciencia ni desde la filosofía. Y de qué sea esta diferencia esencial, basta decir que “el hombre es un animal inteligente, el animal de realidad” (...) (Zubiri, 1982, p. 35)³, y es aquí donde radica su diferencia esencial: el hombre es un ser personal.

Uno de los aportes más valiosos que Scheler le ha hecho a la filosofía contemporánea es su concepción de la persona humana. Su preocupación por fundar

3 Es importante tener en cuenta que Zubiri distingue “animal racional” de “animal inteligente”, o mejor, no acepta que se defina al hombre como Animal racional, pues, según él, el hombre es más que un ser racional, es un ser inteligente. Así, por ejemplo, el niño antes de “tener uso de razón” ya es inteligente. Por otra parte, distingue él entre ser de realidad, que es el hombre, y ser de estimulación, que es el animal no inteligente. El hombre no es entonces primeramente un animal de estimulación y luego un animal de realidad, sino que es radicalmente un ser de realidad (Zubiri, 1998).

el reino de los valores en la unidad personal lo lleva a distinguir aquello que es y aquello que no es la persona.

Miremos primeramente qué no es:

- a. La persona no se identifica con ninguna manifestación de la vida animal ni psíquica: las trasciende.
- b. Por su carácter individual y concreto, no cabe equiparar la persona al “yo trascendental”.
- c. Por su estrechísima vinculación con el acto, la persona tampoco es el “sujeto o cosa o sustancia” de los actos, diverso de estos.
- d. Finalmente, la persona no es la mera agregación de actos, carentes de vínculos.

Entonces, ¿qué es?

- a. Para Scheler, el hombre se constituye por la interacción de diversas dimensiones. Así, el yo, corresponde al mundo físico; el alma, corresponde al mundo psíquico; y el espíritu, que es propiamente la persona.
- b. La persona es la unidad concreta de los actos espirituales. Por esta unidad, no se le puede objetivar, y al mismo tiempo, nada que sea objetivable se le puede considerar persona.
- c. La persona es la unidad inmediatamente convivida del vivir, no una cosa simplemente pensada fuera y tras lo inmediatamente vivido. Es por esto que la persona existe y se percibe en y juntamente con sus actos. Por esta razón la persona es un ser inacabado.
- d. La persona es la unidad concreta e individual que hace concretos e individuales los actos. Los actos son en virtud de la persona. “La persona no es un vacío punto de partida de actos, sino que es el ser concreto, sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino únicamente una esencialidad abstracta: los actos sólo se concretizan, dejando de ser esencialidades abstractas para pasar a ser esencialidades concretas, merced a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona” (Derisi, 1986, p. 84).

Scheler define la persona como “la unidad concre-

ta de actos espirituales dotados de sentido” (Derisi, 1986, p. 81). Así, se debe decir que la persona, por una parte se identifica con la unidad de sus actos y por otra, porque sus actos son estrictamente intencionales, son espirituales. Por tanto, persona y espíritu se identifican.

2. La persona humana y los valores

Los conceptos que hemos expuesto sobre la persona humana son importantes para deducir “la autonomía ética del sujeto racional”. Y al mismo tiempo para acercarnos al complejo mundo de la persona, y en particular a ésta como “el ser ético”.

Según Scheler la persona posee dos vías por las cuales aprehende ‘el mundo’. Ellas son: la vía de la inteligencia y la vía de los sentimientos espirituales. Así, por ejemplo, “los valores son esencias dadas a priori inmediata e intuitivamente en los sentimientos espirituales”. Es decir, son dadas en sí mismas sin deducción ni raciocinio a la intuición de los sentimientos espirituales.

La persona es el lugar donde nacen los valores. “El hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto ser espiritual o persona, es el lugar y la ocasión del surgir de los valores sentimentalmente perceptibles, de actos y leyes de actos que, sin embargo, son enteramente independientes de la organización particular de la especie y de la existencia de esa especie (Derisi, 1986, p. 62).

