

El valor de la dignidad de la persona en Max Scheler

Max Scheler parece que se adelantó a su tiempo al plantear la cuestión acerca de la dignidad de la persona, conforme a su nueva manera de concebir la filosofía fenomenológica, a la luz de la axiología. Pues la encuadró dentro de su pensamiento innovador respecto de las categorías de su época. Ideológicamente era un inconformista, merced a su carácter creador de un nuevo enfoque antropocéntrico de la filosofía, en el aspecto específico de la axiología personalista, contemplada a la luz del valor de la dignidad única del hombre.

Pues bien, para adentrarse en el pensamiento scheleriano parece necesario proceder de manera gradual, para apreciar debidamente los pasos de la evolución de su quehacer filosófico hacia la búsqueda de una nueva manera de enfocar e incluso de fundamentar la filosofía. Por eso, precederá el análisis de su actitud ante la manera de hacer filosofía en su época, tributaria de la herencia recibida de manos de sus filósofos precedentes.

1. *Max Scheler, disconforme con la filosofía heredada*

Scheler fue enemigo de repetir lo que otros ya habían dicho, si bien sopesó siempre cuanto había recibido de sus mayores que le habían precedido, en orden a hacer la debida justicia a sus logros. Pero ese reconocimiento no le hizo miope para ver de lejos los vacíos que iba descubriendo en la dirección que había tomado la filosofía, merced a los genios, como Kant, que habían abierto nuevos caminos. Respecto de Kant, reconoce que roturó terrenos vírgenes y que innovó una nueva forma de pensar; pero al mismo tiempo no soslaya que se ha dejado valiosas herramientas por el camino, al intentar abrir nuevos horizontes. En concreto, la metafísica parece que se le fue de las manos, a raíz de la búsqueda de su fenomenología. Más aún, le parece que la persona quedó un poco prostergada, en lugar de presidir y ser el sostén de la filosofía. Por eso, su primera obra de relevancia¹ la dedicó a Kant. Y, a través de ella, dialogó con Kant a nivel crítico, poniendo de relieve sus luces, a la par que sus sombras sobre la filosofía y más en concreto acerca de la persona, que es la protagonista nata del pensar filosófico.

Esta forma radical de construir su nueva filosofía le obligó a revisar constantemente sus contactos con Edmund Husserl, a nivel de amistad, al trasluz de la nueva fenomenología que ambos autores habían diseñado juntos. De suerte que llegó un día en el que su camino se bifurcó, porque Husserl contemplaba la filosofía, a través del

1. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethic. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 5ª ed. Bern 1966: En esa obra Scheler censura el 'formalismo' de Kant, que aflora tanto en el enfoque de su filosofía, como en su contenido ontológico, dentro del justo reconocimiento de su fenomenología.

prisma estricto de la fenomenología, mientras que Scheler lo quería hacer a la luz del prisma de la persona, porque consideraba que el valor de la persona es de tal manera único que debe ser el principio, la urdimbre y el fin de la misma filosofía. De ahí, pues, la razón de la bifurcación de su pensamiento filosófico. En el fondo, Scheler no quería vivir de herencia, ni de las opiniones ajenas, porque eso no cuadraba con su carácter inconformista, específico de su talante personalista de nuevo cuño ontológico². En ese contexto, es preciso ver su concepto acerca de la dignidad de la persona.

2. El concepto de Scheler sobre la dignidad de la persona

Ante todo, es justo ponderar el alcance que Scheler adjudica a esa palabra de la 'dignidad'. En efecto, él sitúa en el ápice de su filosofía axiológica: la dignidad de la persona, al modo de su juicio fundamental, sobre el que pivotará toda su filosofía. Ya desde el inicio, es justo cuestionar el porqué atribuye él tanta relevancia a la dignidad de la persona, que entiende como la 'autoposición consciente del hombre libre', sin solución de continuidad. La razón que le asiste es la del valor intrínseco y único de toda persona, por sí misma. Naturalmente, al margen de la cualificación educacional y de la posición de la persona en la sociedad civil. Así, Max Scheler sostendrá rotundamente que cada persona es de tal suerte *única*³ que no puede haber dos personas iguales. Ya que su propia identidad lo excluye totalmente. Según su concepción, la persona perdería su consistencia más fundamental, si cada persona no tuviera su identidad como única.

Sin embargo, esta postura scheleriana parece contradecir el hecho biológico de los univitelinos. Este hecho es innegable a todas luces. Sin embargo, hay que apostillar al respecto lo siguiente: Los univitelinos son ciertamente iguales, pero no son *idénticos*. Ya que si bien a nivel biológico son iguales, al proceder de un mismo óvulo partido; en cambio, a nivel psicológico integral no son idénticos; más aún, son totalmente diferentes. Entendiendo por esta última acepción, la imposibilidad de confundir la propia autoconciencia que cada uno de ellos tiene de ser 'único' en el mundo, en virtud de su condición de persona, con el yo ajeno. La autoposición libre del yo personal, con todo lo que él implica, es intransferible. De suerte que cada una de las personas piensa, quiere y ejerce su libertad, al menos en su foro interno⁴.

2. Sus mejores comentaristas reconocen el genio creador de Max Scheler: Merecen citarse M. BUBER, *Die Lehre Schelers: Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1961, pp. 125-157; N. BOBBIO, La fenomenología segundo M. Scheler: *Rivista di filosofia* 29 (1938) 97-136; M. BUBER, The philosophical Anthropology of Max Scheler: *Phylosophy and Phenomenological Research* 6 (1945-1946) 307-321; Id., *Die Lehre Schelers: Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1961, pp. 125-127; M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols, PUF, Paris 1959; E. EPIPOGLOU, *Wert und Sein in der Philosophie Max Schelers*, Erlangen 1956; J. NOTA, *Max Schelers Metanthropology*, B. der Niderlansche 1939; M.F. SCIACCA, *La filosofía hoy*, Miracle, Barcelona 1957, sobre Scheler, pp. 245-267. W. WÜRT, *Max Schelers Anthropology*, Zürich 1955.

3. Su definición de persona implica la identidad, sita en su unidad esencial: Cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*, Band 2. A. Francke, Bern 1954, pp. 393-394. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Ética*, II. Trad., por H. Rodríguez, Edit., Revista de Occidente, Madrid 1942, p. 175.

4. Se hace referencia aquí al foro interno del propio yo, porque se ha dado el caso de compartir un mismo cuerpo, aunque teniendo cada una de las personas unidas su propia cabeza, como es obvio. Pues bien, cada una de ellas era totalmente consciente de su propia identidad *irrepetible*, a pesar de su condicionamiento fisiológico de estar ambas unidas. Así cada una tenía ya desde su niñez su talento, diferente una de otra, según lo ponían de manifiesto los exámenes, con notas totalmente diversas. Una era más inteligente que la otra; su temperamento extravertido también la diferenciaba de su hermana que tendía más bien a la interiorización. Las preferencias de las comidas y de los juegos de cada una eran también notorias. Además, una y otra tenían conciencia de su *identidad única* a raíz de los regalos recibidos y del proyecto futuro de su vida: una quería ser piloto, otra informática.

Es innecesario ponderar la relevancia que tiene la autoconciencia, específica de la persona humana, frente al reino animal. Pues connota la autoposesión del valor intransferible del propio yo personal, distinto de todo otro ser. Esta es justamente la dignidad de la persona humana, sita en su autonomía libre. En esta línea, M.F. Sciacca apostillará que Max Scheler aporta un progreso inédito a la antropología, al poner de relieve el valor imponderable de la autonomía del propio yo personal, sito en su dignidad específica, frente a todos los demás reinos del universo⁵. Ni se queda a la zaga R. Spämann⁶ en esta interpretación de la filosofía scheleriana, a la luz de la dignidad de la persona, defendida por él.

A través de círculos concéntricos, se ha estrechado el cerco del concepto de la dignidad de la persona, dentro del marco referencial del "valor de la persona, por sí misma"⁷, en expresión textual de Max Scheler. A tenor de la dinámica progresiva del pensamiento scheleriano, la dignidad de la persona es de tal suerte distintiva de cada uno que el autor llegará a decir que el hombre es como un microcosmos⁸, en virtud de su misma dignidad; entendiéndose con este apelativo que la persona preside el universo de los valores; más aún, le da sentido, al ser el único ser capaz de descifrar el significado del valor de todos los seres, sin solución de continuidad, al hallarse el hombre circuncrito en el tiempo y el espacio intramundanos. De suerte que se podría plantear la cuestión siguiente: ¿Tendría sentido el universo, sin un ser como la persona, capaz de descifrar el sentido de la existencia de dicho universo? Parece que la presencia del hombre es en cierta manera necesaria para dar sentido a la existencia del mundo universal, en donde se halla él ubicado, a nivel del espacio-temporal. Pues es el único ser, capaz de admirar y de descubrir el sentido y alcance del universo que preside, merced a su inteligencia y voluntad libre.

