

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX
Enero-Junio 2014
Número 57

SUMARIO

ESTUDIOS

Lorenzo Vicente Burgoa
Desde la Antropogénesis a la Cristogénesis 1-18

Ángel Damián Román Ortiz
La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler 19-36

Francisco Martínez Hidalgo
La libertad y su estructura dialéctica en Soeren Kierkegaard 37-62

Daniel de la Traba López
Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social 63-88

Isabel García Díaz - Juan Antonio Montalbán
Catálogo de los pergaminos del Archivo de la Catedral de Murcia 89-176

Vicente Montojo Montojo
Notas sobre el origen de la Cofradía de la Santísima y Vera Cruz de Caravaca de la Cruz 177-192

Alejandro Cañestro Donoso
Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares 193-219

NOTAS Y COMENTARIOS

M^a Belén Brezmes Alonso
Resistencia y visiones. Nuevos horizontes. XV Congreso Internacional ESWTR 221-230

BIBLIOGRAFÍA 231

LIBROS RECIBIDOS 269

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.**

Volumen XXX

Enero-Junio 2014

Número 57

ISSN 0213-4381

<http://www.itmfranciscano.org>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director

Francisco Martínez Fresneda

Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez

Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo de Redacción

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecueménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

Consejo Asesor

J. Andonegui (Bilbao. España), P. Bonilla (Quito. Ecuador), M. Carbajo Núñez (PUA. Roma), M. Correa Casanova (Santiago. Chile), S. R. da Costa (Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Oporto. Portugal), F. López Bermúdez (Murcia. España), F. Manns (Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Bogotá. Colombia), T. Matura (Avignon. Francia), V. Bataglia (Roma. Italia), B. Monroy (Monterrey. México), M. P. Moore (Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Murcia. España), D. Sánchez Meca (Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morals, law, anthropology, etc.

Editorial Staff

Director

Francisco Martínez Fresneda

E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez

E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXX - Enero-Junio - Número 57

RESUMEN - SUMMARY

LORENZO VICENTE BURGOA

Desde la Antropogénesis a la Cristogénesis. 1-18

Cualquier lector puede pensar que el título del artículo es un salto desde el mundo de lo racional y lo científico, a un espacio sin suelo firme, a un ámbito de suposiciones o en el mejor de los casos, a un ambiente dentro de la fe religiosa, que debe presuponerse. Y no le faltaría del todo razón. Mas ello no significa que sea un suelo sin fondo; la fe no es obligatoria, pero tampoco irracional, ni menos arbitraria. Los más grandes genios de la humanidad han sido personas creyentes y actualmente lo siguen siendo personas de máxima capacidad intelectual. La fe religiosa, pues, no es ciertamente “razonable” en el sentido que pueda ser “razonada” o demostrada en sus dogmas; pero sí es “razonable” en el sentido de que es conforme a la razón humana y a las aspiraciones más profundas del hombre. Por ello, antes de entrar en los temas que ciertamente presuponen la fe religiosa y en concreto la fe del cristianismo, quiero apuntalar su coherencia incluso racional (que no es propiamente demostración, sino coherencia o no contradicción) con cuanto antecede.

Palabras clave: Teología Fundamental; la fe cristiana, la razonabilidad del cristianismo.

From Anthropogenesis to Christogenesis

Any reader may think that the title of the article is a leap from the world of the rational and scientific to an area without a firm ground or to a sphere of assumptions or in the best case, to an environment in religious faith which must be assumed. There will be no lack of reasons. But this does not mean that it is a bottomless ground; faith is not mandatory, but neither is it irrational nor less arbitrary. The greatest geniuses of mankind have been believers as are the intellectuals of today. Religious faith, then, is certainly not “reasonable” in the sense that it can be “reasoned” or demonstrated in their dogmas; but it is “reasonable” in the sense that it is compatible with human reason and the deepest aspirations of man. So before getting into the issues which certainly presuppose specific religious faith and the faith of Christianity, I affirm its coherence including rational coherence (which itself is not proof, but consistency or not contradiction) with the above.

Keywords: Fundamental Theology; the Christian Faith, Christian Rationality.

RECIBIDO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2013/ACEPTADO EL 2 DE JUNIO DE 2014

ÁNGEL DAMIÁN ROMÁN ORTIZ

La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler. 19-36

El pensamiento de Scheler ha cobrado especial actualidad a través del concepto de valor. Entre sus obras destaca la titulada *Ordo amoris*, publicada póstumamente en

1933. El propio título de la obra nos pone en la pista de una posible influencia agustiniana en el filósofo alemán. Acotando el periodo de investigación a su periodo central o cristiano (1912-1922), hemos buscado referencias explícitas e implícitas del filósofo alemán a San Agustín. El resultado es la afirmación de un cierto agustinismo en Scheler a través de la asunción, con las debidas matizaciones, del concepto de amor de San Agustín.

Palabras clave: amor, valor, ética, percepción, espiritual, Dios.

The influence of Saint Augustine on the concept of love by Scheler.

Scheler's thought has earned special actuality through the concept of value. Between his works highlights the titled *Ordo amoris*, published posthumously in 1933. The title of the work puts in the track of a possible influence of Saint Augustine on the German philosopher. Delimiting the period of investigation to his central or christian period (1912-1922), I have looked for explicit and implicit references of the German philosopher to Saint Augustine. The result is the affirmation, with the owed clarifies, of a certain influence in Scheler through the concept of love by Saint Augustine.

Key words: love, value, ethic, perception, spiritual, God.

