

# Ideas de san Agustín en el pensamiento Max Scheler



Roberto J. Walton

Universidad de Buenos Aires, Argentina  
ORCID: 0000-0002-5594-2957

Recibido: 23 de octubre de 2023, aceptado: 15 de febrero de 2024

## Resumen

Este ensayo se ocupa de la preservación de tesis formuladas por san Agustín en la fenomenología de Scheler. En primer lugar, se examinan aspectos principales del *ordo amoris* scheleriano. Este orden se revela en actos emocionales y se concibe como la esencia de un orden del mundo, que es también el orden de Dios. Puesto que los pensamientos de Dios son los paradigmas de la creación, se sigue que las cosas son aprehendidas *in lumine Dei* en tanto se las contempla en su verdadero ser. Esto implica que el hombre es el coejecutor de la acción divina por medio de una efectuación segunda (*Nachvollzug*). El hombre es un buscador de Dios según un teomorfismo que independiza al espíritu humano finito de todas las realidades vitales y psíquicas. Por tanto, los actos religiosos son caracterizados según la fórmula agustiniana según la cual nuestro corazón permanece inquieto mientras no descansa en Dios. Este impulso no puede ser satisfecho por objetos finitos. Finalmente, se presta atención a la apropiación scheleriana del énfasis de san Agustín en el papel del amor como base de los actos de conocimiento y voluntad.

**PALABRAS CLAVE:** AMOR, BUSCADOR DE DIOS, TEOMORFISMO, SACRALIDAD, CONOCIMIENTO

## St. Augustine's Ideas in Max Scheler's Thought

### Abstract

This essay deals with the preservation of theses advanced by St. Augustine in Scheler's phenomenology. Firstly, the main aspects of the Schelerian *ordo amoris* are examined. This order is revealed in emotional acts and is conceived as the essence of a world order, which is also God's order. As God's thoughts are the paradigms of creation, it follows that things are apprehended *in lumine Dei* insofar as they are envisaged according to their true being. This entails that man is the co-executor of divine action by means of a reenactment (*Nachvollzug*). Man is a God searcher, and this theomorphism shows that the human finite spirit is independent of all vital and psychical realities.



Hence, religious acts are characterized, following St. Augustine, by the formula according to which our heart remains restless until it is founded on God. This drive cannot be satisfied by finite objects. Finally, attention is shed on Scheler's appropriation of St Augustine's emphasis on the role of love as the basis for acts of knowledge and will.

**KEYWORDS:** LOVE, GOD SEARCHER, THEOMORPHISM, HOLINESS, KNOWLEDGE

En el Prólogo a la primera edición de *Vom Ewigen in Menschen* (*De lo eterno en el hombre*), Max Scheler declara que se ha propuesto que “el núcleo del agustinismo sea liberado de sus envolturas históricas y fundado de nuevo y más profundamente con los medios de pensamiento de la filosofía fenomenológica” (GW 5: 8).<sup>1</sup> Esta liberación responde a la circunstancia de que el completo éxito de ese núcleo “fue desbaratado por la honda dependencia de san Agustín con respecto al neoplatonismo” (GW 6: 88, trad. 28). En la base de la valoración de san Agustín se encuentra la idea de que hay tres fermentos fundamentales en la cultura europea de comienzos del siglo XX. Junto a los valores formativos de la Antigüedad y los impulsos surgidos del Renacimiento, se sitúa “el cristianismo en su única gran forma de desenvolvimiento (*Spielform*) predominantemente agustiniana; forma que se apoya, más que en la especulación, la contemplación, la huida del mundo y la gnosis estética (como en Oriente), en la acción, el amor y la instalación en el mundo” (GW 5: 422).

Scheler señala dos errores en la filosofía tradicional. En primer lugar, todo lo que no pertenece al orden de la razón teórica o lógica debe atribuirse a la sensibilidad. La vida emocional y la vida apetitiva se sitúan en el ámbito de la sensibilidad. Todo lo que es alógico como el sentir, aspirar, preferir, amar, odiar, etc. pertenece a la sensibilidad y queda, por tanto, despojado de intencionalidad. En segundo lugar, todo lo que no es de orden lógico o racional depende de la organización psicofísica del ser humano. Pocos pensadores se han opuesto a estos prejuicios. Entre ellos se encuentra san Agustín: “Solo en Agustín y su escuela encontramos firmes puntos de partida para lograr una trasposición inmediata del contenido de las vivencias cristianas en conceptos filosóficos” (GW 6: 88, trad. 28). Scheler ha empleado una serie de afirmaciones agustinianas como inspiración de sus reflexiones. Las tomamos como guía para exponer “este agustinismo (por cierto, muy modificado)” mediante el cual “se intentó dar tanto a la metafísica como a la filosofía de la religión [...] una nueva autonomía” (GW 7: 318).