De ahí se desprende la superioridad axiológica del hombre respecto de todo lo demás que carece de su índole racional. Su superioridad cualitativa pone de relieve el valor único de su dignidad, en su género personal, respecto de todos los demás seres infracosmos. Sin embargo, sale a flor de piel una dificultad ineludible: Hay personas cuya conducta social es un mentís rotundo de cuanto se ha afirmado acerca de su dignidad. Cabe responder, en primer lugar, que el hecho es innegable, en cuanto es el dato que recorre la historia de la humanidad pasada y presente. En segundo lugar, el *comportamiento* de una persona pertenece a su obrar libre, frente a lo que *es* ella en sí misma considerada, merced a su dignidad personal⁹, que es su constitutivo ontológico¹⁰.

En este sentido, R. Spämann expondrá la perdurabilidad de la dignidad de la persona, que no puede ella perder, a pesar de que sus acciones contradigan abiertamente

5. M.F. SCIACCA, *Filosofía hoy*, Edit., Miracle, Barcelona 1957, p. 257. J. AUBONNET, *Collection des Universités de France: Arist., Pol.*, vol. I, Paris 1960, p. 15.

6. R. SPÄMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, pp. 98-101, trad. alemán, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München 1988, por D. Innerarity y J. Olmos.

7. Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 129; *Ética I*, o.c., p. 156. Id., *Wesen und Formen der Sympathie*, M.S. Frings, Bern 1973, p. 169; *Esencia y formas de la simpatía*, traducido por Gaos, Ed., Losada, Buenos Aires, 1957, p. 224.

8. Cf. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Späte Schriften: Gesammelte Werke*, Band 9, A. Francke, Bern 1976, p. 38. *El puesto del hombre en el universo*, trad. por J. Gaos, Ed., Losada, Buenos Aires, 4ª edición, 1960, p. 70. S. VERGÉS, *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU, Barcelona 1993, pp. 49-50.

9. Un preso, pues, aunque sea un criminal, no puede perder jamás su dignidad de persona, a nivel ontológico.

10. Por eso, la Convención de Ginebra del 12 de agosto de 1949 sobre los derechos de los presos establece –a nivel internacional– que los presos no pueden ser objeto de vejaciones, morales y psicológicas, ni de lesiones físicas. La razón que preside esa Convención es precisamente la *dignidad* de todo ser humano, por el simple hecho de ser persona.

su índole personal, que está uncida irrevocablemente a su dignidad. La razón en la que respalda ese valor de la dignidad inamisible reside en su *ser*, frente al *tener* o no un comportamiento acorde con su índole humana. "El concepto de dignidad –escribe textualmente R. Spämann– se refiere a la propiedad de un ser que no sólo es 'fin en sí mismo para sí mismo', sino 'fin en sí mismo por antonomasia'¹¹. A la luz del fin, en su doble acepción, Spämann desarrolla el alcance de la dignidad, pues sólo la persona puede ser fin 'en sí y para sí misma', merced al valor de su racionalidad que la sitúa por encima del universo material, vegetativo y sensitivo, supeditado al hombre, que lo preside, al ser el único ser que puede escudriñar los secretos que se esconden en dicho universo. Este concepto de dignidad, sin embargo, parece moverse únicamente en el terreno del individualismo, como si fuera un coto cerrado. Esta dificultad nos emplaza a abordar la siguiente cuestión.

3. La dignidad de la persona, a la luz de su comunicación

Ante todo, hay que anotar que la comunicación prima entre los valores de la dignidad personal, en cuanto que es la transparencia de la persona respecto de sí misma. Naturalmente eso se halla por encima del temperamento y carácter de la persona, porque es constitutivo de todo ser humano. En efecto, las facultades de su entendimiento y de su voluntad libre actúan a la manera del espejo en donde la persona se contempla a sí misma, tal cual es, al ejercerlas en acto, en virtud de su autocomunicación congénita. Ésta es así la forma privilegiada de conocerse la persona a sí misma. El mismo término "comunicación" ya denota el encuentro de la persona consigo misma, en el foro más íntimo de su ser, porque la conciencia, por la que la persona se autoposee es la transparencia de su ser más profundo. Es su comunicación en acto¹². Max Scheler, que bebió directamente en las fuentes del Aquinatense, se expresará a su vez así, a raíz de la *actualización* de la libertad de la persona, eje central de su autocomunicación: "Lo esencial del hombre libre es hacerse a sí mismo cada vez más libre"¹³. Naturalmente Scheler entiende este valor de la libre autorrealización del hombre, a la luz de su autoestima, por cuya virtud participa conscientemente del amor de su núcleo personal¹⁴.

El valor, pues, de la comunicación interpersonal, en Max Scheler, adquiere cada vez contornos más definidos, sobre todo cuando él acuña un elemento nuevo en este procesamiento del valor de la autocomunicación, como es el del amor, que es el distintivo de la dignidad de la persona. Entiende él por amor "querer el bien", formulación tomada en préstamo de S. Tomás de Aquino¹⁵. Así, pues, ese bien puede quererse ante todo para uno mismo, como fin del propio obrar. Max Scheler apunta a la autoestima que toda persona debe tenerse hacia sí misma. Esa forma de amarse de la persona no tiene parentesco alguno con el egocentrismo, que le cierra a los demás. Al contrario, la autoestima es el aprecio del propio valor personal, que no sólo no excluye a los otros, sino que antes bien los integra en la propia vida. Con todo, una dificultad sale aquí a flor de piel. Pues no parece posible un amor a sí mismo, no opuesto al amor a los demás. En otras palabras, el egoísmo hace aquí acto de presencia, frente al

11. R. SPÄMANN, *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid 1989, p. 100, traducción del alemán *Das Natürliche und das Vernünftige*, R. Pipper, München 1989.

12. S. Tomás formulará esta autocomunicación a través del entendimiento del hombre en acto, que se comprende a sí mismo, como el momento culminante de su valor intrínseco: Sum. Th. I q. 79 a. 4 ad 2.

13. MAX SCHELER, *Philosophische Anthropologie*, en *Schriften aus dem Nachlass*, Band 12, H. Grundmann, Bonn 1987, pp. 216-217.

14. Cf. MAX SCHELER, *Wom Wesen der Philosophie ... : Vom Ewigen im Menschen*: Gesammelte Werke, Band 5, pp. 68-69. *Acerca de la esencia de la filosofía*, p. 15.

15. Sum. Th. I q. 20 a. 1; Sum. Th. I q. 1 a. 2; I-II q. 27 a. 2.

altruismo, destruyendo de raíz el valor de la dignidad de la persona, al menos en la forma de obrar.

Ciertamente no puede infravalorarse la objeción propuesta. Y, por eso, es preciso diferenciar nítidamente el 'egocentrismo' de la 'debidamente' autoestima. En concreto, no puede amar a los demás quien no es capaz de amarse debidamente a sí mismo, por ejemplo dignificando su propia vida, en el cuidado de su salud, de su progreso, etc., que redundan en última instancia en el bien de los otros y de la misma sociedad. De suerte que puede decirse que quien no es capaz de amarse correctamente a sí mismo, jamás estará capacitado para amar a los demás. En el fondo de la objeción, late una confusión del amor debido a sí mismo, que dignifica a la persona, al redundar en bien de todos, con el amor-autocéntrico que es el polo opuesto al debido amor hacia uno mismo, que incluye el amor a los demás¹⁶. En ese sentido, Max Scheler coordinará ambos amores, al hacerlos gravitar en la comunicación heterocéntrica con todas las personas. Por eso, para él no puede haber auténtico valor de la intercomunicación de las personas, si no hay el amor debido hacia sí mismo, como rampa de lanzamiento hacia el amor altruista, que presupone el amor integral.