RECIBIDO EL 15 DE SETIEMBRE DE 2013/ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

FRANCISCO MARTÍNEZ HIDALGO

La libertad y su estructura dialéctica en Soeren Kierkegaard 37-62

Kierkegaard funda su planteamiento filosófico a partir de su misma psicología viviente. Define al hombre como una realidad síntesis de posibilidad y de necesidad. La realidad humana en la historia se hace únicamente por un cambio, en la esfera del ser, de posibilidad a realidad. Pero la libertad de la realidad histórica es limitada. La auténtica libertad es infinita, surge de la nada y exige romper con lo finito dando así lugar a lo eterno y a su posibilidad.

Palabras clave: realidad, posibilidad, necesidad, libertad, infinita, nada, eterno.

The liberty and its dialectic structure in Soeren Kierkegaard

Kierkegaard founds his philosophical thought on his own living psychology. He defines man as an entity which is a synthesis of possibility and necessity. The human reality in History is made just through a specific change in the realm of essence, from potentiality to actuality. Nonetheless, freedom in historical reality is certainly limited. Genuine freedom is boundless, it rises from nothingness and demands breaking away from the finite world, thus giving rise to the eternal realm and its potentiality.

Keywords: reality, possibility, necessity, freedom, boundless, nothingness, eternal realm.

RECIBIDO EL 20 DE MARZO DE 2013/ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

LA INFLUENCIA DE SAN AGUSTÍN EN EL CONCEPTO DE AMOR EN SCHELER

ÁNGEL DAMIÁN ROMÁN ORTIZ

RECIBIDO EL 15 DE SEPTIEMBRE DE 2013 // ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

1. *El amor y los valores*

En la actualidad está en boga en el ámbito educativo la expresión «educación en valores». Fuera del ámbito docente, es también cotidiano escuchar en los medios de comunicación la palabra «valores» convertida casi en un tópico. Paradójicamente, es difícil encontrar un estudio filosófico serio relativo a los valores fuera del ámbito de la fenomenología. Siendo Scheler, dentro de esta escuela filosófica, máximo exponente de la ética material de los valores, resulta de especial interés su estudio.

Un primer indicio de la influencia de Agustín de Hipona en Scheler se halla cuando se comprueba que una de las obras de este lleva por título una expresión típicamente agustiniana: *Ordo amoris*. Por otro lado, adoleciendo la obra de Scheler de «de arquitectura, orden y sistema», como denunciara Ortega y Gasset¹, la investigación de la influencia de San Agustín constituye también una oportunidad de sistematizar una parte de la obra del filósofo alemán, la correspondiente a su periodo central o cristiano (1912-1922). El concepto que usaré como eje vertebrador del estudio de la influencia agustiniana en la ética de los valores de Scheler será el de «amor».

¹ J. ORTEGA Y GASSET: «Max Scheler. Un embriagado de esencias», en: *Obras completas*, vol. IV, Madrid, Alianza, 1983, p. 511.

2. *El amor y la investigación de esencias*

Husserl recogió en la filosofía contemporánea el testigo dejado por la tradición socrático-platónica con la defensa del método fenomenológico de «investigación de esencias» o «método de intuición de esencias» como el más adecuado a la ciencia filosófica. En este sentido definió el método fenomenológico como una «descripción de esencias de las vivencias intencionales»². El fenómeno no se identificaba con un mero hecho, sino con el correlato objetivo de la vivencia intencional como acto de conciencia. El «fenómeno» no se agota en una pura facticidad sino que tiene lugar en el seno de una «vivencia intencional» compuesta, tanto por el material sensible (*hyle*), como por el acto de conciencia del sujeto (*noesis*) y por el contenido de dicho acto (*noema*) que constituye propiamente la «unidad de sentido». La consigna era «regresar a las cosas mismas», hallar su *eidós* como esencia universal y necesaria intuida intelectualmente, al margen de todo dicho, opinión o prejuicio extraño a ellas. En esto consistía «juzgar sobre las cosas racional o científicamente»³ con el fin de obtener una absoluta evidencia intelectual. Para obtenerla se parte de los hechos –el *datum*, lo dado– para descubrir, tras la *epojé* o abstracción de la posición de existencia del sujeto y de las realidades naturales –en el sentido de prescindir de todo condicionamiento psicológico o histórico-social–, la verdad como esencia universal y necesaria intuida como resultado de la reducción eidética.

Scheler coincidió con Husserl en la reducción eidética como método más adecuado a la investigación filosófica, a la que habían llegado de modo independiente. No obstante, entre el método fenomenológico aplicado por Husserl y el empleado por Scheler hay una gran distancia. En efecto, mientras que en Husserl la obtención de la esencia tiene lugar por el método de las variaciones representativas, en Scheler la esencia se alcanza por intuición espiritual, abandonando el recurso clásico a la abstracción como una *conversio ad phantasmata* extraída de los sentidos. La segunda diferencia fundamental entre ambos está en la correlación esencial entre el acto y el objeto que defiende Scheler, frente a la constitución husserliana del objeto por el acto y la consiguiente función trascendental del sujeto en la configuración de la objetividad, lo que le hizo recaer en el problema inmanentista del idealismo trascendental. En este punto en el que se separa de Husserl aparece un

² E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 216.

³ E. HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949 p. 48.

cierto acento realista en el método aplicado por Scheler, pero sin que llegue a alcanzar realidad ontológica en la medida en que la fenomenología supone la investigación de un aparecer o un darse. Pese a que los valores necesitan de un sujeto para ser percibidos –los valores éticos lo necesitan también para ser realizados- y precisan asimismo de un depositario objetivo que los contenga, ontológicamente son independientes de él: la conexión con el objeto es fortuita o extrínseca.