### 1. *Ordo amoris*

San Agustín señala que Dios es “creador espontáneo y ordenador justísimo de todas las naturalezas” (*De civ. Dei* XIX.13.2),<sup>2</sup> que “todas las cosas que Dios administra se administran con orden” (*De ordine* II.1.2),<sup>3</sup> que “el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde” (*De civ. Dei* XIX.13.1),<sup>4</sup> y que “el orden del amor” u “orden de la dilección” es aquel orden en que vive

... qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aequè diligat quod vel minus vel amplius diligendum est. (*De doct. chr.* I.27.28: 22)

<sup>1</sup> Se emplean las siglas habitualmente utilizadas como referencias a las *Gesammelte Werke* de Scheler, con indicación de tomo y página junto con, en caso de que exista, la traducción al castellano (todas ellas citadas la bibliografía final). Estas versiones, que son parciales, han sido en algunos casos modificadas. Las referencias principales al tema de este trabajo se encuentran en la obra *Vom Ewigen in Menschen* (GW 5) y en el trabajo *Ordo Amoris* (GW 10: 343-376).

<sup>2</sup> Agustín de Hipona, *De civ. Dei* XIX.13.2: 680: “Deus ergo naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus ordinator...”.

<sup>3</sup> Agustín de Hipona, *De ordine* II.1.2: 142: “... omnia simul, quae Deus administrat, ordine administrantur”.

<sup>4</sup> Agustín de Hipona, *De civ. Dei* XIX.13.1: 679: “Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio”.

... el que tiene la dilección de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse.

(*De doct. chr.* I.27.28)

El “orden del amor” se presenta como “la definición breve y verdadera de la virtud” (*De civ. Dei* XV.22.1)<sup>5</sup> y la justicia perfecta se da cuando “amamos más lo que vale más y amamos menos lo que vale menos” (*De vera rel.* XLVIII.93).<sup>6</sup> El olvido de Dios implica una perturbación en este “orden de la caridad, esto es, de la dilección y del amor” (*De civ. Dei* XV.23.1),<sup>7</sup> en que se da a cada cosa la medida de amor inherente a su rango.

Scheler recuerda que también Pascal nos habla del “orden del corazón” y de la “lógica del corazón”: “Dice Pascal: *‘Le coeur a ses raisons’*. Entiende por estas razones una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la lógica pura, pero de ninguna manera reductible a la legalidad intelectual” (GW 2: 260, trad. 357). Y añade que “en sus ‘Pensamientos’ y en su profunda ‘Conversación sobre las pasiones del amor’, Blas Pascal ha empleado y continuado la cadena de pensamientos agustinianos” (GW 6: 97).

El *ordo amoris* presenta los siguientes rasgos fundamentales que conciernen a la primacía del amor, a la centralidad de Dios, a los pensamientos de Dios como paradigmas de la creación, a la relación del hombre con esos paradigmas, a la visión de las cosas a la luz de los pensamientos divinos, a la tendencia de las cosas a la perfección y al amor humano como promoción de la perfección.<sup>8</sup>

i) Según Scheler, los actos de amor tienen una primacía respecto de los restantes actos espirituales: “El ser humano es, antes de ser un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*” (GW 10: 356, trad. 130). La vida emocional se orienta por medio del sentir (*Fühlen*) a valores en un movimiento que no requiere una representación previa del valor. Su estrato superior es el de los actos de amor y de odio que producen una ampliación o reducción de la esfera del valor. Se trata de una función descubridora porque los valores no pueden ser creados ni destruidos. El ánimo (*Gemüt*) o corazón humano no es un caos de sentimientos, sino el reverso articulado del cosmos con todas sus cosas dignas de amarse, y, en cuanto tal, es un microcosmos de los valores (GW, 10: 362, trad. 141).

ii) Dios es “el centro personal del mundo” y “la cúspide de la arquitectura escalonada y piramidal del reino de lo digno de ser amado –a la vez fuente y meta de todo” (GW 10: 356, 359, trad. 129, 137). El amor vincula todos los seres entre sí, y todo es expresión del amor creador de Dios en tanto “ama todo y por eso también conoce todo y quiere todo (*das Alliebende, darum auch Allerkennende und -wollende*)” (GW 10: 356, trad. 129). Solo si el amor es la última esencia de Dios, como han sostenido San Juan y san Agustín, es posible atribuirle una manera de ser infinita porque ese amor es infinito y configura el “núcleo del centro de los actos divinos” (GW 7: 166, trad. 220).

5 Ibid. XV.22.1: 488: “... quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris”.

6 Agustín de Hipona, *De vera rel.* XLVIII.93: 248: “Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus”.

7 Agustín de Hipona, *De civ. Dei* XV.22.1: 488: “Huius igitur caritatis, hoc est, dilectionis et amoris ordine...”.

8 Puesto que es un período en que se advierten en mayor grado las huellas de san Agustín, nos limitamos al período teísta y católico de la filosofía de Scheler, que se desarrolla aproximadamente entre 1907 y 1921 y en el que emergen, en una posición preponderante, la ética material de los valores y la filosofía de la religión. Se trata de un momento intermedio entre el primer período caracterizado por la influencia de Rudolf Eucken y un posterior período panenteísta. Sobre el estado final, en el prefacio a la tercera edición de su *Ética*, Scheler afirma que, “en una cuestión tan esencial como la metafísica del ser único y absoluto (que el autor mantiene firme como antes), la ha *alterado* tan profundamente que ya no puede designarse como ‘teísta’ (en el sentido habitual de la palabra)” (GW, 2: 17, trad. 33).