4. Amor comunicativo y dignidad de la persona: su relación

Max Scheler centra el amor axiológico en la dirección del amor social, entendiendo éste no en la línea política, sino antes bien en el de la filosofía axiológica, como la cumbre de la dignidad de la persona. A ese particular, Scheler procede por círculos concéntricos, al partir de la inclinación connatural del hombre a asociarse con los demás, como una necesidad, que brota de su propia naturaleza racional. Este es el distintivo del ser humano frente a todos los demás seres¹⁷. Por eso, las personas tienen siempre una comunicación interhumana, al margen del caso de la violencia¹⁸, cuya excepción confirma la regla general, al ser el polo diametralmente opuesto a la comunicación interpersonal.

Huelga decir que hay diversos grados de comunicación entre las personas: Desde la simple comunicación del saludo correspondido, pasando por la comunicación fa-

16. Con todo, ese amor hacia sí mismo en beneficio de los otros parece tener tintes idealistas, frente al hecho, constatado tantas veces del egoísmo más refinado. La respuesta, basada en los hechos es la siguiente: No se dice aquí que no haya egoísmo, que sería falso, sino simplemente que la autoestima es un valor que debe cultivarse precisamente porque es la condición de posibilidad del genuino amor a los demás, conforme lo avala la experiencia multiseccular, está refrendada hoy por las mejores técnicas.

17. Es indudable que los seres infrahumanos se agrupan también. Pero no es una asociación 'opcionalmente libre'. Pues corresponde a una inclinación meramente *instintiva*, que obedece a diferentes instintos de conservación y de reproducción genéticas; amén de su autodefensa y de sus etapas emigratorias e inmigratorias, conforme a los tiempos, etc. No hay, pues, otra comunicación que la meramente biológica. Ni qué decir tiene que no registran la invención de ningún lenguaje para comunicarse, al carecer incluso de la fonación biológica, específica del hombre. Los sonidos que emiten guardan una secuencia siempre predeterminada, a nivel estrictamente sensitivo, sin ninguna variable digna de registrarse a ese particular.

18. Es cierto que la historia ha registrado siempre la actitud de la violencia entre las personas. Sin embargo, dicha actitud en todas sus acepciones ha sido considerada siempre por el hombre, como contraria a un comportamiento humano y social digno. Así, lo ha juzgado la propia historia en su evolución progresiva. La misma sociedad humana refuerza esta conciencia mundial respecto de ese fenómeno antisocial, al oponerse frontalmente al fin intrínseco de la vida humana y social. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris 1957, p. 259; A. VERGOTTE, *L'autre au fondement de l'Ego et de l'intersubjectivité*: *Archivio di Filosofia* 54 (1986) p. 370s.

19. S. Tomás afirma que la amistad es el grado más elevado del amor que es comunicativo por antonomasia Sum. Th. II-II q. 23 a. 3 ad 1; q. 114 a. 1 ad 1; q. 25 a 8. La amistad, aunque tiene lugar entre personas iguales, puede darse también a nivel de los lazos familiares, como expresión de amor intenso.

miliar y social, en todos sus niveles profesionales y laborales, hasta la amistad¹⁹ hay un espectro polivalente de valor diversificado. Así, la comunicación alcanza sus ítems superiores en la amistad, al ser ésta fluida e incluso transparente, sin necesidad de muchas palabras. De suerte que la propia presencia es suficiente a veces para vincular con lazos cada vez más fuertes a los amigos, como si un flujo y reflujo de pensamiento y de sentimientos se transmitieran recíprocamente, merced a la comunicación presencial frente a la 'mediática', aunque en esta última, por hipótesis, las personas se vieran y oyeran, a través de un medio técnico.

La amistad alcanza así el *Everest* de la comunicación entre las personas, porque es el pleno despliegue de su capacidad de amor alterocéntrico, al contemplar cada una de ellas el tú del otro, como una parte indivisible del propio yo personal, sin solución de continuidad. De tal suerte que cada uno de los amigos hacen la experiencia compartida de sentirse comprendidos y estimados recíprocamente. Por eso, para Scheler, la amistad es la comunicación, hecha encuentro en el mismo amor coparticipado, en cuanto que éste es donación y aceptación mutuas²⁰.

Esta comunicación es como el prototipo de toda otra relación humana, que tendrá tantos mayores quilates de valor, cuanto su parentesco sea más estrecho con la amistad. En especial, porque la característica principal de ésta es precisamente el altruismo, sin cortapisas de ninguna clase por parte de ambas personas. El símil más adecuado parece el de los vasos comunicantes, ya que los dos participan por igual de los valores solidarios plenamente compartidos; y de tal manera que el mío y el tuyo parecen como si se hubieran fundido en la unidad del amor²¹.

Ahora bien, el valor de la auténtica amistad no sólo no excluye la comunicación con los demás, sino que antes bien la potencia y aún la solidifica²². Signo inequívoco de la manera connatural del ser comunicativo del hombre, como valor específico de su dignidad. Sin embargo, al hacer esta afirmación salta inmediatamente a la mente una dificultad insoslayable: la realidad innegable de los autistas. Éstos rehuyen sistemáticamente la comunicación con los demás por principio, al modo de una reacción espontánea, sobre todo cuando tiene lugar en la niñez, que es inmotivada. La respuesta a esta objeción en contra de la índole social de la persona es la siguiente: Primero, la excepción no hace sino confirmar la regla general de todo ser humano que necesita comunicarse con los demás de manera congénita a su persona. Y, en segundo lugar, es preciso anotar que el autista se resiste a comunicarse con los demás, que son diferentes de él, es decir que no sufren su mismo síndrome de la incomunicación. Pero en cambio, se comunica con los otros autistas, a través de su presencia comunicativa que llevan a cabo entre sí. Naturalmente, en sus reuniones, no hay intercambio de palabras, sino que hay un valor más relevante: la presencia física junto al amigo autista²³. Aquí es preciso evocar que hay silencios muy elocuentes, sobre todo cuando la propia mirada se cruza con la del interlocutor. Brevemente, la palabra se convierte aquí en

20. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 128. *Ética*, I, o.c., p. 155; J. de FINANCE, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana, Roma 1973, p. 75; P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro. El otro como otro yo. Nosotros*, I, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1961, pp. 277-278.

21. S. Tomás, al que Max Scheler tiene muy presente en ese aspecto, sostiene que la amistad es la cima del amor benevolente, que comporta siempre la comunicación: Sum. Th. I-II q. 65 a. 5.

22. No en la amistad, que tiene sólo lugar entre muy pocos, sino en la vertiente de la abertura a la comunicación sin límite alguno con todos. Sum. Th. II-II q. 23 a. 1 ad 3.

23. El silencio es uno de los lenguajes más elocuente de la persona, en especial cuando es fruto de una situación anómala, como es la del autista, que echa mano de otras formas de comunicación, como es la de su presencia silente.

presencia activa, merced al compartir las personas la misma situación en su silencio activo. Sin embargo, eso no empece el hecho del valor de la palabra intercambiada en el coloquio, como comunicación verbal de las personas. Todo eso pone de relieve los diversos aspectos del valor de la dignidad de la persona, que es el ser más comunicativo, gracias a sus facultades superiores, sobre todo a través del lenguaje humano.

5. *La comunicación verbal, signo de la dignidad del hombre*

El hombre es el único ser capacitado para hablar. Incluso está dotado para ello del aparato fonético, frente al reino inferior de los animales²⁴. Se entiende, en primer lugar, por la facultad del habla, la comunicación entre las personas a través de la emisión de unos sonidos, convenidos previamente. Más aún, una vez inventada la escritura, el lenguaje queda incluso consignado, mediante el soporte gráfico que lo conserva. En segundo lugar, la facultad de la comunicación es de tal suerte viva, que la invención continua de nuevas lenguas en el mundo es hoy un hecho incontestable. Se registran nuevas lenguas para ser reconocidas en el ámbito mundial, aparte de la renovación ininterrumpida de las lenguas ya existentes, según lo delatan los diccionarios del planeta, al ser la lengua la expresión viva de las personas, que los renuevan y adaptan sin fin, en el transcurso de los tiempos. Plasmación de la capacidad de las personas de dar vida a inéditas expresiones de sus pensamientos y experiencias siempre en renovación continua.