En este punto el amor cobra un especial relieve: porque el valor, materia fundamental de la ética según Scheler, constituye una esencia dada en el acto de la percepción emocional a través del amor. El amor es el acto espiritual más profundo que sirve de base para la intuición de las esencias axiológicas. La concepción del amor como movimiento espiritual en cuyo curso es descubierto el bien moral –el valor moralmente bueno, como diría Scheler-, y que está en la base del método fenomenológico de Scheler, es una idea que está presente ya en Agustín de Hipona:

«Además, siendo el amor un movimiento, y no hay movimiento alguno sino hacia algo, cuando buscamos aquello que debe ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos»⁴.

En esta ocasión no existe una referencia explícita, aunque sí en muchas otras, como tendremos ocasión de ver. En cualquier caso, la comparación de fuentes primarias puede tener un valor indiciario pero nunca puede ser concluyente sin más. Esta investigación no es una investigación histórica, sino filosófica. Lo que busco no es la coincidencia histórica sino lo que he denominado, basándome en la propia fenomenología, «coincidencia eidética», esto es, la convergencia en la verdad esencial de diversas intuiciones filosóficas en una determinada temática. Consideraciones acerca de la percepción interna como las que expone P. Laín Entralgo⁵, sirven para defender la tesis de que la búsqueda de referencias explícitas no agota el análisis filosófico. Este debe tener en cuenta también las reminiscencias inconscientes de lo leído por el autor, así como la posibilidad de atribución a otro de pensamientos propios. Yo añadiría la «coincidencia eidética» como objetividad en la intuición de ciertas ideas o esencias verdaderas y eternas, que están en

⁴ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1.

⁵ P. LAÍN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1983, p. 194.

la base del pensar filosófico y que afloran históricamente de diversos modos sobre un fondo esencial común.

3. *La concepción agustiniana del amor en Scheler*

El amor ocupa en Scheler un lugar central en su método filosófico de investigación ética. La intuición que descubre el reino de los valores arranca del amor como movimiento espiritual. He señalado una coincidencia tácita con San Agustín en la concepción de dicho movimiento. Pero esto no es suficiente para poder afirmar la influencia del Doctor de la gracia sobre el filósofo muniqués. Necesitamos corroborar que el concepto agustiniano del amor es aquel que inspira a Scheler. Y nada mejor que acudir a los textos del propio filósofo alemán para obtener apoyatura a dicha tesis.

Scheler destacó la absoluta novedad cristiana en la concepción del amor. Frente al axioma griego según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior, la concepción cristiana supone una «inversión del movimiento amoroso» respecto al griego o antiguo. La primera iniciativa en el amor parte de Dios. El amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con temor de ser contaminado, sino con la convicción de alcanzar el valor más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo, de perderse a sí mismo con la convicción de hacerse igual a Dios.

En la descripción del sentido del movimiento cristiano del amor, Scheler citó expresamente a San Agustín para explicar el cambio que el cristianismo supuso respecto a la concepción antigua del amor como «apetito» o «necesidad» propia de un ser imperfecto. Según el filósofo alemán, eso conllevó la elevación del amor por encima de la razón, idea típicamente agustiniana que asumió como uno de los axiomas capitales de su pensamiento ético:

«En la esfera de la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto expresamente, por lo que se refiere al valor, a la esfera racional. El amor “nos hace más bienaventurados que toda razón” (San Agustín)»⁶.

La elevación del amor por encima de la razón supuso el abandono definitivo de la metafísica cosmológica, insuficiente para dar cuenta de la persona como ser espiritual, absolutamente individual e inobjetivable. En conse-

⁶ M. SCHELER: *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 70.

cuencia, Scheler también abandonó el concepto de razón en *Ética*, sustituyéndolo por el de amor en su interpretación agustiniana. Así es como el concepto de amor de San Agustín se ubica en la base de la Axiología de Scheler.

El cristianismo aportó también la novedad de superar y sublimar las tendencias impulsivas inferiores en el amor, calificado por Scheler de «intención espiritual sobrenatural». El amor cristiano es capaz de situarse por encima de las leyes de la vida impulsiva natural, como sucede con el odio a los enemigos o el deseo de venganza, colocando así al hombre en un estado vital nuevo. El amor se caracteriza esencialmente por ser un acto espiritual y no constituye un mero apetecer. El amor no es un acto sensible que se consume con la obtención del bien al que se aspira, sino todo lo contrario: por ser un acto espiritual, se acrecienta con él. Una concepción cristiano-agustiniana del amor que el filósofo muniqués asumió sin ambages como principio elemental de su ética material de los valores⁷.

Y es que el amor cristiano a que se refiere Scheler no es otro que el amor tematizado por Agustín de Hipona. El cristianismo supuso un cambio de visión fundamental en la dirección del amor: más que de humanista, L. Polo lo calificó de teandrista. Mientras que el humanismo conduce a una divinización del hombre tal y como sucede en el mito -el hombre se hace dios-, el teandrista supone una humanización de Dios: es Dios quien se hace hombre ¿Mas que puede explicar que Dios se haga hombre? Desde luego, no la razón, sino el amor. La novedad radical del cristianismo es esa: que aunque los filósofos griegos supieron ver que Dios es *Logos*, ninguno fue capaz de percibir que, de un modo más radical, Dios es amor. En la medida en que L. Polo corrobora que ese planteamiento ha sido incorporado a la cultura de Occidente por San Agustín -«por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa»⁸-, se puede defender la existencia de una huella implícita del Doctor de la gracia en la concepción scheleriana del amor como acto espiritual, por cuanto la concepción cristiana del amor está construida fundamentalmente a partir de la concepción agustiniana.