iii) Las ideas platónicas son consideradas por san Agustín como “pensamientos de Dios” y paradigmas de su voluntad creadora: “La creación ‘por amor’ y ‘de acuerdo con las ideas’ llega a ser así el principio fundamental de la creación en su teología” (GW 6: 95, trad. 38). De este modo, las metas y las ideas esenciales de todas las cosas están eternamente amadas y pensadas con anterioridad: “Así, el *ordo amoris* es el núcleo del orden del mundo como un orden de Dios” (GW 10: 356). Para Scheler, esto significa que hay una unión entre la esencia de la persona espiritual finita y la misma esencia en Dios en tanto arquetipo de cada alma espiritual. Puesto que el reino de todas las posibilidades esenciales en Dios es y será siempre infinitamente más rico, la esencia de cada persona espiritual finita es solo una parte de la esencia del mundo. Por tanto, no se afirma que haya una *unio mystica* en el sentido de una fusión real, ni que la persona finita sea realmente solo un modo o una función del espíritu divino. Lo que se tiene en vista es “una posible aprehensión de la identidad del ser-así (*Sosein*) del alma espiritual y su idea en Dios” (GW 7: 135-136, trad. 167). Además, Scheler observa que san Agustín se inclina a veces por un “ontologismo”, que ha sido sistematizado por Malebranche. Según esta posición, conocemos las esencias de las cosas originariamente “en Dios”, y luego las conocemos en el mundo en tanto han sido creadas de acuerdo con este modelo. Esto significaría que no hay un conocimiento de las esencias que sea independiente de la posición previa de Dios. En contraste, Scheler sostiene que podemos captar inmediatamente las esencias en el mundo de las cosas sin la mediación de Dios (GW, 10: 191-192).

iv) En el *ordo amoris*, todos los objetos encierran una tendencia hacia su peculiar perfección en tanto se orientan hacia su arquetipo en Dios. Se trata de una fuerza universal por la que el amor humano es solo una función parcial porque se trata de un amor finito: “Siempre fue el amor para nosotros, de modo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas, en la dirección del arquetipo que de ellas está puesto en Dios” (GW 10: 355, trad. 127). El amor esboza una imagen ideal de lo amado, es decir, ve más de lo que este posee. Por eso es el movimiento intencional que parte de un valor dado en un objeto o persona y produce la aparición de un valor más alto. Puesto que el amor hace emerger en el objeto un valor superior, Scheler afirma que “el amor es la tendencia o, según los casos, el acto que busca conducir cada cosa en la dirección de la perfección de valor que le es peculiar, y la conduce mientras no se interpongan impedimentos” (GW 10: 355, trad. 127). Ya sea que ame una cosa, un valor, alguna formación de la naturaleza o una persona, el ser humano sale de su núcleo personal y contribuye “a afirmar, a ayudar, a promover, a bendecir esta tendencia en los objetos extraños hacia una peculiar perfección” (GW 10: 356, trad. 128). Por eso el amor da lugar dinámicamente a un devenir de las cosas en dirección a su arquetipo en Dios. En suma: el amor humano realiza un doble movimiento por el que salimos de nosotros mismos en dirección a lo amado y a la vez incrementamos el valor de lo amado a partir de nosotros mismos. El primer aspecto corresponde a la intencionalidad de los actos emocionales, y el segundo pone de manifiesto posibilidades axiológicas aún ocultas en el objeto. Scheler escribe:

Así, Agustín asigna (de una manera extraordinaria y misteriosa) a las plantas, por ejemplo, una tendencia a ser contempladas por los hombres y en este llegar a ser contempladas por así decirlo ‘redimidas’ (*erlöst*) de su existencia particular, cerrada en sí, como si acaeciera a ellas mediante el conocimiento de su ser en cuanto guiado por el amor un análogo de la redención (*Erlösung*) en Cristo que ocurrió para los hombres por medio de Dios”. (GW 6: 97)

v) La obligación de amor cristiana tiene un carácter constructivo (*aufbauend*) y organizativo (*organisierend*) que se opone al carácter nivelador y disolvente del amor humanitario a la humanidad que se desarrolla en la Modernidad. Si se niega que la común relación de todos los hombres con Dios sea el más profundo vínculo de las almas

espirituales entre ellas –esto es, el vínculo por medio de Dios y en Dios–, es imposible adoptar un ordenamiento escalonado de bienes que rijan nuestro amor según determinadas leyes de preferencia e interacción. Sobre la coincidencia del acto humano con el acto divino como la más alta garantía de la unidad humana, Scheler afirma:

Amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y en el propio acto de amor vivenciar concomitantemente con evidencia el encuentro coincidente del acto divino y el acto humano (*das sich deckende Aufeinandertreffen der göttlichen und des menschlichen Aktes*) en uno y el mismo punto del mundo de los valores, sería lo supremo que el hombre es capaz de hacer. (GW 10: 347, trad. 109)

## 2. *Amare in Deo*

El escrito scheleriano “Idea del hombre”, cuya intención es mostrar que el hombre debe ser entendido no a partir de la naturaleza sino de Dios, tiene como epígrafe el siguiente texto de san Agustín:

Así, está escrito: ‘Y formó Dios todavía de la tierra todas las bestias’ (Gn. 1: 25). 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 haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al intelecto de la mente, del cual hablaremos después”. (*De Gen. ad litt.* VI.12.22, *apud* GW 3: 173)