Por el hecho de que los valores sean presentados espiritualmente a los sentimientos no significa que ellos no posean ninguna relación con la inteligencia, pues “la elección (de dichos valores) se debe fundar sobre el conocimiento del grado de grandeza del valor, porque siempre elegimos entre los objetos posibles aquellos que están fundados sobre un valor más alto” (Scheler, 1996, p. 131).

Existe una íntima relación entre la jerarquía de los valores y la de los sentimientos que los intuyen.

Así, en primer lugar está el sentimiento espiritual en que se devela inmediatamente el valor. En segundo lugar, el preferir, también espiritual, que intuye inmediatamente el orden jerárquico de los valores objetivos. En tercer lugar, el amor que abre inmen-

samente la persona a los valores más elevados, especialmente de lo santo y lo divino –o el odio, que los rechaza (Derisi, 1986, pp. 86ss).

Aquí nos interesa adentrarnos en el sentimiento del amor, y con este fin iremos descubriendo los diferentes matices con los que se puede presentar este sentimiento, con el objeto de distinguir entre lo que Scheler llama altruismo y/o filantropía moderna y el amor cristiano, o el amor auténtico.

3. Amor cristiano y altruismo y/o la filantropía moderna

Hemos dicho que el amor es un sentimiento espiritual. ¿En qué consiste este sentimiento, cuándo es amor auténtico y cuándo lo deja de ser? Este es el asunto que nos ocupará en el presente apartado.

Por razones metodológicas especialmente –aunque también en cierto sentido por razones de tipo conceptual– trataremos inicialmente las diferencias que Scheler establece entre el amor cristiano y el altruismo, y en un segundo momento las diferencias entre amor cristiano y filantropía moderna. Al final de las dos sesiones tendremos ocasión de estrechar más los dos conceptos que, en todo caso, se distancian ambos de la idea genuina del cristianismo.

a. Amor cristiano y altruismo

Dado que el amor es un sentimiento espiritual, el acto de amar es igualmente espiritual. Es a través del acto del amor que el hombre participa del ser divino. Es a través de este acto que el hombre establece una comunicación con los demás hombres y con el Ser mismo. Por esta comunicación “de esencias”, entre el acto de amor y el Ser, el amor es creador. Y en sentido estricto, se puede decir que sólo el amor es creador. Así, “en el santo es creador el amor de Dios, en virtud del cual penetra más profundamente en el ser de la divinidad, lo que le permite proporcionar nuevas revelaciones sobre la misma. Se traslada a su centro y ama a partir de su amor” (Scheler, 1983, p. 108).

Estas premisas sobre el amor auténtico nos es útil para iniciar a precisar las diferencias que Scheler establece entre el altruismo o filantropía moderna,

como lo llama él, y el amor cristiano.

Dado que Scheler desarrolla el tema en el contexto de la crítica que hace Nietzsche de la moral cristiana, es necesario afrontar también, en cierta medida, su análisis sobre el resentimiento. Se trata de ir descubriendo que “una de las causas del error de Nietzsche consiste en haber confundido el amor cristiano con la filantropía moderna”. En este contexto, Scheler realiza una fina crítica de la modernidad desde sus raíces psicológicas hasta sus expresiones más características: el subjetivismo moral, la exaltación de un igualitarismo a la baja, que niega los valores superiores y la excelencia personal, la inversión valorativa, el industrialismo, la desconsideración de la vida y de la naturaleza en general, reducida a mecanismo muerto al servicio de los intereses productivos, etc (Vegas, 1998, p. 10).