La principal consecuencia de la nueva visión cristiana del amor, desde un punto de vista antropológico, consiste en que el ser humano se define como persona no por su capacidad de tener, sino por su capacidad de dar. Un tipo de generosidad desligada incluso del tener como condición previa,

⁷ M. SCHELER: *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 73.

⁸ L. POLO: «Tener y dar», en: F. E. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Coord.): *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Madrid, BAC, 1987, p. 225.

que arranca directamente de la intimidad de la persona, de su corazón, y que requiere aceptación. El ser humano se define entonces como ser personal porque es capaz de dar, de aportar desde su propia intimidad. En suma: de amar. En esto consiste la virtud cristiana. Y de nuevo la filosofía de Agustín de Hipona representa un papel protagonista para interpretar el sentido del amor cristiano a través del concepto de *ordo amoris*: la virtud se define por él en términos de *ordo est amoris*⁹. Y he aquí una nueva coincidencia scheleriana. Porque, según Scheler, el *ordo amoris* define al hombre y le confiere su íntima identidad personal:

«Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee el hombre»¹⁰.

4. *El principio agustiniano de la primacía del amor en Scheler*

Si en alguna cuestión pueden encontrarse abundantes citas expresas de Scheler a San Agustín esa es en la relativa a la primacía del amor respecto al conocimiento y la voluntad. La cuestión es: ¿Solo se aprende a conocer lo que se ama, como decía Goethe, o, por el contrario, todo gran amor es hijo de un gran conocimiento, como entendía Leonardo? Scheler reconoció a Agustín de Hipona, nombrado por él «máximo pensador» del cristianismo, el mérito de ser el primero en el que se encuentra un reconocimiento expreso del carácter originario del amor respecto al conocimiento:

«El amor no desempeña nunca, tal como el “amor a Dios y al prójimo” en el cristianismo, un papel tan originario o aún más originario que el conocimiento (...) cuyo máximo pensador, San Agustín, reconoce expresamente en el amor el impulso más originario del espíritu divino como del humano»¹¹.

Curiosamente, aun reconociendo a San Agustín el título de máximo pensador del cristianismo, Scheler no creyó que se pudiera hablar todavía en él de una auténtica «Filosofía cristiana». La razón por la que establecía dicha

⁹ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *La ciudad de Dios*, XV, 22.

¹⁰ M. SCHELER: *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 27.

¹¹ M. SCHELER: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 15.

salvedad era la presunta asunción por el santo de Hipona de ciertos principios filosóficos griegos que le habrían conducido a un intelectualismo en la concepción del amor contrario a la verdadera esencia del cristianismo. Scheler pretendió erigirse en el iniciador de una nueva y pura filosofía del amor que respetase sin excepciones la auténtica esencia del cristianismo, libre de influencia griega:

«Sólo en San Agustín y su escuela encontramos vigorosos intentos para lograr una traducción inmediata del contenido de la experiencia cristiana en conceptos filosóficos; pero su completo éxito fue desbaratado por la honda dependencia de San Agustín con respecto al neoplatonismo»¹².

Por lo tanto, el filósofo muniqués sitúa a San Agustín como punto de partida para la construcción de una Filosofía cristiana. Sin embargo, se separa de él por cuanto observa ciertos rastros de intelectualismo griego. Ahora bien, la imputación de intelectualismo a San Agustín solo es parcialmente cierta en relación con la obra anterior a su ordenación sacerdotal, en 391, y que culminaría con su posterior nombramiento como obispo auxiliar de Hipona en 395-396. En sus escritos de Casiciaco e incluso en *El libre albedrío* se puede ver un Agustín de Hipona que define la sabiduría humana y la virtud como *ordo est rationis* o «señorío de la mente»¹³, es decir, como dominio de la razón sobre la pasión. Pero en su obra posterior a su ordenación sacerdotal y a su nombramiento como obispo auxiliar, se aprecia una evolución intelectual que culmina con la definición de la sabiduría humana y de la virtud como *ordo est amoris*, el amor de lo que debe ser amado. San Agustín fue perfectamente consciente entonces de la insuficiencia de la razón para acceder a las intuiciones fundamentales del conocimiento moral. Su célebre sentencia *intellige ut credas; crede ut intelligas* supone un distanciamiento radical respecto a la filosofía griega y la inauguración de una nueva forma de filosofar basada en el amor. En este sentido, K. Wojtyła¹⁴ ha desautorizado la interpretación de la filosofía cristiana que lleva a cabo Scheler. No es que el filósofo alemán pretendiera adaptar su sistema al cristianismo o realizar una interpretación nueva y más ajustada del mismo, sino que sus reflexiones son

¹² M. SCHELER: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 15.

¹³ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *El libre albedrío*, I, 70.

¹⁴ K. WOJTYLA: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, Editorial Católica, 1982, pp. 40-44.

el resultado del movimiento contrario: de la utilización e incluso deformación del pensamiento cristiano con el fin de justificar sus propias posiciones. Eso nos lleva a relativizar la influencia de Agustín de Hipona en Scheler. Pues, aunque el filósofo muniqués cite y recurra a él a la hora de explicar el principio de la primacía del amor sobre el conocimiento, la interpretación scheleriana de la filosofía de San Agustín no siempre es del todo correcta.