La comunicación de las personas se hace translúcida a través de la palabra dialogal, como vehículo vivo de los propios pensamientos que formulan los sentimientos²⁵, a los que Scheler concede tanta relevancia en sus escritos. Pues considera que los sentimientos desvelan el valor más profundamente personal de cada ser humano. De suerte que únicamente la palabra es capaz de desvelar el contenido de los mismos²⁶. Y es entonces cuando la comunicación adquiere los más altos quilates del valor humano. Esta dimensión de la palabra personal pone de relieve la riqueza inagotable de la persona, como innovadora de su inagotable forma de autocomunicarse. Más aún, la comunicación verbal es una necesidad inapelable de la persona. En efecto, la comunicación surge de tal manera del ser más profundo de la persona, que es universal. En ese aspecto, hay un abismo entre el ser persona y el reino inferior, el animal. Éste sólo se comunica con su propia especie, nunca con los de las otras especies. En cambio, la persona es capaz de autocomunicarse con todas las personas del mundo, mediante el lenguaje y en ausencia de un lenguaje común con gestos y símbolos que suplen las muchas palabras, por encima de las diferencias étnicas y de la idiosincracia correspondiente. Esa universalidad es característica de la plena comunicación, abierta a todas las personas sin distinción, merced al valor de su condición humana, que les capacita para ello. Sin embargo, paradójicamente, es menester constatar que no sólo no hay comunicación entre las personas, sino antes bien lo opuesto, debido a la insolidaridad. Esa realidad antisocial nos remite a la cuestión de la necesidad de la comunicación social, como el pleno despliegue de la comunicación interhumana, que es la coherencia de la comunicación verbal.

24. Diferenciamos la facultad del habla tanto del canto de las aves, como de los sonidos armoniosos, emitidos por determinados animales.

25. MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Francke, Bern und München 1973, p. 105. *Esencia y formas de la simpatía*, trad. J. Gaos, Ed., Losada, Buenos Aires 1977, p. 128. A su vez S. Tomás, Sum. Th., I-II q. 27 a. 3.

26. MAX SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, en *Vom Umsturz der Werte: Gesammelte Werke*; Band 3, A. Francke, Bern 1955, p. 180. *Acerca de la idea del hombre*, en *Metafísica de la libertad*, traducido por W. Lieblich, Edit., Nova, Buenos Aires 1960, p. 40.

6. Valor de la comunicación social de las personas entre sí

Ante todo, es menester especificar el alcance de dicha comunicación social, que es la apertura a todas las personas, sin discriminación alguna. Más aún, comporta una actitud de ayuda recíproca, como cumple hacerlo, en virtud de ser la persona el sujeto nato de todo valor²⁷; y, por ende, el único intérprete autorizado de cualquier otro valor, por ser el autovalor por excelencia; más aún, en palabras de Scheler, "la esencia del valor"²⁸, por el simple hecho del valor de su índole personal²⁹. La directriz scheleriana, pues, del valor de la persona en sí misma considerada se proyecta de manera especial hoy sobre un mundo injusto que parece hacer caso omiso de esta antropología filosófica, al infravalorar la vida de toda persona. Lo cual se opone diametralmente a la comunicación social de las personas.

Pues bien, la comunicación social, sin límite alguno, no denota que sea menester tener una comunicación con todas las personas, a semejanza de la que tiene lugar con las personas más allegadas o incluso con las personas de una misma región, cuyos vínculos de etnia, raza e idiosincracia propician la comunicación social. Se trata solamente de aquella comunicación que es debida, a nivel social, a toda persona, por el simple hecho de ser tal, a la luz de su dignidad humana. Por eso, el término *social* especifica el alcance de dicha comunicación. Pues el carácter de tal comunicación se asienta sobre todo en no prescindir de las demás personas en las relaciones comerciales, que son precisamente las que hacen posible su vida en el desarrollo actual de la humanidad. En este sentido, Scheler sostendrá que el valor de la persona, social por su propia naturaleza, le inclina a la comunicación incluso solidaria con las demás. Y, por eso describe el alcance de "ser uno miembro de la unidad social"³⁰. El alcance de esta formulación es precisamente la solidaridad, en cuanto que cada persona participa de manera vital de su vinculación con la humanidad, constituida igualmente por todos. En ese sentido, todos son miembros unos de otros. El símil de la unidad global del cuerpo humano, cuyos miembros cooperan al bien del mismo cuerpo, sobre todo cuando algún miembro precisa de la aportación de los demás, por razón de una enfermedad, le sirve de rampa de lanzamiento para plasmar esa unidad de la cooperación solidaria, en el ámbito social, porque éste pertenece también a la condición natural de la misma persona.

En ese aspecto, hablará Scheler de la *persona total*³¹. Ésta encarna el carácter solidario de la humanidad, que todos forman por igual, a nivel social. Esa nueva formulación refuerza la concepción solidaria de la persona, exigida por su propia índole humana. Es un valor, inscrito en el mismo ser social de toda persona. Con todo, no se pueden soslayar determinadas actitudes antisociales e insolidarias de no pocas personas –incluso a nivel institucional–, frente a las necesidades perentorias de las demás, en el ámbito de la sociedad mundial. Es preciso responder a esa instancia crítica que sirve para dilucidar el sentido de la solidaridad de la persona lo siguiente: Una cosa es el egoísmo que se instala en el comportamiento de la persona y otra antagónicamente opuesta es la que hunde sus raíces más profundas en la manera de *ser* de toda persona. Hay, pues un doble plano: el ontológico y el operativo. Uno y otro son totalmente diferentes, aunque estén en la correlación más estrecha. Pues el ontológico aflora en

27. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 122. *Ética*, I, o.c., p. 147.

28. Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 494.

29. Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 129. *Ética*, I, o.c., p. 156: "Der Selbstwert...ist daher wesensgesetzmässig ein Personwert".

30. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., pp. 523-524. *Ética*, II, p. 331.

31. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 525; *Ética*, II, o.c., p. 332.

aquella manera específica de actuar universal de la persona humana, en su condición de tal, desde siempre a partir de los tiempos más antiguos e ininterrumpidamente. Características diferenciales de su carácter comunicativo, a nivel humano-social. La historia, la antropología y etnología mejor documentadas lo han puesto de relieve en todas las épocas de la humanidad. Estas maneras de actuar ponen al descubierto la íntima manera de ser de toda persona, signo inequívoco del valor de su dignidad, revelada en la forma de autocomunicarse en la esfera profunda de su ser.

Frente a esa manera profunda de ser se halla la de un comportamiento esporádico, que responde a situaciones muy peculiares. Por ejemplo, las crueldades, perpetradas por el hombre, son fruto de actitudes violentas que han sido juzgadas *siempre* negativamente, precisamente porque no corresponden a la índole más profunda de su ser social por naturaleza, que equivale a decir su carácter comunicativo. Con todo, no es posible hurtar los hombros a una dificultad que viene persiguiéndonos desde hace tiempo y que emerge ahora con mayor énfasis: Parece que el hombre ha sido siempre violento de una u otra forma. Es justo responder a esa dificultad lo que sigue: En primer lugar, la multiplicación de los casos negativos del obrar del hombre no es signo sino de sus propias limitaciones –naturalmente muchas veces culpable, a nivel ético–; y, en segundo lugar, la prueba de ello es la conciencia de censura por parte de la misma humanidad, como lo han puesto de relieve los juicios por parte de las comunidades, provistas muchas veces incluso de tribunales, en todos los tiempos, incluso en las épocas más primitivas de la humanidad. En resumen, la comunicación solidaria es congénita a la persona, dotada de inteligencia y voluntad libre para abrirse a las demás personas, que constituyen como ella la misma humanidad³². De hecho, hoy se ha puesto de relieve que todos formamos la denominada 'aldea global', para connotar la unidad del género humano, dentro de su misma universalidad.

7. Correlación entre el valor y la dignidad de la persona

El motivo de indagar la relación interna que guarda el valor con la dignidad corresponde a lo siguiente: Poner de relieve que la axiología scheleriana anuda de tal suerte el valor con la dignidad del hombre que parecen fundirse ambas en la unidad. Pues el valor es "una cualidad a priori" que atañe prioritariamente a la persona, como sujeto de todos los valores³³. De manera que el valor se encarna en el hombre y correlativamente en todos los bienes, sin confundirse con ellos. Por ejemplo, el bien de la paz es ciertamente un valor en sí mismo considerado, en relación con el hombre, tanto en su ámbito personal, como social. Scheler prosigue configurando el alcance del valor, al sostener que es de tal manera real que no puede alinearse en modo alguno con ninguna formalidad, enajenante del hombre. En ese camino, tomó una bifurcación, diametralmente opuesta a la filosofía kantiana. Pues consideró que su formalismo desvirtúa la filosofía del genuino alcance metafísico propiamente dicho. De ahí que contraponga enérgicamente la materialidad de los valores, frente a su simple formalidad, como si se tratara de simples entes ideales que nada tuvieran que ver con el hombre³⁴.

32. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., pp. 523-524. *Ética*, II, o.c., p. 331.

33. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., pp. 37-38. *Ética*, I, o.c., pp. 42 y 45 respectivamente.

34. La obra principal que inmortalizó a Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 70. *Ética*, I, o.c., p. 84. En ella se distancia abiertamente del *formalismo* de Kant, que se halla presente en todas las páginas de su sistema filosófico, a su juicio. Entiende Scheler por formalismo la ausencia del debido soporte metafísico en el sistema kantiano.

Como contrapartida, el sistema axiológico de Scheler no soslaya su corte metaantropológico, tanto en su base, como en su desarrollo, a la luz de la nueva antropología, propuesta por él, en su fenomenología axiológica. Y en tal grado que su preocupación de reconquistar la metafísica responde a su afán por situar al hombre en la cima de la metafísica, contemplada a través de la nueva óptica antropológica. Por eso, no dudará él en afirmar que "la persona es un valor por sí misma"³⁵. Valor que él pone en sus cualidades específicas y exclusivas de su entendimiento y de su voluntad libre, frente a todos los demás seres del universo. Precisamente por eso el hombre se autoposee y se determina a actuar, tanto en su foro interno, como en el externo, en relación con sus semejantes.

Así, en este marco de referencia, se inscribe la correlación interna que Max Scheler descubre entre el valor y la dignidad, como si fueran una sola realidad indivisible. En especial, al aplicarla a la persona. Pues ésta no sólo tiene dignidad, sino que *es* la misma dignidad por antonomasia. Lo cual significa que la persona es el referente obligado de todo valor digno de consideración. En este *Sitz im Leben*, se comprende el por qué Scheler afirme que el hombre, en cuanto es el 'valor personal por excelencia', ocupa el máximo escalofón en su jerarquía axiológica, pues está unido al valor de lo 'heilig', merced a su dignidad, indisociable del valor, situado en la cima más alta de su axiología, aún por delante de los valores espirituales³⁶. Asimismo, él llega a sostener también que únicamente la persona puede recibir el apelativo de digna, en cuanto que le "es esencial el hacerse a sí misma cada vez más libre"³⁷. Scheler, pues, expresó así que solamente el hombre está dotado de autoconciencia y de autodeterminación libre al mismo tiempo, como el valor que acredita su dignidad única en el mundo. De ahí que el valor y la dignidad del hombre sean de tal suerte correlativos, que son como el anverso y el reverso de la misma y única realidad. Por eso, son indisociables, en su sistema 'metaantropológico', formulación consagrada por él mismo³⁸.

En un cotejo comparativo con otros autores, descubrimos que Kant atribuye a su vez una relevancia única a la 'dignidad' de la persona, al decir de ella que "se inscribe en la naturaleza racional del hombre"³⁹. A su vez, R. Spämann inquiriere críticamente: "¿Hay un derecho a la dignidad? ¿O es, por el contrario, la dignidad la base de todo derecho?"⁴⁰. Y él mismo responde que "la idea de dignidad es sin duda más antigua que la de los derechos humanos"⁴¹. Esta polarización en la dignidad de la persona, como eje principal de la misma persona pone de relieve su importancia en la antropología filosófica. En especial, en Max Scheler que hace de ella, el punto de partida, de sostén y de fin del hombre. Así, se desprende de su jerarquía de valores, que parte de la ordenación de los valores, a la luz de lo que es el hombre, como el ser personal,

35. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 129. *Ética*, I, o.c., p. 156. Id., *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, M.S. Frings, Bern 1973, p. 169. *Esencia y formas de la simpatía*, trad. por J. Gaos, Losada, Uenos Aires 1957, p. 224.

36. Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 129. *Ética*, I, o.c., p. 156.

37. MAX SCHELER, *Philosophische Anthropologie*, en *Schriften aus dem Nachlass*, Band III, *Gesammelte Werke*, Band 12, H. Grundmann, Bonn 1987, pp. 216-217.

38. MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, en *Späte Schriften: Gesammelte Werke*, Band 9, A. Francke, Bern 1976, p. 77 y p. 83. *Cosmovisión filosófica: Metafísica de la libertad*, traducido del alemán por A. Quintero, Edit., Losada, Buenos Aires 1960, pp. 224 y 232 respectivamente.

39. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BEF, Madrid 1886, p. 102. Traducción del alemán.

40. R. SPÄMANN, *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid 1989, p. 94 y 107. Traducción del alemán *Das Natürliche und das Vernünftige* por D. Innera y J. Olmo.

41. R. SPÄMANN, *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid 1989, pp. 94 y 107, trad. del alemán.

que preside todos los demás valores, que están supeditados a él, como el valor por excelencia⁴².

Sin embargo, esta autonomía del hombre axiológico de Scheler no guarda parentesco alguno con la autonomía, propuesta por Kant. Pues la autonomía scheleriana presenta otras características. En primer lugar, se funda solamente en Dios, como el Ser posibilitante, fundante y atrayente último de todo otro valor, conforme a su concepción de la jerarquía de los valores, abierta dinámicamente a todos los valores, sobre todo a los religiosos. Y, en segundo lugar, tales valores dan sentido a los valores posteriores, en virtud de la relación interna de todos los valores entre sí, al modo de las perlas de un collar que se sostienen por su engarce total. En esta concepción de Scheler se descubren una serie de filones de gran valía, característicos de la antropología subyacente de S. Agustín y sobre todo de S. Tomás. En cuanto al primero, no hace falta sino evocar aquí aquella sentencia suya que reza: "Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti"⁴³. Formulación que pasará después por la pluma del Aquinatense, cuando escriba acerca de la condición de posibilidad del hombre, sita en el amor del Dios su hacedor⁴⁴, su fundamento⁴⁵ y su fin último⁴⁶, al modo del imán que le atrae en cada uno de los bienes a los que él se adhiere.

De suerte que de la manera de ser y de actuar del hombre se desprende la correlación interna que tiene la dignidad de la persona con los valores. ¿Se podría decir que la dignidad y el valor no son sino una misma realidad, contemplada a la luz de un doble prisma? La respuesta ha de diferenciar el ser de su actuación. Y así, la dignidad es intrínseca al mismo ser personal, mientras que los valores corresponden a su comportamiento libre, que brota de su propia índole humana. Por eso, la persona jamás puede perder su dignidad, a pesar de su vida contradictoria. En cambio, los valores pueden ser de dos tipos: los ontológicos y los que corresponden al comportamiento del hombre. Los primeros, como el valor de la autoconciencia del hombre y el de su libre albedrío⁴⁷, se identifican de tal suerte con el mismo valor de la persona, que jamás pueden perderse. En cambio, los segundos que corresponden a la conducta de la persona pueden estar en abierta contradicción con su dignidad, al hallarse el hombre transido a veces de antivalores, sean de tipo antisolidario o antisocial, como el atentar contra la ecología, para citar un ejemplo. Por eso, la división no registra disfuncionalidad alguna entre la dignidad y el mismo valor intrínseco de la persona⁴⁸. Así, pues,

42. Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 115. *Ética*, I, o.c., pp. 139-140. Se ha de reconocer también a Kant que anuda "el fin en sí mismo del hombre con su dignidad", en *Grundlegund zur Metaphysik*, o.c., p. 435, 3-4; *Fundamentación de la metafísica*, o.c., p. 94.

43. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, en *Enarraciones in psalmos* 103, 4, 17: PL 37, 1389. Esa expresión agustiniana remite al 'Origen', que hace posible la existencia del hombre, al 'Fundamento', por cuya virtud el mismo hombre es sostenido incesantemente; y, finalmente, a su 'Atrayente', que le ha creado, mantenido y le atrae constantemente, porque es el Ser con mayúscula, el Dios que actúa de manera tanto más misteriosa, cuanto mayor es la fuerza con que el hombre es atraído siempre por Él.