“Federico Nietzsche designa la idea del amor cristiano como la más fina flor del resentimiento”. En esa idea justificarse ante la conciencia el resentimiento acumulado en un pueblo oprimido y a la vez sediento de venganza (cuyo Dios, también mientras el pueblo fue independiente política y socialmente, era el “Dios de la venganza”)” (Scheler, 1989, p. 61). Subyace aquí la problemática en torno al amor que se da en la filosofía griega y que obviamente experimenta un cambio rotundo con la concepción cristiana del amor. Para Platón y en general para los filósofos griegos el amor es algo que pertenece a la esfera de lo sensible, una forma de apetito, de la necesidad, y que es propia, consecuentemente, de los seres imperfectos. De aquí que se conciba que el acto de amor es un movimiento del débil hacia el fuerte, del imperfecto al más perfecto, del necesitado al que no necesita, como ocurre en el amor de los hombres a los dioses. Aquellos aman porque son imperfectos. Estos no aman porque no tienen necesidades sensibles. En el pensamiento cristiano en cambio, el amor es un sentimiento espiritual por el cual el ser y/o los seres entran en una comunicación, o mejor, en una comunión. No es consecuencia de una necesidad sino de una abundancia. El amor brota como el agua de una fuente. Por esta razón Dios es el primero en amar. Porque su naturaleza propiamente es el amor. El hombre en el acto de amor a la persona divina entra en comunicación con ella, y participa de su ser. Mientras el amor griego es eros, el amor cristiano es ágape, caritas, “una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida im-

pulsiva natural, por ejemplo el odio a los enemigos, la venganza y la exigencia de compensación y que quiere colocar al hombre en un estado vital enteramente nuevo” (Scheler, 1998, pp. 61ss)⁴. El amor se muestra en el hecho de que lo noble se rebaja y desciende hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo. Es en este abajarse que la criatura se hace igual a Dios.

Surge una pregunta, ¿este acto de amor es fruto del resentimiento? Según Scheler, de ninguna manera. En cambio, nos dice que “nada más lejano a este concepto genuino de amor cristiano que toda especie de “socialismo”, de “preocupación social”, “altruismo” y otros tópicos subalternos de la época moderna” (Scheler, 1998, p. 71). Pero, ¿dónde radica la verdadera diferencia entre el amor cristiano y el altruismo moderno, según Scheler? Mientras el amor cristiano brota de la superabundancia de la propia fuerza vital, de la seguridad y la firmeza (que nace de una relación con la fuente del amor que es Dios), el altruismo profesa un amor que “designa la fuga de sí mismo, la eterna repulsa de sí mismo, la cual determina, secundariamente, la vuelta hacia “otro”, es un término que designa una incapacidad de permanecer en sí mismo” (Scheler, 1998, p. 74). Se trata de un cambio de dirección. En el primer caso el amor nace de su propio valor, en el segundo de una repulsa a sí mismo. Este último apenas se disfraza como amor al prójimo. Es apariencia. Este está fundado en el odio, en el odio a sí mismo, odio a la propia miseria y debilidad. En su inferioridad su entrega al otro es un huir de su yo. Porque es un no-yo.

Scheler considera que el “altruismo” (fenómeno conocido entre los socialistas, los feministas, y en general entre quienes creen tener sentido social), “ese estar vuelto interiormente hacia los otros, no tiene que ver nada con el amor. También el perverso se olvida de sus intereses” (Scheler, 1998, p. 74) y pone su mirada en la víctima. Se trata de un engaño en la conciencia. Pues en realidad se trata de una forma de odio – odio a sí mismo- enmascarado de amor. Un odio que no es capaz de mostrarse como tal. Este se disfraza de un amor a los pobres, a los humildes, a los sufridos.

Cuando Jesús habla del amor a los pobres, a los enfermos, no está valorando la carencia que padecen sino más bien dejando ver que la salvación no de-

⁴ Scheler cita aquí El Banquete de Platón.

pende de las antítesis sociales sino de los valores superiores. No se trata entonces de pensar que Dios cobrará venganza de los causantes de las injusticias en el mundo y elevará a los humildes, sino que revela un orden interior, que habita en el seno de Dios, en el reino de Dios, independiente del orden terrenal, precisamente porque se trata de un orden espiritual. No se trata en el amor a los pequeños de una estrategia para engañar a los superiores sino de una opción radical por lo esencial del ser.

Porque el amor cristiano es un movimiento del sentimiento espiritual hacia las demás criaturas, como una participación de Dios, se trata de un acto personal. Aquí el valor lo posee el acto en sí. Como en la ofrenda de la viuda del evangelio, se valora es el amor con que la viuda actúa. Así en el amor a los pequeños, o incluso a los enemigos, se valora es la intensidad del amor con que se ama. En el altruismo se tiende a ignorar el valor del acto de amor y se realiza la obra realizada. Por esta misma razón se tiende a buscar que la obra sea reconocida.