Las referencias explícitas a Agustín de Hipona son aquí abundantes. Scheler lo cita expresamente para sintetizar el principio absolutamente nuevo de la conciencia cristiana: que el amor a Dios lleva ínsito el amor al prójimo y el amor al mundo en cuanto creados por Dios. Porque si Dios ama a todas sus criaturas y la persona humana recibe y acepta el amor de Dios, esta se hace también depositaria del amor de Dios por todas sus criaturas:

«A este principio, completamente nuevo, de la conciencia cristiana, corresponde también que el *amor al prójimo* está *implicado*, sin más, en el recto *amor a Dios*, y que, al mismo tiempo, toda penetración cognoscitiva más profunda en las cosas divinas está fundada *de igual modo* en el amor a Dios y a los hombres. Es evidente que, cuando el amor pertenece a la *esencia* de Dios, y todo proceso religioso de salvación tiene su origen, no en la actividad espontánea del hombre, sino en el amor divino, el amor a Dios implicará siempre que con Dios se ama *simultáneamente a todos los hombres, y hasta a todas las criaturas*, un *amare mundum in Deo*. “Amor Dei et invicem in Deo”, ésta es la fórmula constante de San Agustín para la *indivisible unidad* de este acto»¹⁵.

He denominado «principio del amor» a la prioridad que la esencia de la conciencia cristiana concede al amor como fundamento del conocimiento –e incluso de la voluntad– y que Scheler recogió con estas palabras: «Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»¹⁶. Una prioridad que San Agustín había expresado mucho antes al afirmar que «ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente»¹⁷, y que Scheler sin duda conocía, como muestra su correcta interpretación de la filosofía agustiniana, en este caso, caracterizándola por la primacía del amor y no de la

¹⁵ M. SCHELER: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 31.

¹⁶ M. SCHELER: *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 45.

¹⁷ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2.

voluntad. El amor mueve en primer término al conocimiento y, a través de él, a la voluntad:

«Es incorrecto querer descubrir en San Agustín una teoría de la primacía de la voluntad (en Dios y en el hombre) al punto de hacer de él un precursor de los escotistas. Lo que suele llamarse el “primado de la voluntad” en San Agustín es, en realidad, el primado del *amor*, del acto de amor tanto sobre el conocimiento como sobre la aspiración y la volición, y al mismo tiempo, el primado de los actos de toma de interés sobre los actos perceptivos, representativos, recordativos e intelectivos, o sea sobre todos los actos que transmiten contenidos imaginativos y significativos (“ideas”)¹⁸.

En la medida en que todo acto intelectual supone un acto de atención, el cual, a su vez, depende de un acto de interés, los actos de amor que están en la base de los actos de interés dirigen toda actividad de conocimiento. Este es un descubrimiento de San Agustín que Scheler señala citándolo expresamente:

«En efecto, lo que afirma San Agustín, anticipando casi milagrosamente los últimos y más profundos descubrimientos de la psicología contemporánea, es que el origen de todos los actos intelectuales (...) está ligado además esencial y necesariamente a actos de toma de interés y a la atención que estos actos dirigen, y, en última instancia, a actos de amor y de odio¹⁹.

No sólo la selección del objeto de la representación, sino incluso la intensidad del fenómeno que se da a la conciencia y que implica una mayor entidad significativa, son aspectos dirigidos por los actos de amor y de odio. Por ese motivo, Scheler, inspirándose en Agustín de Hipona, concluye que toda ampliación y profundización de la imagen del mundo depende de una previa ampliación y profundización de las esferas del interés y del amor. Porque el acto de amor está en la base de toda investigación y de todo cono-

¹⁸ M. SCHELER: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 37.

¹⁹ M. SCHELER: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 39.

cimiento de la verdad. Como diría San Agustín: «Nos arrebató el amor a la investigación de la verdad»²⁰.

La relación primordial no sólo se establece con relación al conocer, sino también en lo tocante al querer. Lo que denominamos «real» supone un acto de voluntad realizadora por parte de algún sujeto, un acto de voluntad que posee un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. Así que el amor es considerado por Scheler como la verdadera «madre del espíritu y de la razón misma», el núcleo más profundo del espíritu humano, que nos despierta para conocer y para querer²¹. Una aseveración que concuerda con el *dictum* agustiniano: «Mi amor es mi peso. Por él soy llevado a dondequiera que voy»²².

De lo dicho no debe concluirse que San Agustín incurriera en un cierto psicologismo del conocimiento. Por el contrario, he aquí una nueva aportación que el propio Scheler reconoce a la doctrina agustiniana: la superación de la doctrina platónica del amor como vía, método o guía para la captación de las esencias. La doctrina agustiniana adquiere una significación, no sólo psicológica, sino señaladamente óptica. El «ser» se encuentra en estrecha dependencia del «amor». Por ese motivo no se ama lo que se conoce sino que, en un estadio anterior, se conoce lo que se ama. El principio del amor sirve así para explicar la creación divina del cielo y de la tierra. Otra de las contribuciones fundamentales de Agustín de Hipona a la Historia de la Filosofía fue, según Scheler, el descubrimiento del carácter creador del amor.

Así que el amor adquiere una significación, no solo gnoseológico-axiológica, sino también óptica, al definirse por Scheler como acto o movimiento que trata de conducir a cada cosa hacia la perfección de valor que le corresponde. El amor produce un «incremento interno de valor en las cosas», como estadio de perfección del mundo hacia la Suma perfección, esto es, hacia Dios. La virtualidad óptica del amor pone de relieve su acción edificante en el mundo, por lo que Scheler se refiere a él como «fuerza universal» cuya fuente y fin último no es otro que Dios:

«todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios»²³.