44. Cf. Sum. Th., I q. 45 a. 3.

45. Cf. Sum. Th. I q. 22 a. 2 ad 4; *Ibid.*, q. 103 a. 1.

46. Cf. Sum. Th., I-II q. 3 a. 4; II-II q. 167 a 1, ad 1.

47. Se hace referencia aquí al nivel ontológico de la persona, no al de la psicología, pues en esta esfera la persona puede quedar privada del *uso de razón*, que no es lo mismo que perderla a nivel 'metaantropológico', como es obvio.

48. Hay que precisar que la persona es en sí misma un valor, a nivel de la 'metaantropología' de Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 129. *Ética* I, p. 129. *Id.*, *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, M.S. Frings, Bern 1973, p. 169. *Esencia y formas de la simpatía*, traducido por J. Gaos, Edit., Losada, Buenos Aires 1957, p. 224. Incluso Scheler describe "la esencia individual de la persona", en expresión suya en la línea axiológica, en *Der Formalismus in der Ethik*, *ibid.*, p. 494.

de la mano de esta temática de Scheler pasamos al análisis de los antivalores, centrándonos en uno de los más acuciantes hoy: el de la violencia, como opuesto antagónicamente al valor de la paz, objeto del apartado siguiente.

8. *La violencia, antivalor de la convivencia social*

El fenómeno de la violencia, incluso a nivel internacional, parece caracterizar la época presente, aunque en grados diversos haya acompañado siempre la vida de las personas, a través de las distintas épocas de la historia universal. Se entiende por violencia "todo acto que se ejecuta contra la justicia debida, en cualquier nivel". La violencia supone un atentado tanto al valor de la vida de las personas, como a la propia sociedad civil, en el ámbito de su convivencia pacífica. Por eso, la violencia es calificada como el principal antivalor del valor de la paz, que se tratará después. La violencia ocupa la escala primera entre los antivalores en la jerarquía de los valores de Scheler. Pues llega a veces a privar a la persona del valor prioritario de la vida, que ocupa un lugar destacado en dicha jerarquía scheleriana. Ya que la vida físico-moral de las personas es el valor presupuesto de todos los otros valores principales de la libertad personal y social. Pues ambas libertades se hallan estrechamente entreveradas, sin solución de continuidad.

Las *causas* de la violencia son sin duda múltiples. Incluso a veces son convergentes, al coincidir varias motivaciones en el actuar violentamente. De suerte que la violencia adquiere tonalidades alarmantes, cuando procede motivada por el fundamentalismo, sea de tipo social, político o de carácter religioso, sobre todo. Huelga decir que este último es el más fuerte entre todos, debido al fanatismo que pretende motivar los actos más violentos como una obligación de tipo pseudoespiritual. La religión que es lo diametralmente opuesto a la violencia ejerce entonces el acicate de estímulo, convirtiendo a las personas nada menos que en seres autómatas, privados de libertad, al comportarse como los dementes más peligrosos para la vida de las personas y de sus sociedades, en el ámbito incluso mundial. No hace falta decir que se pretende justificar abiertamente la violencia, como exigida por esta mentalidad errática de talante antihumano y antisocial⁴⁹. Finalmente, la causa de la violencia es singularmente destacable, cuando deviene internacional, sin reparar en los medios destructivos, favorecidos sobremanera por la autoinmolación colectiva.

Es innecesario anotar que la violencia es el polo diametralmente opuesto a la paz, que es el primer valor de la sociedad. Ésta surge precisamente de la asociación pacífica de los ciudadanos para salvaguardar sus valores fundamentales, en todos los niveles. Figura como primero, el de su vida individual y social, a la vez que el de su libertad, que les corresponden en todos sus ámbitos. Max Scheler sitúa el contravalor de la violencia, como opuesto diametralmente al valor de la justicia y, por ende, al de la paz⁵⁰, pues sin justicia social es imposible la paz, al modo como se contraponen la obscuridad y la luz, como dos polos antagónicos. Finalmente, la violencia se opone frontalmente al valor de la dignidad de la persona, especialmente por lo que concierne al

49. La violencia es el polo opuesto al orden y a la justicia: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., pp. 127-128. *Ética*, I, o.c., p. 154. La intensidad de la violencia aumenta también, cuando concurren intereses especiales, como los de la droga, por una parte, y las mafias que eso conlleva, por otra. Finalmente, el elemento económico, sobre el que gravitan múltiples motivos, agrava aún más a veces el antivalor de la violencia físico-moral.

50. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 127. *Ética*, I, pp. 153-154, en donde relaciona el valor de la justicia, estrecha e indisolublemente enlazada con la paz, frente al contravalor de la violencia, que es el mayor atentado a la justicia social, base fundamental del valor de la paz.

valor de su comunicación⁵¹. Ya que ésta es convivencia en sus estratos más profundos, según la mentalidad de Max Scheler. A tenor de su 'metaantropología', la convivencia ocupa el frontispicio del edificio de los valores, en cuanto está emparentada con el amor de las personas entre sí⁵². La convivencia nos lleva así de la mano al valor de la paz, pues la plasmación concreta de la convivencia no es otra cosa sino la nueva manera de vivir de las personas en la sociedad civil en paz, frente a la violencia que se halla en sus antípodas.

9. El valor de la paz y la dignidad del hombre

La paz ha recibido en el transcurso de la historia una serie de definiciones. Ante todo, corresponde reseñar la definición de S. Agustín en su triple aspecto. Primero: "La ausencia total de guerra de cualquier clase"⁵³; segundo: "La seguridad del orden"; y tercero: "La ordenada concordia de los ciudadanos"⁵⁴. Aquí en sintonía con la mentalidad de Scheler propongo la siguiente definición de la paz en su aspecto metaantropológico, que abarca el orden personal y social al mismo tiempo. "La paz es la comunicación de las personas, como marco de su convivencia social, sita en el reconocimiento de sus derechos y libertades fundamentales". Pues éstos son los valores natos de la paz para las personas asociadas, como corresponde al fin natural de la misma sociedad civil⁵⁵.

El valor singular de la paz es un bien social que es frágil y que precisa ser defendido constantemente, porque es asediado muchas veces sea por parte de las personas que viven entre sí en paz, sea también por parte de otros individuos que atentán directa o indirectamente contra la paz ajena, en el ámbito aún colectivo. Pues bien, la conservación del valor de la paz pasa necesariamente por el valor del diálogo, al que Max Scheler concede una gran relevancia en su jerarquía axiológica. Porque el diálogo, en cuanto que es la apertura del binomio yo-tú, connota la intercomunicación que puede tener lugar, a nivel no sólo de personas singulares, sino también colectivas. De suerte que el simple hecho de dialogar es ya de por sí un gran paso hacia la solución de un conflicto de cualquier clase. En particular, si se tiene presente que Scheler sostiene que a "la palabra 'yo' va siempre unida una relación a un tú"⁵⁶. Ahora bien, esa relación del yo se refiere no sólo a un tú, como pronombres personales, sino que ambos connotan también colectividades, como son las naciones. Pues bien, en esta doble acepción, el diálogo representa hoy el valor de la comunicación interpersonal en su grado más elevado.

51. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 507. *Ética*, II, p. 311, en donde habla del "ser de la persona, como valor propio ... en la comunicación".

52. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 538. *Ética*, II, o.c., p. 348; Id., *Wesen und Formen der Sympathie*, o.c., pp. 212-213; *Esencia*, o.c., pp. 286 y 288 respectivamente. E.W. RANLY, *Scheler's Phenomenology of Community*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, pp. 17 y 31-32. W. WÜRTH, *Max Schelers Anthropologie*, Zürich 1955, p. 12. M. CHANG, *Valeur, personne et amour che Max Schelers*: Revue Philosophique de Louvain 69 (1971) p. 44.

53. S. AGUSTÍN: *Epistula*, 84, 10: PL 37, 1075.

54. Id., *De Civitate Dei*, 19,13,1: PL 41, 640. Él textualmente dice "la tranquilidad del orden", que hemos traducido por seguridad, porque la tranquilidad de las personas es entendida hoy mejor, según la mentalidad actual.

55. Las personas, en efecto, en todas las edades de la humanidad han constituido sus propias sociedades o su equivalente tribal, en primer lugar, para asegurar el valor de su vida personal y social; y, en segundo lugar, para ejercer la libre disposición de sus bienes e incluso aumentarlos. Es su inclinación a la sociabilidad, merced a su naturaleza social, según lo certifican la antropología y etnología, a nivel de la historia universal. Anhelos que "entroncan con las aspiraciones más nobles de la persona humana", en expresión de J. Ruiz Giménez, *Ética, derecho y política*, Universidad de Deusto, Bilbao 1988, p. 126.