El altruismo nace de aquel “odio que no se atreve a exteriorizarse fácilmente bajo la forma de un amor aparente, del amor a ‘algo’ que presenta los rasgos opuestos a lo odiado; y esto de modo tal que el objeto secreto del odio no es siquiera nombrado” (Scheler, 1998, p. 70). En este sentido se puede afirmar que el altruismo es una simulación del amor cristiano.

Todo sentimiento de venganza, “los últimos serán los primeros” (como revancha), expresa un sentimiento de odio.

En la predilección de Jesús por los pequeños no hay resentimiento porque: es para expresar que “los supremos y últimos valores de la personalidad son independientes de la antítesis: pobre-rico, sano-enfermo. Y no que la salvación dependa de cualidades negativas. En este punto es donde el mundo antiguo recibe una esfera nueva (transmutación de valores): los valores del reino, donde se denuncian las vanidades del mundo. Falsos valores.

En la formulación “si te pegan en una mejilla coloca la otra”, no está invitando a una pasividad, sino a una acción interior. Que brota de la abundancia interior. Aquí lo que se hace realmente es “rechazar toda actitud que sea meramente reactiva, solo ajustarse a las valoraciones y acciones corrientes y vulgares”

(Scheler, 1998, p. 78).

La antítesis justo-pecador esconde una realidad más profunda. Dado que el justo se acerca a la ley, posiblemente con una gran seguridad, cree que el ideal moral está en ella. Aunque es posible que mediante ese acercamiento esté escondiendo los verdaderos motivos que lo hacen defender los parámetros legales como el ideal supremo. En el pecador hay una movilidad vital poderosa, y consecuentemente, una gran posibilidad. El “justo” simula bondad (pero es pobre-carencia interiormente). El pecador puede reconocer su verdad. Con la confesión evita el envenenamiento de capas más profundas de su personalidad. El que se declara justo, se envenena más hondamente. Para Jesús “es mejor el pecador que peca que el pecador que no peca, pero cuyo impulso pecador revierte sobre su intimidad y envenena su ser, aunque la comunidad experimente con aquel un daño del que permanece libre en el segundo caso” (Scheler, 1998, p. 80). Para Jesús la verdadera bondad es gracia. El acercarse al pecador es el movimiento solidario más radical de un corazón rico.

Según el mundo antiguo el amor a lo malo es malo. Ahora el amor a lo malo es bueno porque lo importante es el acto, y cuanto más pecador sea el objeto, mayor es el acto. No se trata de que el objeto atraiga o mueva al acto de amor, sino que la persona va al objeto por razones intrínsecas del propio ser. Y porque descubre en el objeto de su amor valores que le constituyen aunque no se manifiesten como valores objetivos. Un ejemplo es el amor al pecador, al enfermo, al débil. Cuando Sartre habla de que no es el hombre el que ama propiamente sino que es el sujeto que se hace amar, “si adoramos a una persona es porque ella es adorable”, hace referencia a un amor de simpatía y no a un amor que brota por la convicción de que esa persona no vale por lo que despierta a los sentidos, sino por su dignidad de persona humana.

A la crítica del ascetismo, especialmente de Nietzsche, Scheler responde que así como hay dos formas de amor a los débiles, también hay dos formas de ascetismo. Una, el odio (al menos reprimido) al cuerpo, so pretexto de cuidar el alma. Y también cuando la debilidad conduce a la opción consecuente (porque mi cuerpo no sirve para trabajar, opto por la pobreza). Obviamente aquí Nietzsche tiene razón, pero critica un modelo que no se corresponde con el cristianismo original. En el cristianismo la moral ascéti-

ca es la expresión de una vida fuerte, “por cuanto sus reglas estén destinadas a regir y desarrollar las funciones mismas de la vida; lo que se consigue justamente con un creciente mínimun de los mecanismos necesarios para ello” (Scheler, 1998, p. 83).