Scheler escribe: “Un teomorfismo es la idea del hombre como ya sabía Agustín” (GW 5: 370). El hombre no puede ser entendido a partir de su *terminus a quo*, es decir, sus condiciones naturales o psicológicas. Solo se lo puede entender a partir de su *terminus ad quem*, es decir, la idea de Dios. No llega a ser tal por impulsos vitales o naturales que vienen “de abajo”, sino por una donación que viene “de arriba” y en virtud de la cual el hombre experimenta la atracción de Dios. Es la gracia de Dios que se manifiesta en el espíritu y en el amor. Puesto que el único valor de la humanidad reside en una trascendencia más allá de la propia vida y de toda vida, no tiene sentido considerar la idea de Dios como la consecuencia de un antropomorfismo, esto es, como proyección humana. Sobre el antropomorfismo, Scheler escribe “Esto es tan falso que más bien la única idea con sentido acerca del hombre es absolutamente un *teomorfismo*...” (GW 3: 187). La trascendencia se ejemplifica en el espíritu que es independiente de toda realidad vital o psíquica. Los valores del espíritu y de lo sagrado no son relativos a la vida. En consonancia con el antes citado texto de san Agustín, Scheler escribe:

Si el hombre se ha de conducir hacia la unidad de una idea, no desde su *terminus a quo*, sino solamente desde su *terminus ad quem*, esto es, como el ‘buscador de Dios’ (*Gottsucher*) y como el punto de irrupción de una forma de sentido, valor y eficacia superpuesta a toda otra existencia natural, de la irrupción de la persona, entonces se contrapone por cierto esta idea al concepto que, como investigadores de la naturaleza y psicólogos, podemos formarnos del hombre. (GW 3: 189)

En tanto imagen de Dios, el hombre es coejecutor de la acción divina. En la coejecución y reejecución (*Mit- und Nachvollzug*) del infinito acto de amor de Dios a sí mismo y a sus creaturas, los hombres deben comportarse con las creaturas que los rodean de una manera análoga a aquella según la cual Dios se comporta con nosotros. Es el *amare mundum in Deo*. Puesto que consiste en situar activamente el centro espiritual de cada persona en el núcleo de la Persona divina y en su amor a todas las cosas, este amor equivale a un *amare Deum in Deo*, un amor “en” Dios (GW, 5: 220, 223, trad. 222, 226-227):

La suprema forma del amor divino (*Gottesliebe*) no es el amor a Dios (*die Liebe zu Gott*) como la bondad total (*als dem Allgütige*), es decir, a una cosa, sino la coejecución de su amor al mundo (*amare mundum in Deo*), es decir, lo que los escolásticos, los místicos y ya antes san Agustín llamaban '*amare in Deo*'. (GW 7: 166, trad. 220)

Scheler afirma que la meta del ser humano es *amare omnia in Deo*. En la rectitud del amor a Dios está implicado un *amare mundum in Deo* que ama simultáneamente no solo al hombre, sino también a todas las creaturas. Por eso la afirmación *Amor Dei et invicem in Deo* (amor a Dios y a la vez amor en Dios) constituye "la sólida fórmula de san Agustín para la indivisible *unidad* de este acto" (GW 6: 90, trad. 31, cf. *De civ. Dei* XIX.13.2). Scheler escribe:

Según Agustín, no son dos actos *separados* aquellos en que abarcamos en el amor a Dios, a Dios y, en el amor del hombre, al prójimo –acaso no solo para cumplir el 'mandamiento de Dios'. [...] En esta interpretación agustiniana del doble mandamiento de amar a Dios al prójimo (Mt. 22) como un *único* acto dinámico ha sido formulada de una manera clásica el alma de la cristiandad occidental y aun el alma de la auténtica cristiandad evangélica. (GW, 6: 110-111, trad. 129)

### 3. La inquietud del corazón

San Agustín caracteriza los actos religiosos con la siguiente fórmula con la que se inician las *Confesiones* I.1: "Inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti" (*inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*) (cf. GW, 5: 374). Scheler considera esta afirmación en sus implicaciones subjetivas e intersubjetivas de acuerdo con la doble dimensión de la persona finita, que es a la vez persona singular (*Einzelperson*) y persona común (*Gesamtperson*).

Para ello señala que "es característico del acto religioso que en él impera la visión de que no podría haber *ninguna* cosa de índole finita, ningún bien de índole finita, ningún objeto de amor de índole finita, que pudiera satisfacer la intención que está presente en él" (GW 5: 246). Se busca una felicidad que no podría resultar de un progreso de la humanidad, de una perfección de la sociedad, o de alguna mejora en las causas internas y externas de ese estado. Vivenciamos en el acto religioso un temor (*Furcht*) o una reverencia (*Ehrfurcht*) que no podemos referir a un determinado peligro limitado porque, orientado a lo empírico, se encuentra "sin fundamento y sin meta" (*grundlos und ziellos*) (GW 5: 246). En la esperanza religiosa, el ser humano se vuelve hacia algo que nunca ha experimentado en el mundo y respecto de lo cual sabe que nunca podría experimentarlo en el mundo. En el agradecimiento religioso, muestra gratitud a un sujeto que da y regala, y al que no podría sustituir ningún poder terrestre y ninguna persona por poderosa que fuera: "Por tanto, en cada uno de estos actos –alabanza, agradecimiento, temor, esperanza, amor, felicidad, aspiración a la perfección, inculpción, castigo, perdón, admiración, veneración, ruego, adoración– nuestro espíritu no solo *sobrepasa* esto o aquello, sino el concepto esencial de cosa finita" (GW 5: 247). Así, el acto religioso es caracterizado negativamente por el hecho de que no tiene fundamentos o metas mundanas por más teñido que pueda estar por ellos.