²⁰ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *La Trinidad*, I, 5, 8.

²¹ M. SCHELER: *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 45.

²² S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, XIII, 9, 10.

²³ M. SCHELER: *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 43.

Scheler situó los fines e ideas esenciales de las cosas en Dios. Estos no sólo son pensados sino ante todo amados por Él, como «centro personal del mundo», desde toda la eternidad. Él es quien crea los caracteres amables de las cosas en un acto de amor divino, de modo que el ser humano se limita a conocer sus exigencias objetivas y a someterse a su jerarquía. El mundo de los valores no viene determinado por las cosas que le son cognoscibles al ser humano sino que, muy al contrario, es el mundo de sus valores esenciales lo que delimita el ser cognoscible. Dios es el fundamento y fuente última de todos los valores, así como el legislador que establece los fines y las ideas esenciales de todas las cosas. Por lo tanto, Dios es Aquel del que se desprende todo conocimiento y, en suma, Aquel a quien en última instancia debe dirigirse el corazón del hombre, tal y como expresa Scheler parafraseando evidentemente al santo de Hipona: «Inquieto está nuestro corazón hasta que no descanse en Ti»²⁴, una frase literalmente similar a la empleada por el obispo de Hipona al principio de sus *Confesiones*²⁵.

Mas no sólo el hombre como persona tiende esencialmente a Dios, sino que Dios irrumpe en el mundo a través del espíritu del hombre, infundiéndole su sentido y su valor. El reino de los valores se manifiesta a través del espíritu y, de esta forma, la realidad cobra sentido allende las causalidades mecánicas y la mera atracción de los impulsos: mediante el espíritu -y de un modo independiente de toda evolución biológica-, irrumpe Dios en lo vital y en el hombre, confiriéndole sentido a la realidad a través del reino de los valores. Por su naturaleza espiritual, Scheler admite la creencia basada en la afirmación bíblica²⁶ de que el hombre ha sido creado *imago Dei*. Y el significado scheleriano de esta creación humana a imagen de Dios no es otro que la posibilidad de descubrir y conferir valor al mundo a través del espíritu. La influencia de San Agustín se pone de relieve cuando el propio Scheler encabeza su ensayo *Acerca de la idea del hombre* con una cita del obispo de Hipona:

«Así, está escrito: *Y formó Dios todavía de la tierra todas las bestias*. Luego si Dios formó de la tierra a las bestias y al hombre, ¿qué cosa tiene el hombre de más excelente en este caso, si no es el haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta

²⁴ M. SCHELER: *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 51.

²⁵ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, I, 1, 1.

²⁶ “Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (*Génesis*, I, 26).

imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, de la cual hablaremos después»²⁷.

La persona humana accede a Dios, no saliendo fuera de sí, sino a través de la intimidad de su espíritu. La vía interior como contacto inmediato del alma con Dios es una tesis típicamente agustiniana que Scheler reivindicó expresamente en el *prólogo* a la primera edición de *De lo eterno en el hombre* (1920):

«Entonces [cuando la filosofía fenomenológica libere el núcleo del agustinismo de sus ropajes históricos] ella mostrará cada vez más claramente aquel contacto *inmediato* del alma con Dios que San Agustín, con los medios del pensamiento neoplatónico junto a la experiencia de su gran corazón, se esforzó por percibir y expresar. Sólo una teología de la experiencia esencial de lo divino es capaz de abrir de nuevo los ojos para las verdades captadas por san Agustín que habíamos perdido»²⁸.

No debe esto llevarnos a pensar que Scheler incurriera en el error propio del ontologismo. Muy al contrario, el filósofo muniqués citó explícitamente a San Agustín como iniciador de esta corriente, si bien interpretándola en sus justos términos, y aceptó el núcleo de verdad que, según el filósofo alemán, encerraba la misma. En primer lugar, admitió que hay una idea apriorica de valor de lo divino que no supone una experiencia histórica ni un fundamento en la existencia de un mundo o de un «yo»:

«Con lo dicho acogemos el núcleo de verdad que encierra desde San Agustín una dirección del pensamiento filosófico-religioso llamada “ontologismo” (...) Lo que responde a la verdad en esta doctrina es que hay en todas las ideas del objeto religioso un último elemento de naturaleza inmediata e intuitiva»²⁹.

²⁷ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Del Génesis a la letra*, VI, 12, 22, citado por: M. SCHELER: «Acerca de la idea del hombre», en: *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 37.

²⁸ M. SCHELER: *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 12.

²⁹ M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 404.

En segundo lugar, el filósofo muniqués rechazó el ontologismo como doctrina que concibe a Dios como un ser infinito y omniperfecto del que se derivan los predicados de valor. Scheler sí aceptó como segundo núcleo de verdad que Dios como elemento último e intuitivo tiene el carácter de una cualidad de valor última e irreductible, la más alta en la jerarquía de los valores, consistente en el valor de lo infinitamente santo. El valor de lo infinitamente santo no es un predicado derivado de la idea previa de Dios sino todo lo contrario. Es decir, son las cualidades de valor de lo divino las que guían las representaciones y conceptos de Dios, y no a la inversa.