Quizás con razón Nietzsche dice que sólo ha habido un cristiano, Cristo. Es decir, hay que aceptar la transmutación de valores realizada por Cristo, y la degeneración del principio cristiano por los cristianos, pues “se ha fundado la iglesia sobre lo contrario del evangelio” (Nietzsche, 19 (anticristo p. 81). “(...) la palabra cristiano es un equívoco: en el fondo no hubo más que un cristiano, y este murió en la cruz. Lo que a partir de aquel momento se llamó “evangelio” era lo contrario de lo que él vivió: una mala nueva”, un *Dysangelium*. Es falsa hasta el absurdo ver la característica del cristiano en una “fe”, por ejemplo, en la fe de la redención por medio de Cristo: únicamente la práctica cristiana, el vivir como vivió el que murió en la cruz es lo cristiano. Aún hoy, tal vida es posible para ciertos hombres, y hasta necesaria. El verdadero, el originario cristianismo será posible en todos los tiempos. No como una creencia, sino un obrar, sobre todo, un “no” hacer muchas cosas, un “ser” de otro modo” (Nietzsche, 19 anticristo p. 87).

En esta afirmación nietzscheana se contiene el presupuesto de su tesis de que el cristianismo ha nacido del resentimiento. Que en definitiva consistió en que los discípulos de Jesús no perdonaron su muerte y por eso lo convirtieron en mesías, vengándose de una vez de quienes decidieron su muerte y de la ley judía, pero al mismo tiempo negaron al verdadero Jesús.

Scheler acepta que Nietzsche ha hecho una crítica profunda y en este sentido no es suficiente con rechazarla sino que se deben descubrir sus razones y sus equívocos. Por una parte Scheler quiere salvar los planteamientos del verdadero cristianismo, el cual no tiene rastros de resentimiento, pero por otra, acepta que Nietzsche tiene sus razones. El acuerdo estaría en aceptar que Nietzsche está criticando es el cristianismo no genuino (en el sentido ético y no religioso, se entiende), aquel que ha degenerado en un falso humanismo ⁵, y que Scheler intenta justamente demostrar que hay un “especie de cristianismo” que nace del resentimiento. Y que este está más próximo al denominado altruismo o filantropía moderna, fundado en el resentimiento. Sin embargo, Scheler irá a hacer un replanteamiento muy importante sobre este punto, que lo veremos más adelante.

Continuando con los errores que Scheler le acusa a Nietzsche, afirma que este desconoce la esencia del cristianismo y en particular la idea cristiana del amor. Unido al concepto pobre que tiene Nietzsche sobre el amor. Además, el hecho de que se separe la visión ética del cristianismo de su visión religiosa produce una ruptura conceptual, que según Scheler, es insuperable, dado que “el precepto del amor va dirigido al hombre como miembro del reino de Dios, que es solidario consigo mismo; y la conciencia de unidad y comunidad que puede haber en el mundo cristiano, es concebida también como unidad y comunidad del reino de Dios, o hay que considerarla como fundada en este” (Scheler, 1998, p. 83). Si para Nietzsche el valor supremo es la vida y su fuerza son los valores vitales, para el cristianismo el fin supremo es el reino de Dios y su fuerza espiritual es el amor. Y dado que “el amor fraternal cristiano no es concebido originalmente como principio biológico, político o social, se dirige –al

5 En este sentido es mejor indagar primero sobre sus razones más hondas, antes que justificar los falsos dogmatismos morales de la modernidad (Savater, en *Historia de la Ética*, tomo II, pp 578-599).

menos primariamente- al núcleo espiritual del hombre, su personalidad individual misma, por la cual el hombre toma inmediata participación del reino de Dios. Por eso nada hay más ajeno al sentido de Jesús que fundar en su precepto de amor un nuevo orden político o un nuevo reparto económico de la riqueza mediante una u otra institución” (Schler, 1998, pp. 85-86). Acciones como estas justamente pueden nacer del resentimiento precisamente porque se cambia la genuina concepción del amor por una “inclinación altruista” que busca falsos igualitarismos.

b. Amor cristiano y filantropía moderna

Scheler da un paso adelante respecto del análisis que hace del altruismo como amor al otro, y del que hemos venido hablando, al concepto de filantropía moderna, que tiene ciertas características especiales, pero que también recibe en cierto sentido el nombre de altruismo.