La fórmula sobre la inquietud del corazón y su descanso tiene también un alcance intersubjetivo. Scheler destaca que san Agustín y los Padres de la Iglesia que "la idea corporativa cristiana es la más elevada imagen ideal y ejemplar de todas y cada una de las corporaciones humanas" (GW 5: 382). Y presenta un análisis del ser-uno-con-otro en diversos niveles y de tal modo que el nivel superior se asocia con una comunidad del amor que encuentra su raíz en el ágape cristiano. En el nivel inferior se encuentra la masa que está ligada por asociación sin que se encuentren fenómenos de solidaridad

y comprensión en un ámbito en el que domina la irresponsabilidad. En un segundo nivel se presenta la comunidad vital que está enlazada por la sangre o la tradición, y en la que aparecen formas inferiores de comprensión y solidaridad en medio de una confianza irracional. El siguiente nivel está representado por la sociedad, y en él los seres humanos se vinculan a través de los valores de lo agradable y lo útil. Las relaciones se establecen por una convergencia de intereses en medio de una actitud de hostilidad y desconfianza recíproca. Los lazos se caracterizan por su artificialidad porque se basan en la promesa o el contrato. Por último, se encuentra la comunidad de personas, es decir, el vínculo de seres humanos singulares en tanto autónomos y espirituales. Aquí, en un solidario reino del amor, rige la autorresponsabilidad junto con “la *corresponsabilidad* originaria de cada persona por la salvación moral ética del *todo* que constituye el *reino de las personas* (principio de solidaridad)” (GW 2: 15, trad. 31). La autorrevelación de Dios en Cristo no es la transmisión de un conocimiento, sino un acto de amor que profundiza el vínculo entre los hombres. Por tanto, el punto de partida del amor humano es la persona de Dios, y el amor a Dios se instaura juntamente con el amor al prójimo. A fin de no orientarse a un ídolo, el amor a Dios debe estar referido a todas las creaturas, y, por tanto, toda afirmación sobre lo divino se confirma en una iglesia como comunidad religiosa del amor. El amor a sí mismo y el amor al prójimo se encuentran en una recíproca relación y están fundados en el amor de Dios gracias al cual “los valores fundamentales tanto individualistas como universalistas de la eticidad –la “propia santificación” (*Selbtheiligung*) y el “amor al prójimo”– encuentran plenamente su unidad orgánica última e inseparable (GW, 2: 489-490, trad. 646).

Solo a la luz de la comunidad con el Dios personal, el infinito empuje y el necesario e infinito progreso más allá de todas las comunidades finitas pueden ser satisfechos y alcanzar quietud y tranquilidad. En el núcleo de nuestro ser hay una exigencia necesaria de avanzar sin límites en el plano espiritual del amor y el pensamiento no solo más allá de nuestro yo aislado, sino también más allá de las comunidades fácticas a las que pertenecemos y ver en ellas el órgano de una comunidad espiritual más elevada y abarcadora, esto es, una comunidad espiritual de amor con una Persona espiritual infinita. Se trata de “la suprema y definitiva comunidad de amor y razón con Dios”, a la luz de la cual deben ser vividas todas las comunidades finitas. Aquí reside el empuje que nos lleva más allá de ellas y que implica una suerte de prueba sociológica de la existencia de Dios (GW, 5: 374).

#### 4. El conocimiento inmediato de Dios

En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Scheler sostiene que “existe una *idea axiológica a priori* de lo ‘divino’ que no presupone ninguna experiencia histórica o inductiva”, y añade que, puesto que solamente se da en la experiencia intuitiva la cualidad de lo divino y no la existencia de Dios, para ello es necesaria “la experiencia positiva específicamente religiosa por medio de una revelación en general” (GW 2: 298, trad. 404). Con posterioridad, en *De lo eterno en el hombre*, Scheler sostiene que se da inmediatamente no solo la cualidad de lo divino, sino también la existencia de Dios, sin que sea necesaria la mediación de una religión positiva. En esta obra, Scheler sostiene que la filosofía fenomenológica ha de mostrar “aquel contacto *inmediato* del alma con Dios, que Agustín con los medios de pensamiento neoplatónico se empeñaba en rastrear una y otra vez en la experiencia de su gran corazón y en expresar en palabras” (GW 5: 8-9).<sup>9</sup> Por eso enseñar a encontrar a Dios es algo fundamentalmente distinto y superior a probar su existencia:

9 La exégesis ha subrayado esta influencia. Dupuy (1959b: 46): “Vista bajo este aspecto, la inspiración agustiniana revive incontestablemente en *Vom Ewigen*”. Llambías de Acevedo (1966: 285): “De este modo Scheler pretende mostrar el contacto del alma con Dios, como ya se empeñó en hacerlo S. Agustín con los medios del pensar neoplatónico”.