56. *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 398. *Ética*, II, o.c., p. 181.

El diálogo, en ese marco de referencia, es la expresión privilegiada del valor de la dignidad de la persona humana, porque pone a contribución, en primer lugar, su inteligencia y su voluntad para hallar una solución compartida con sus interlocutores en un litigio que atañe a diferentes contendientes. Pero, ¿por qué el diálogo representa un valor especial de la dignidad de la persona? Esta cuestión no es ociosa en este enreducido de caminos, pues pretende orientar los pasos hacia la dirección adecuada. Efectivamente, el diálogo en concreto opera como árbitro de la justicia, que es dar a cada uno lo que le corresponde como suyo, por encima del ofuscamiento pasional por el asunto en el que hay intereses opuestos de posesión o de otra concepción cualquiera. Así, el uso del diálogo supone autodomínio en orden a cuestionar la propia visión no pocas veces sesgada de la justicia y de los propios derechos sobre un asunto conflictivo. Por eso, el diálogo puede tener lugar entre dos personas o entre muchas personas, incluso entre varias naciones para solucionar un asunto poliédrico, merced a sus múltiples aspectos que se hallan en juego. De suerte que la intervención de otras instancias superiores, al menos por su representatividad a veces internacional, puede ser de inestimable utilidad en favor del bien común incluso de la humanidad⁵⁷.

Los frutos del diálogo se han comprobado en todas las áreas y en los ámbitos más diversos, como el religioso⁵⁸, el social, el comercial, el político, etc. El valor del diálogo está enhebrado con el de la verdad, que no es monopolio de nadie. Pues en cualquier nivel pueden filtrarse visiones anacrónicas que desfiguran la verdad en sí misma considerada. Eso es obvio, pues cada cual mira el contenido de su problema en concreto, a través del prisma de su única visión. Aflora de nuevo aquí una aplicación concreta del valor de la solidaridad, que significa entrar activamente en la visión ajena y en el problema del interlocutor. De nuevo, por caminos diferentes llegamos al centro del amor humano, a cuyo valor atribuye Max Scheler una primacía única en su axiología jerarquizada, al hallarse este valor en todos los estratos de su ordenación ascendente⁵⁹.

Más aún, el amor constituye el centro de la atención de Max Scheler, al dedicarle un tratamiento especial a raíz de su famosa teoría de los 'sentimientos de simpatía' y de los de 'antipatía', como su antípoda⁶⁰. El autor la denomina así, para describir las actitudes más profundas de toda persona en su relación con los demás, en su doble ámbito diametralmente opuesto. La psicología profunda ha puesto al descubierto las motivaciones internas que impulsan el comportamiento social o antisocial de las personas, en sus relaciones con las demás, a nivel no sólo individual, sino también grupal, incluso como nación⁶¹. Por eso, la paz es un valor que brota de la actitud de las personas no sólo en sí mismas consideradas, sino también en cuanto constituyen una

57. Hay cuestiones conflictivas de corte social de tal envergadura que aconsejan la intervención de los órganos más representativos de la humanidad, para evitar la violencia.

58. Es menester apostillar al respecto, que el diálogo no es claudicar de las propias convicciones religiosas o éticas, sino antes bien apreciar debidamente que la verdad está muchas veces ensombrecida por el propio juicio histórico, amén de los condicionamiento socioculturales, que tanto influyen en su justa estimación.

59. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 538 y p. 539. *Ética*, II, o.c., p. 348 y p. 349 respectivamente.

60. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, o.c., p. 166. *Esencia y formas de la simpatía*, o.c., p. 220. La inspiración agustiniano-pascaliana de Max Scheler parece hoy día indiscutible, sobre todo por lo que respecta al motor interno de la acción de la persona: *Confes.* XIII, 9; y por lo que a B. Pascal se refiere, es suficiente evocar su frase: "Hay razones que no las entiende sino el corazón", en *Der Formalismus*, o.c., p. 84. *Ética*, II, o.c., p. 100.

61. Las filias y las fobias afectan no sólo a las relaciones de las personas entre sí, sino también a éstas como colectividad. De ahí el valor de la paz, y su antivalor antagonicamente opuesto, el de la violencia.

nación. En especial, en el momento presente, en el que la globalidad es la nota distintiva del progreso contemporáneo. Pues han desaparecido prácticamente las distancias que separaban antes a las personas. De suerte que la presencia virtual, merced a las técnicas más avanzadas ha suprimido las barreras del lugar y tiempo para la comunicación de las personas entre sí.

Este valor de la técnica es ambivalente, por cuanto puede servir tanto para asegurar la paz, como para dinamitarla, mediante la violencia. Es obvio que depende del uso debido o indebido de la misma técnica. Según la concepción de Max Scheler, la técnica es un valor de 'instrumento' o de 'medio', del que se sirve el hombre⁶² para obtener un bien o su opuesto el mal, al igual que los instrumentos fabricados por el hombre, como es el bisturí, por ejemplo, que puede salvar una vida o destruirla, mántandola. En ese marco referencial, es innecesario poner de relieve que la paz desvela la dignidad de la persona, porque supone la tolerancia para vivir con los demás. He ahí el alcance del valor de la simpatía, que denota la empatía con todo ser humano, frente al reino infrahumano. En donde la violencia es ley de vida, para la supervivencia de la propia especie, en la línea del equilibrio ecológico. En cambio, la paz es el aglutinante de la vida de la humanidad. Y en tal grado que no sólo es el valor indiscutible del bienestar social de todas las personas, sino también el de su desarrollo y progreso constantes. Por eso, el valor de la paz está estrechamente emparentado con la dignificación de todos cuantos la hacen no sólo posible, sino también viable. En ese proceso, hay una dificultad que ha venido coleando de lejos y que ahora emerge con mayor fuerza al exterior: Parece que los valores valen únicamente, pero no tienen consistencia alguna en sí mismos considerados, sobre todo en relación con la dignidad de la persona.

10. "Los valores no sólo valen, sino que son"

Max Scheler se enfrenta directamente con esta objeción central de su sistema filosófico. En particular, porque ya en su tiempo, muchos se oponían a su filosofía axiológica, argumentando que los valores no tienen entidad alguna, sino que están en función de su valía o de su inutilidad para la existencia del hombre. No hace falta decir que Scheler afirma explícitamente dos cosas: La primera que los valores no simplemente valen, a nivel funcional, es decir, a nivel de su servicio o no al hombre, sino que tienen en sí mismos su propia entidad, independientemente de su mayor o menor utilidad. Así, distingue él claramente el valor 'para el hombre', del valor 'en sí mismo' considerado, al margen de su uso, en la más estrecha coherencia con su filosofía axiológica de cariz antropocéntrico, en donde el *hombre es el valor* por antonomasia⁶³. La segunda, en estrecha conexión con la precedente, en la que él sostiene que "los valores son"⁶⁴. Scheler con esta formulación quiere expresar que los valores tienen entidad ontológica; más aún, 'metaantropológica', en relación estrecha con el hombre. ¿Por qué? La razón es obvia: Sólo el hombre es capaz de captar el sentido de los valores, por un lado; y su constitutivo ontológico, por otro. En concreto, el valor de la dignidad de la persona connota que el hombre *es* por sí mismo el valor de esa dignidad personal, merced a su autopoiesis y a su relación comunicativa con las demás personas.

62. Cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, o.c., pp. 117-118 y 125. *Ética*, I, pp. 142 y 151 respectivamente.

63. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger, München 1949, p. 44. *El puesto del hombre en el universo*, trad. por J. Gaos, Losada, B.A., p. 70.

64. SCHELER, *Der Formalismus*, o.c., p. 202. *Ética*, I, o.c., p. 243. Dice Scheler textualmente: "Hemos de rechazar la afirmación de que los valores no son, sino que valen".

De tal suerte que todos los otros valores están en relación directa o indirecta con el único ser que es capaz de descubrir su conexión y relación interna con la dignidad de su persona. Por eso, Scheler situará al hombre en el centro del universo: No en el sentido geofísico, sino en el de la antropología o mejor dicho apostillará él mismo en el de la 'metaantropología'⁶⁵. Pues sólo el hombre es capaz de comprender el sentido, el alcance y la relación que todos los demás seres tienen con su persona⁶⁶. Naturalmente no sólo a nivel natural, sino también y sobre todo a nivel de 'comunidad *socioglobal*' que es la propia humanidad. Eso representa que la visión de Max Scheler nos ha conducido a través de una serie de pasos a hacer de la antropología filosófica no sólo el punto de partida de la filosofía, sino también el contenido y el fin de la misma⁶⁷. La coherencia, pues, del sistema de la filosofía axiológica del autor parte del hombre, se centra en él mismo y culmina finalmente en el ser personal, que es el único ser consciente por antonomasia.