Como se ha dicho en páginas anteriores, el amor cristiano se refiere siempre “al yo espiritual ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios”, mientras que la filantropía se refiere “a la idea y movimiento del ‘humanitarismo’, ‘amor a la humanidad’ o plásticamente expresado ‘amor a cuanto tiene faz humana’” (Scheler, 1998, p. 91).

Una caracterización de la filantropía nos ayudará a comprender mejor lo que Scheler quiere hacer ver como un falso amor cristiano, que se aleja tanto de la idea original de Jesús, cuanto más se origina en el resentimiento.

La filantropía moderna es un concepto polémico, de protesta. En todos los sentidos: protesta contra el amor de Dios y contra la armonía cristiana del amor a Dios, el amor a sí mismo y el amor al prójimo, del primer mandamiento del evangelio. Igualmente elimina el amor a todo aquello que está por debajo del hombre, como también aquello que está por encima de él (a los ángeles, al espíritu, a los difuntos, a las tradiciones, a la historia, etc). Como también elimina el amor a los denominados círculos reducidos (la persona en particular, la familia, la nación, al prójimo), por amor a la humanidad.

La filantropía moderna no entiende el amor como un acto sino como un sentimiento (contagio psíquico).

Lo más importante es entonces la simpatía, la congratulación. Así lo entendieron en los siglos XVII y XVIII pensadores como Hutcheson, Smith, Hume, Bain, Rousseau (Scheler, 1998, p. 91). “El valor del amor, continúa Scheler, no consistirá en la salvación del alma amante, como miembro del reino de Dios, y en la promoción de la salvación ajena, sino en la promoción del llamado ‘bien común’. El amor se presenta aquí como algo que hay en la vida afectiva y que conduce a las acciones útiles al común, o como la disposición a tales sentimientos” (Scheler, 1998, p. 91).

Según el cristianismo el mejor mundo sería aquel en que hubiera la mayor cantidad posible de amor. La filantropía en cambio se considera como uno de los factores causales que puede aumentar el bien general. Pero es un hecho que otros sentimientos e instintos, como el instinto de la propia conservación, el instinto sexual, la envidia, la ambición, la vanidad, considerados como causa eficiente, promueven el bienestar y el desarrollo mucho más que el amor.

Igualmente, Scheler considera que en la filantropía moderna hace presencia la “idea de lástima” (y considera a Rousseau el primer representante de ella), o como diría Schopenhauer, la compasión, en este mismo sentido. Auguste Comte llama a la humanidad, en esta línea de pensamiento, Grand-Être. Y se refiere especialmente al hecho de que la humanidad ocupa el lugar que antes tenía Dios. En este paso, dice Scheler, se hace presente el resentimiento contra Dios, el cual da lugar al amor a la humanidad (Scheler, 1998, p. 100).

Se ha querido hacer ver una cierta diferencia que inicialmente Scheler establece entre altruismo y filantropía moderna. Basta agregar que Scheler llama altruismo “el entregarse a ‘otro’ – en nombre del amor- simplemente por ser otro”, y lo tiene como error frente al concepto cristiano del amor. La filantropía moderna, en el mismo orden, la define como el ‘amor’ a la humanidad en general, sacrificando si es el caso todos los círculos reducidos de hombres. En el apartado dedicado al altruismo hemos podido desarrollar los más importantes argumentos que Scheler propone como pruebas de que es el altruismo y no el amor cristiano el que se funda en el resentimiento. En este mismo sentido hemos afirmado con Scheler que la filantropía moderna puede originarse en el resentimiento y que en consecuencia no se co-

responde, de ninguna manera, en su esencia, con el cristianismo. Pero como para establecer la íntima relación —por no hablar de identificación— que existe entre estos dos conceptos, Scheler afirma que “la prueba de que la filantropía moderna se basa en el resentimiento, es que ha sido definida como altruismo por sus más significativos portavoces, particularmente A. Comte” (Scheler, 1998, p. 102).