La patrística cristiana –Agustín a la cabeza– enseñaba aún a ‘encontrar’ a Dios. Sus pruebas de Dios son en lo esencial “indicaciones” (*Angaben*) acerca de cómo la conciencia religiosa *procede* cuando se encuentra en camino a Dios y acerca de *cómo* alcanza su meta por este camino”. (GW 5: 254)

Asimismo, toda “la tradición agustiniana”, que incluye figuras como Thomassin, Pascal, Malebranche, Gratry y Newman, ha sostenido que “el alma, en la medida en que ella misma pueda conocer y amar todo ‘*in lumine Dei*’, posee un contacto directo e inmediato con el Yo universal (*Allichte*) que ella puede llevarse a la conciencia reflexiva” (GW 5: 278). Por eso Pascal afirma que no se buscaría a Dios si no se lo hubiese ya encontrado.

Scheler sostiene que “la doctrina, que desde *Agustín* se ha defendido de múltiples maneras en la historia, de un factor *inmediato* en el conocimiento de Dios [...] no se contradice de ninguna manera con la aceptación de un conocimiento natural de Dios” (GW 5: 265). Y subraya su “más estricta coincidencia” (GW 5: 266) con una afirmación paulina a la que cita reiteradamente: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras, su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables...” (Rm. 1: 20; cf. GW, 5: 127, 138, 144; trad. 52, 72, 82). El sentido del versículo de San Pablo se reitera cuando san Agustín afirma sobre la interrogación dirigida al gran conjunto del universo: “Los hombres pueden interrogar de modo que *concíben las cosas invisibles de Dios*, hechas inteligibles a través de las creaturas” (*Conf. X.6.10*).<sup>10</sup> Sobre la investigación del Creador por medio de las creaturas y la posibilidad de llegar a Él de esta manera, añade: “Por el hecho de haber creado este mundo visible en el cielo y en la tierra, Dios es conocido en todos los pueblos antes de abrazar la fe en Cristo” (*In Io. ev. 106.4*).<sup>11</sup> Como como menciona Greisch (2002: 133), se puede hablar de una generalización de la concepción agustiniana acerca de *vestigia Trinitatis* (cf. v.g. *De civ. Dei XI.24*; *De Gen. ad litt. I.6.12*; *De Trinitate, VI.10.12*; como menciona Greisch, 2002: 133). Al respecto, Scheler escribe:

A esta iluminación vivida del atributo divino en la luz de la razón finita la expresa san Agustín con el pensamiento de que aprehendemos todas las cosas ‘*in lumine Dei*’ en cuanto las aprehendemos verdaderamente; es decir, tal como son en sí mismas, sin contemplar, sin embargo, a Dios mismo”. (GW 5: 164, trad. 119)<sup>12</sup>

La posibilidad de conocer al maestro de obras a partir de su obra se expresa con términos que tienen el “sello de la procedencia” como “huella” (*Spur*), “indicación a Dios” (*Fingerzeige auf Gott*), “carácter de obra” (*Werkcharakter*), “expresión” (*Ausdruck*), “noticia” (*Kundgabe*) y “condición-de-efectuado” (*Gewirktheit*) (GW 5: 266-267). Con estos términos se mienta intuitivamente y se simboliza una relación con Dios. El conocimiento del mundo se caracteriza para san Agustín, destaca nuestro autor, por una “revelación natural” (*natürliche Offenbarung*) según la cual el darse de los objetos no es una actividad del sujeto cognoscente, sino que se da “un ‘preguntar’ por así decirlo del ‘amor’, al que ‘responde’ el mundo, en la medida en que se ‘abre’ y *con ello accede él mismo por primera vez a su plena existencia y valor*” (GW 6: 97). Como se explicitará en el siguiente apartado, se trata de un patentizarse que consiste en un “darse” o “abrirse” como reacción responsiva (*Antwortsreaktion*) ante el amor.

10 Agustín de Hipona, *Conf. X.6.10*: 160: “Homines autem possunt interrogare, ut inuisibilia dei per ea, quae facta sunt...”.

11 Agustín de Hipona, *In Io. ev. 106.4*: 610: “In hoc ergo quod fecit hunc mundum caelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus”.

12 Sobre el tema de la radicación en Dios del espíritu finito a fin de verlo todo *in Deo et ex Deo*, H. D. Mandrioni (1965: 89) escribe: “Este tema de estirpe platónica, plotínica y agustiniana (en el *Teeteto*, por ejemplo, se habla de la asimilación con Dios; y en las *Enéadas* se refiere Plotino a la finalidad de toda virtud entendida como una asimilación con Dios) retorna con vigor en el *Formalismus*...”.



La naturaleza se presenta como el “campo de expresión” (*Ausdrucksfeld*) de Dios, del mismo modo que el rostro humano expresa una alegría o una tristeza por medio de una sonrisa o de lágrimas: “Una presencia de Dios en la creatura, análoga a *como el artista está presente en la obra* de arte, resulta visible y sensible en el acto religioso” (GW 5: 162-163, trad. 116). Toda consideración que pueda ser relacionada con esta presencia divina, no es una dependencia objetiva establecida por el pensamiento, sino un vínculo intuitivo o vivido que tiene siempre un carácter simbólico en tanto remite al Creador, al que refleja de un modo unilateral e inadecuado. Al margen de una posible relación causal, en la cual se infiere una causa a partir del efecto, hay una relación simbólica que no impera en aquella. La relación causal no basta porque lo más perfecto puede formarse a partir de lo imperfecto. Además, la causa no se manifiesta en el efecto, mientras que, en el mundo natural, el ente finito es una creatura que refleja la omnipotencia de lo divino. Dios aparece como activo, y el producto de su dinamismo es la creatura. Una característica esencial del acto religioso reside para Scheler en la “vivencia-de-la-condición-de-efectuado” (*Gewirktheitserlebnis*) y se asocia con una “vivencia-del-ser-creado” (*Geschöpflichkeitserlebnis*) o “vivencia de la creaturidad” (*Erlebnis der Kreatürlichkeit*). En suma: el acto religioso aprehende el ente finito y contingente como “creatura” de lo divino que es caracterizado como superpotente en las religiones politeístas y como omnipotente en las religiones monoteístas: “Aquí aparece impresa de antemano la creaturidad de la creatura como una *nota fenoménica...*” (GW 5: 162, trad. 114).