Scheler hizo notar que en todos los dominios del conocimiento, el ser y el objeto están dados al hombre con anterioridad a su conocimiento. Por ese motivo, también el objeto de la esencia de lo divino, es decir, Dios, pertenece a lo primariamente dado a la conciencia humana. Pero para que se produzca dicha percepción es precisa una previa iluminación divina que permita concluir que Dios como *ens a se* es un ser absolutamente espiritual, libre y racional. Una doctrina de la iluminación que Scheler asume siguiendo expresamente a San Agustín:

«Esta iluminación vivida del atributo divino en la luz de la razón finita la expresa el pensamiento de San Agustín de que aprehendemos todas las cosas *in lumine Dei*, en cuanto las aprehendemos verdaderamente; es decir, tales como son en sí mismas, sin contemplar, sin embargo, a Dios mismo»³⁰.

Scheler advierte que toda teoría acerca de las determinaciones positivas de Dios sería inadecuada. El conocimiento de la esencia de Dios está limitado porque, independientemente de que Dios se revele en el mundo, no se debe olvidar que como *ens a se* supone un compendio de las esencias no sólo realizadas, sino también de todas las esencias posibles. En este aspecto, Scheler se encuentra muy próximo a San Agustín, para quien la naturaleza íntima de Dios continúa siendo un enigma para la razón o inteligencia humana. Desde sus primeros escritos en su retiro de Casiciaco, el Doctor de la gracia ya defendió lo que se conoce como «teología negativa» para el conocimiento de Dios –y que Scheler consideró el «fundamento de toda teología positiva»³¹–, es decir, la imposibilidad racional de aprehender toda su esencia. Por eso afirmaba paradójicamente San Agustín que a Dios se le co-

³⁰ M. SCHELER: *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 107.

³¹ M. SCHELER: *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 111.

noce mejor ignorándolo y que su verdadera ciencia consiste en una «docta ignorancia»³².

En definitiva, Scheler y Agustín coincidieron en la intuición de que la propia constitución del mundo tiene como fundamento el amor. Por ese motivo, el conocimiento no es algo separado del amor y éste posee primacía sobre aquél. Scheler tomó la idea de la primacía del amor de Agustín de Hipona y la reinterpretó ajustándola a su propio sistema.

5. *La percepción axiológica como superación de la dicotomía razón-sensibilidad*

Scheler concilió el amor con el conocimiento de los valores. En puridad, más que de conocimiento debe hablarse de percepción emocional de los valores, un tipo de intuición material no sensible que parte de la superación de la dicotomía razón-sensibilidad. Al mismo tiempo, este es uno de sus puntos más controvertidos de su axiología, pues se desprende la tesis de que toda realización moral debe ir acompañada y precedida de una vivencia del valor. Como ha destacado U. Ferrer³³, esta tesis no se compadece con los datos de la experiencia común dados en el cumplimiento de ciertas obligaciones -por ejemplo, cumplir lo prometido-, que no pasan necesariamente por la mediación de tener que responder a un valor presente en la conciencia.

La percepción axiológica se da como un sentir intencional dirigido hacia los valores como algo objetivo. En sentido estricto, de los tres estratos en el sentir intencional que Scheler distingue -de menor a mayor elevación, las funciones intencionales del sentir, el preferir o postergar y el amor y el odio-, suele emplear la expresión «percepción sentimental» como función intencional del sentir³⁴. Es decir, sin perjuicio de constituir un primer sentir receptor inmediatamente de valores, requiere de un acto posterior de reflexión con el fin de tomar conciencia objetivamente de dicho sentir. Por ese motivo, Scheler sitúa en un estrato más elevado de la vida emocional los actos de preferir por los que se intuye la altura o rango jerárquico objetivo de una pluralidad de valores que son dados.

En el estrato superior de la vida emocional intencional se ubican los actos de amor y de odio, que amplían o restringen, respectivamente, los va-

³² S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Del orden*, II, 18, 47.

³³ U. FERRER SANTOS: *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia, 1997, p. 279.

³⁴ M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 363-365.

lores accesibles a la percepción sentimental. Así que, en realidad, el amor es el movimiento espontáneo más fundamental del sentir intencional ya que, al iluminar el ser respectivo por el lado de los valores, precede a toda percepción sentimental e incluso a los actos de preferir. El amor es la fuente primaria de iluminación de los valores. Por eso Scheler afirma que toda Ética debe construirse sobre la investigación de las leyes del amor y del odio.

¿Cuál es la herencia que recibe el filósofo alemán del Doctor de la gracia en este sentido? Pues que la percepción sentimental de valores objetivos se asienta en la superación de la dicotomía razón-sensibilidad, un prejuicio frente al cual muy pocos pensadores se habían alzado, según Scheler. La primera de estas excepciones, reconocida expresamente por el filósofo muniqués, fue San Agustín³⁵.

Scheler responsabilizó a Platón de haber introducido una falsa escisión entre la razón y la sensibilidad, y de haber ocultado con ello la verdadera naturaleza del hecho moral al hacerlo depender de una idea. Aunque es cierto que los valores morales y los hechos de valor no entran en la esfera de los contenidos de sensación, no lo es el que constituyan significaciones aprehensibles por la razón que requieran el aprendizaje especial de una idea. Los hechos morales son hechos de la intuición material no sensible, en el sentido de inmediatez en el modo de ser dado el objeto. No todo lo apriórico depende de la razón, ni todo lo emocional es empírico. Ni todo lo objetivo es rigurosamente racional ni todo lo emocional o alógico depende exclusivamente de la organización psico-física. Hay una vida emocional apriórica de tipo material y objetiva presidida por el amor como acto espiritual y los valores como esencias dadas en el percibir sentimental puro. Scheler abre así lo emocional a la dimensión espiritual:

«Igualmente tampoco es cuestión si podrían darse un *intuir puro*, un *percibir sentimental puro*, un *puro amar y odiar*, un *puro querer y tender*; que, en conjunto, son tan independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro, y que, a la vez, participan de unas leyes originarias, imposibles de reducir a las reglas de la vida empírica del alma»³⁶.