Sin embargo, el mismo Scheler (1957) matizó luego este planteamiento en un apartado de su obra, *Esencia y formas de la simpatía*. Por la importancia de su nuevo planteamiento, presentamos el texto completo:

(...) reconocemos que la obra del resentimiento consiste en esa exaltación estimativa de la filantropía, no en la filantropía misma, su esencia y su raíz. Y no es esta filantropía sino sólo su “idea” la que puede ser “fingida” frente a las citadas formas de amor. La filantropía misma es una forma de la emoción amorosa, que está dispuesta como posibilidad ideal en la esencia del hombre. La esencia y la dirección de la filantropía son positivas, tanto por lo que se refiere a su origen como por lo que se refiere a su valor. Esto no impide que — como todas las posibilidades ideales esenciales de las emociones amorosas en el hombre — no haya sido poderosa y destacada visiblemente como movimiento histórico real, sino en muy determinados momentos de la historia (por ejemplo, dentro de la “humanidad antigua”, que luego fue concebida idealmente por los cínicos, estoicos y epicúreos), en los movimientos humanitarios y filantrópicos de la época de la “ilustración” occidental, en la historia espiritual de China al aparecer la teoría meridional de Laotsé y amalgamarse con el budismo, y, por último, en las modernas democracias del sentimiento en los siglos XIX y XX (pp. 132-133).

Conclusiones

Para Scheler existe una diferencia fundamental entre el amor al hombre y el amor acosmístico a la persona espiritual de todo prójimo en Dios, que apareció con el cristianismo. El moderno amor al hombre (humanidad, filantropía, etc) que pone por encima del prójimo a la humanidad, a la patria, se funda más en el “resentimiento” que en un movimiento de amor del espíritu humano hacia el prójimo, a la patria y a Dios.

Colocar el denominado amor universal al hombre por encima del amor cristiano (esto es, al prójimo), y por encima del amor a Dios, es una obra del resentimiento que se evade en lo utópico y universal ante la dificultad de amar “con todo el corazón” al Dios que se revela como superior a todas las cosas, y al prójimo como semejante a sí mismo.

Lo anterior no significa que la moderna filantropía sea pura obra del resentimiento, sino que lo que se funda en tal resentimiento es el colocar por encima de Dios y de la persona concreta el amor a la humanidad, a la patria, o al hombre en abstracto. Y, finalmente, un supuesto prospectivo que promueva desde su saber, desde su hacer y desde su ser, al hombre al “estado de la virtud”.

Nulparum, tecto dem am faciet acese cus delici renatquos aces maiorro est, nemporoero magnaturit re sint, occabor epratrem reptasolores equate officium aute nis quam, as ant.

Referencias

- Camus, A. (1999). El mito de Sísifo. Madrid: Alianza Editorial.
- Camps, Victoria (1999). Historia de la ética. Barcelona: Crítica.
- Brugger W. (1995). Diccionario de Filosofía. Barcelona: Herder.
- Derisi, O. (1986). Max Scheler: Ética material de los valores. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Nietzsche, F. (1982). El anticristo. Medellín: Editorial Bedout.
- Ortega y Gasset. (1976). ¿Qué son los valores?, en Obras Completas, tomo IV, Madrid: Revista de Occidente.
- Platon (1991). Diálogos. México: Editorial Porrúa.
- Scheler, M. (1996). Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Milano: 1996.
- _____. (1957). Esencia y formas de la simpatía. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. (1983). El santo, el genio, el héroe. Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____. (1987). Metafísica de la libertad. Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____. (1998). El resentimiento en la moral. Madrid: Caparrós Editores.
- _____. (1998). Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza.
- Vegas, J. M. (1998). Prólogo del editor, en Scheler, M. (1998). El resentimiento en la moral. Madrid: Caparrós Editores.
- Zubiri, X. (1982). Siete ensayos de antropología filosófica. Bogotá: Usta.