Frente a la consideración religiosa de la naturaleza, una consideración meramente causal es artificial porque menoscaba el contenido intuitivo de la naturaleza. No entiende las expresiones metafóricas que reflejan la visión religiosa de la naturaleza porque coloca, en lugar de las relaciones intuitivas que expresan, una supuesta argumentación causal que parte de los hechos extrarreligiosos de una consideración profana del mundo: “Esto significa en primer lugar pulverizar la naturaleza en un cadáver, y luego querer encontrar su vida más misteriosa” (GW 5: 267). La revelación es una revelación general que se encuentra mediada simbólicamente por hechos accesibles y accesibles a cada ser humano en todas partes y en todo tiempo. Estas relaciones intuitivas y simbólicas entre las cosas de la naturaleza y Dios dan lugar a una religión natural. Dios se anuncia y se descubre a sí mismo dándose al hombre de modo que “éste vive la fuente de su alma *inmediatamente* colocada en esta fuente originaria (*Urquell*) de todo ser meramente estático y alimentada por ella...” (GW 6: 110, trad. 129). En este sentido, hay un conocimiento ingenuo y natural de Dios que se diferencia del conocimiento que reposa en la revelación positiva.

Para la religión, la esencia y la existencia de Dios no es susceptible de una demostración en sentido estricto a partir de verdades que solo son verdades sobre el mundo. De este tipo de “prueba” (*Beweis*) se han de distinguir otros tipos de justificación. En lugar de desarrollar una prueba a partir de la experiencia de hechos extrarreligiosos, es preciso evocar o despertar en el espíritu humano los actos religiosos en que se da lo divino. Se produce entonces una “exhibición” (*Aufweis*) del contenido intuitivo esencial que caracteriza al acto religioso. Por ella se entiende el hecho de hacer ver por primera vez algo que aún no se ha encontrado. Si esta exhibición ya ha sucedido, la evocación se ha de producir mediante una exhibición segunda (*Nachweis*) que enseña a reencontrar a través de reglas algo que ya se ha encontrado. El proceso de exhibición tiene la misma significación que tiene una varilla indicadora con la cual señalamos o hacemos ver algo a fin de que el otro lo vea mejor o simplemente lo vea.

Respecto de los actos religiosos, no solo hay que preguntar por sus objetos, sino también por las causas. La respuesta dice que solo un ente real con el carácter esencial de lo divino puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre para la ejecución efectiva de aquellos actos que exigen una plenificación no alcanzable en la experiencia

finita: “*El objeto de los actos religiosos es a la vez la causa de su existencia. O sea: todo saber de Dios es necesariamente a la vez un saber por medio de Dios*” (GW 5: 255).

Las tres determinaciones o atributos formales de lo divino accesibles a la religión natural son la absoluta independencia de la que depende todo el resto, la fuerza actuante que todo lo penetra, y el carácter sagrado o santo en tanto se trata de un *ens a se*, esto es, de un ente absolutamente en sí y por sí, que es también un ente absolutamente valioso en y por sí. A las dos primeras determinaciones corresponden como reacciones la vivencia de la nihilidad parcial y la mencionada vivencia de la creaturidad. Por la vía formal solo se accede a un *ens a se* sagrado. Más allá de las determinaciones formales de Dios cognoscibles en la medida en que Dios se revela en el mundo, se encuentran, como se verá en el último apartado, las determinaciones materiales que se anuncian, independientemente de la relación con el mundo, en la autorrevelación de Dios en las personas santas por medio de su palabra y su personalidad.

La religiosidad natural puede ser sometida a una elaboración del pensamiento, pero no depende de ella. Por tanto, además de ser ajeno a la revelación y a la consiguiente tradición, el conocimiento natural de Dios es independiente de la teología natural. Se trata de “una peculiar y esencial fuente intuitiva y cognoscitiva de lo divino” (*eine eigentümliche wesenhafte Anschauungs- und Erkenntnisquelle des Göttlichen*) (GW 5: 266). La teología natural realiza una tarea secundaria y posterior mediante el encadenamiento de verdades religiosas naturales y verdades sobre el mundo. Elabora una “lógica del sentido” (GW 5: 254) de los actos religiosos en una “piadosa interpretación posterior de nuestro conocimiento racional y emocional ‘como’ revelación natural, y siempre ya bajo el presupuesto de la realidad de Dios” (GW 10: 191). A diferencia de la religión natural, la teología natural depende de la filosofía y del conocimiento metódico de las esencias. Tanto la religión natural como la teología natural realizan una determinación de atributos divinos por medio de una transferencia (*Übertragung*):