³⁵ M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 357.

³⁶ M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 356-357.

Ahora bien, vuelve a atribuirse Scheler el mérito de ser el primero en elaborar una teoría completa sobre la base de la superación de dicho prejuicio. Acusa a San Agustín de no haber desarrollado completamente una teoría propia y lo incluye entre los «platónicos posteriores», responsables del error de negar los valores de lo malo como hechos positivos³⁷. Sin embargo, la interpretación de Scheler en relación con el santo de Hipona no parece del todo exacta. En primer lugar, porque el propio Agustín se arrepintió de su primera dependencia de los principios neoplatónicos en sus *Retractaciones*, y se separó con claridad del platonismo posteriormente. Incluirlo entre los «platónicos posteriores» no parece así adecuado, a tenor de su evolución intelectual:

«También me desagrada, y no sin razón, “la alabanza con que ensalcé a Platón, a los Platónicos y a los filósofos académicos” más de lo que es lícito a hombres impíos, principalmente por sus grandes errores de los que hay que defender la doctrina cristiana»³⁸.

Tampoco parece del todo correcta la imputación a San Agustín relativa a la falta de tratamiento de los valores de lo malo como hechos positivos, al haber equiparado lo malo con el distanciamiento más lejano del Bien. Nuevamente es necesario aquí efectuar una distinción. Porque, aunque es cierto que el propio Agustín definía el mal en estos términos: *iniquitas est desertio meliorum*³⁹, el distanciamiento o la deserción de lo mejor en el hombre requiere una actuación positiva determinándose hacia el mal. Aquí resulta procedente la distinción agustiniana entre mal físico y el mal moral. En el terreno físico, a partir del principio *quaecumque sunt, bona sunt*⁴⁰, el mal es considerado una *deffectio*. Pero a San Agustín le interesó ante todo el problema del mal moral, cuya raíz se halla en el pecado original, responsable de la mancha que caracteriza la naturaleza humana como naturaleza caída. En consecuencia, en la medida en que la voluntad de la que arranca el pecado es en sí misma considerada un bien, y que el mal moral implica una subversión voluntaria del orden de lo que debe ser amado u *ordo amoris*, se puede

³⁷ M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 249-250.

³⁸ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Las retractaciones*, I, 1, 4.

³⁹ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *La naturaleza del bien*, cap. XXXIV.

⁴⁰ S. AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, VII, 12.

concluir que Agustín sí tuvo en cuenta el carácter positivo del mal como determinación positiva de la voluntad hacia lo que no debe ser amado, es decir, como preferencia desordenada. Así como Scheler defendió como criterio de moralidad la correcta preferencia de los valores, San Agustín ya estableció positivamente como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes procedente de la voluntad del hombre. Aunque no siempre interpretó del todo correctamente la filosofía de San Agustín, el filósofo muniqués recogió nuevamente una idea agustiniana adaptándola a su propio sistema.

6. A modo de propuesta: de la ética de los valores a la ética del amor

El periodo central o cristiano de Scheler, comprendido entre los años 1912 y 1922, puede calificarse de «periodo agustiniano», por la influencia que el santo de Hipona ejerció sobre el filósofo muniqués a través del concepto cristiano del amor. Hay un cierto agustinismo en Scheler, que no obstante debe ser matizado, pues el filósofo alemán adaptó y reinterpretó las nociones agustinianas a su propio sistema.

La coincidencia expresa entre ambos pensadores se da en cuestiones clave de la axiología scheleriana, tales como la concepción del amor, el principio del primado del amor sobre el conocimiento, la percepción axiológica iluminada por el amor y la vía interior de acceso a Dios o teología negativa. La idea básica de la que parte Scheler y que se puede considerar tomada de San Agustín es que el punto de partida de la vida moral se halla en un acto espiritual de amor. En consecuencia, la razón habría sido ampliamente superada por el amor.

Las referencias de Scheler a San Agustín son abundantes, no solo para asumir sus teorías, sino también para criticarlas o denunciar sus presuntas deficiencias. Pero en otras ocasiones la influencia de Agustín de Hipona se halla implícita, como sucede con la relevancia dada a Scheler a la intimidad o interioridad de la persona, que recuerda sobremanera el hombre interior de San Agustín. Todo sin perjuicio de las divergencias y las matizaciones que deben establecerse entre ellos, pues Scheler integra la perspectiva agustiniana en su propio sistema y con ello lleva a cabo una reinterpretación no siempre coincidente de su doctrina.

Como es sabido, la principal problemática que presenta la ética de los valores scheleriana, es la imposibilidad de fundamentar adecuadamente la ética en el concepto de valor, dado el insuficiente juego concedido a la voluntad humana. La continuidad observada entre Scheler y San Agustín a partir del concepto de amor, nos permite recurrir al santo de Hipona para su-

perar los límites de la axiología scheleriana sin renunciar a sus grandes aportaciones. Así, de la ética de los valores sería deseable llegar a una «ética del amor», que no prescinde del concepto de valor, pero que lo sitúa en su justo alcance. El fundamento de la ética sería el amor como esencia del espíritu. El amor constituiría un nuevo criterio de moralidad de las acciones. Al implicar el concepto de sacrificio, el amor daría cabida al concepto de «bien» y corregiría la falta de fundamentación ontológica del concepto de «valor». Además, por su carácter espiritual, no adolecería de falta de carácter objetivo y se convertiría así en punto de partida de una nueva «ética del amor».