En ese contexto, se comprende el alcance de la formulación scheleriana: los *valores son*. Al expresarse así, Scheler diferencia los dos planos del '*tener*' valor, frente al '*ser*' un valor; que son totalmente diferentes. Más aún, ese valor adquiere todos sus debidos quilates sólo cuando es referido al hombre, como valor que es por sí mismo. Manera concreta del valor de la dignidad, que cumple sólo al hombre ser su sujeto, porque es el ser dotado de autoconciencia y de libertad personal y social. Finalmente, ese proceso nos lleva de la mano de Scheler a la evaluación de su pensamiento acerca del valor de la dignidad del hombre.

11. '*Metaantropología*', a luz de la dignidad del hombre

Todos los pasos precedentes han conducido progresivamente a la siguiente conclusión del sistema axiológico de la antropología de Max Scheler. Pues bien, él ha legado el enfoque de una nueva manera de hacer filosofía, polarizada en el hombre. En primer lugar, porque ha creado un nuevo *enfoque antropocéntrico* de dimensión claramente metafísica, que el califica con el nombre de '*metaantropología*', en donde la reflexión recae sobre el ser del hombre en su doble aspecto ontológico, por una parte, y autoconsciente, por otra. En segundo lugar, porque los escritos del primer Max Scheler, distinto del segundo⁶⁸, han aportado todos los elementos necesarios para asentar los pilares de una nueva manera de hacer filosofía, en donde el hombre es el punto de partida, el fundamento y el fin de la misma. Por último, en tercer lugar, él mismo ha diseñado en la era postmodernista, las directrices a seguir para llegar al Everest de esa nueva filosofía antropocéntrica.

65. MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, en *Späte Schriften: Gesammelte Werke*, Band 9, A. Francke, Bern 1976, p. 77 y p. 83. En ese sentido, escribirá Max Scheler que "el hombre es un ser privilegiado": *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 495. *Ética*, II, p. 297; Id., *Schriften aus dem Nachlass*, Band III, *Philosophische Anthropologie: Gesammelte Werke*, Band 12, H. Grundmann, Bonn 1987, p. 207 y p. 216, obra del segundo Scheler; J. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, PUF, Paris 1959, p. 579; M. CHANG, *Valeur, personne et amour chez Max Scheler*: *Revue Philosophique de Louvain* p. 218.

66. MAX SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, en *Von Umsturz der Werke: Gesammelte Werke*, Band 3, A. Francke, Bern 1955, p. 189. *Acerca de la idea del hombre*, en *Metafísica de la libertad*, Editorial Nova, Buenos Aires 1960, p. 62.

67. En ese sentido, dirá Max Scheler que "el hombre es un ser privilegiado", en *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 495. *Ética*, II, o.c., p. 297. Id., *Schriften aus dem Nachlass*, Band III: *Philosophische Anthropologie*, o.c., p. 207 y p. 216.

68. Es preciso diferenciar el primer periodo cronológico de Max Scheler del segundo Max Scheler. Pues fue en el primer período en donde se reveló su obra innovadora y fructífera para la filosofía. Así lo reconocen sus mejores comentaristas, cuyas obras han aparecido sucesivamente citadas en las notas.

Así, a través del valor de la dignidad del hombre, el estudio ha intentado seguir las huellas de Max Scheler. Ante todo, resituando la filosofía dentro de la 'metaantropología', para contemplar desde ella el ser de toda realidad. Pues la autoconciencia libre del hombre es el primer valor por sí mismo, como protagonista nato de la nueva manera de plantear la filosofía, a partir del ser antropocéntrico⁶⁹, único en su género, frente a todos los demás seres infrahumanos. De suerte que haciendo un corte vertical a los diferentes estratos de que consta el ser humano, ha quedado puesto de relieve que su dignidad es el primer valor, en cuanto que asocia su autocomprensión metaantropológica con lo que es el ser metafísico en todas sus coordenadas.

Además, de la mano de Max Scheler ha quedado replanteada la cuestión fundamental de la metafísica, que no sólo va más allá de la física aristotélica, sino también del ser de la persona, contemplada a la luz de su dimensión 'metaantropológica', con todas las propiedades que competen al ser-persona. De manera que no sólo no queda infravalorada la metafísica, legada por S. Tomás, sino que antes bien se le hace la mayor justicia, al reconocer sus valores imperecederos acerca de cuanto afirma sobre el hombre y sus relaciones con los demás, contemplados a la luz de dicha 'metaantropología'. Una cuestión, sin embargo, aflora a la superficie: ¿Esa nueva 'metaantropología' de Scheler no será un simple barniz, puesto encima del legado de la mejor tradición multisecular sobre la filosofía?

Parece que es justo responder a eso lo siguiente: Ante todo, el nuevo enfoque scheleriano nada tiene que ver con la superficialidad; en segundo lugar, él pretende hacer progresar la filosofía al reflexionar no sólo a partir de quienes le precedieron, como S. Agustín, S. Tomás y otros grandes pensadores, sino que quiso aportar su contribución a la filosofía. Y a ese fin, partió no sólo de las realidades cosmológicas, sino sobre todo del hombre, como el único ser que puede interpretar el sentido de toda realidad, en virtud de su condición única del ser que goza del valor de la 'dignidad' de la autoconciencia y la libertad. Además, la comunicación social, a la que le inclina su propia naturaleza humana, incluso solidaria, aquilata sobremanera el valor de su ser valioso por sí mismo. De tal suerte que la violencia le denigra de modo especial al ser el polo opuesto a su dignidad de ser racional, hecho para la convivencia pacífica, frente al mundo inferior de los depredadores.

Este es el resultado del corte vertical practicado al sistema antropocéntrico de Max Scheler, a partir de su nuevo enfoque, pasando después por los elementos nuevos de la jerarquía de valores, como de los 'sentimientos de simpatía', para finalizar con su conclusión de la dignidad sin par de la persona, que equivale a decir, la única que puede ser el sujeto, el fundamento y el fin de la nueva filosofía 'metaantropológica'. No obstante, ¿cuál es lo estrictamente nuevo de este enfoque inédito de la filosofía? Ante todo, el partir del 'ser específico de la persona'; y, en segundo lugar, contemplar desde él y a través de ese prisma tan específico todas las demás realidades, referidas al hombre, merced a su índole de ser capaz de descubrir sus relaciones internas con él. Podría compararse a la nueva visión que produce el ver el planeta tierra desde la óptica técnica de miles de kilómetros de altitud, con la distinción incluso de sus continentes y de sus océanos que los circundan.

Finalmente, no es un simple cambio de método, sino que atañe al enfoque del mismo contenido de la filosofía antropológica, en la que prima el valor-dignidad del

69. M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, en *Späte Schriften: Gesammelte Werke*. Bsnd 9, A. Francke, Bern 1978, p. 104: "...das Wertvorbild einer Person". *El saber y la cultura*, trad., por J. Gómez, Revista de Occidente, 2ª ed., Madrid 1934, p. 163.

hombre⁷⁰. Pues éste ilumina desde dentro la relevancia de la filosofía ética, al descubrir la hondura del valor de la comunicación solidaria, como cumple al valor de la justicia, inscrita en el interior del hombre.

DR. SALVADOR VERGÉS RAMÍREZ, SJ
Universidad de Deusto

70. Scheler sintoniza aquí con la mentalidad de S. Agustín: "Interior íntimo meo", Confes. lib. III, cap. 6, n° 11. MAX SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie ...: Vom Ewigen im Menschen*, o.c., pp. 68-69. *Acerca de la esencia de la filosofía*, o.c., p. 15; Id., *Der Formalismus in der Ethik*, o.c., p. 590. *Ética*, II, o.c., p. 412; Id., *Mensch und Geschichte*, en *Späte Schriften: Gesammelte Werke*, Band 9, A. Francke, Bern 1976, p. 128. *La idea del hombre y la historia*, Edit., S. Veinte, Buenos Aires 1967, p. 35. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México 1979, p. 82, en su original inglés, p. 60.