Esa transferencia es necesaria porque Dios se *manifiesta* en el mundo y en su estructura esencial, porque se refleja en él simbólicamente, porque sus unidades esenciales contienen ‘huellas’ y significaciones, es decir, referencias a su esencia. [...] Solo esta *transferencia* se convierte en la *base de una teología natural que añade a Dios atributos positivos...*” (GW 5: 172, trad. 133)

## 5. Amor y conocimiento

El amor es el acto primario que está en la base de nuestros comportamientos prácticos y logros teóricos. El conocimiento no sería posible si no hubiera un acto de amor capaz de ampliar nuestros intereses. En consecuencia, una intensificación del amor y, por tanto, de nuestro interés, conduce a un incremento en el darse intuitivo y significativo del objeto. Esto significa que los valores están presupuestos del lado del objeto para la selección de posibles tópicos de conocimiento. Por eso Scheler sostiene que la captación de valor o valicepción (*Wertnehmung*) precede a la percepción (*Wahrnehmung*). Ningún ente axiológicamente neutral, es decir, libre de valor, puede ser objetos de conocimiento si no se han dado de antemano sus cualidades valiosas. Esta teoría remite a san Agustín:

En relación con el amor, toda ‘aspiración’ y ‘voluntad’ en sentido propio ha sido considerado por Agustín solo como órgano de expresión y ejecución, interior y exterior, para el respectivo estadio de la respectiva perfección del amor. Es así como la voluntad y la representación siguen en igual medida, según Agustín, al amor en tanto fuente de unidad, *tercera y más originaria* de toda conciencia; pero de tal modo que el *amor* mueve en *primer* lugar el conocimiento y solo *a través de él*, la aspiración y la voluntad. (GW 6: 94, trad. 37-38)

Scheler critica el abandono progresivo de las ideas de san Agustín, porque llevaron a una ruptura de su concepción de la relación entre el conocimiento y el amor. La fundamentación entre tipos de actos solo puede determinarse de dos maneras, esto es, mediante la consideración del progreso o avance de un acto a otro, “así como lo hizo Agustín”, o bien, mediante el examen de lo que permanece “dado” cuando otro elemento “dado” desaparece. Respecto de la segunda manera, Scheler escribe:

Si Agustín hubiera dicho: ‘No se ama lo que no se conoce de ninguna manera, pero cuando se conoce lo que solo se ama mínimamente, entonces consigue el conocimiento (en tanto progresivo) que se lo ame en forma más completa y mejor’, entonces hubiera dicho lo contrario de lo que yo digo, y hubiera enseñado que el conocer antecede al amor. Pero ha dicho lo contrario, precisamente también lo que yo digo”. (GW 11: 63)

La necesidad de una condición fundante del conocimiento ha sido “una tesis que Platón ya conocía, que Agustín no cesó de profundizar, y que Newman y Grady pusieron de relieve –por cierto, muy unilateralmente en favor del conocimiento religioso...” (GW 11: 64). La teoría agustiniana del amor se eleva por encima de la doctrina platónica del eros porque no tiene un carácter psicológico y gnoseológico y, por tanto, no se limita a caracterizarlo como un conductor en el plano del método. Tiene un significado metafísico, y lo adquiere “por medio de un entrelazamiento –difícilmente visible y de sentido infinitamente profundo– con su teoría de la creación y la revelación” (GW 6: 96-97). Lo importante para Scheler en la tesis agustiniana del primado del amor reside en que los intentos de reedificación de la psicología y la teoría del conocimiento “representan el primer y único ensayo para lograr, a partir de la nueva *estructura vivencial* cristiana, nuevas intelecciones *metafísicas* y *psicológicas*” (GW 6: 95, trad. 39).

Siguiendo esta inspiración, Scheler afirma: “En todos los casos, el ‘*amante*’ precede al ‘*cognoscente*’, y no hay ninguna esfera del ser [...] cuya investigación no haya pasado por una *fase enfática* antes de entrar en la fase del análisis axiológicamente neutral...” (GW 5: 81). La naturaleza y alcance de nuestra visión del mundo están determinados por la orientación y profundidad de nuestros actos de amor, y los tipos de valores y su jerarquía se reflejan en los tipos de conocimiento y su jerarquía. Para ilustrar esta situación, Scheler ofrece ejemplos de la primacía del darse del valor sobre el darse de los objetos. Los números han sido considerados como dioses antes de que se tuvieran en cuenta las relaciones existentes entre ellos. La alquimia ha precedido a la química, y la especulación sobre la naturaleza en el Renacimiento a la investigación rigurosa. El amor romántico por la Edad Media ha precedido a la investigación histórica estricta. Y el amor a Dios como una aprehensión emocional ha sido previo a las demostraciones de su existencia como un fundamento último.<sup>13</sup>

## 6. La interioridad

San Agustín exige un apartamiento de lo externo y una reflexión sobre el espíritu viviente. De ahí su conocida formulación:

Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. (*De vera rel.* XXXIX.72: 234)

<sup>13</sup> Se ha señalado que Scheler concede al primado del amor un alcance mayor que el sostenido por san Agustín para quien, si bien el amor impulsa a descubrir aspectos desconocidos del objeto amado, “en absoluto puede amarse una cosa completamente ignorada” (*rem prorsus ignotam amare omnino potest*)” (*De Trin.* X.1-1; cf. Llambías de Acevedo, 1966: 84).

No vayas afuera, entra dentro de ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad, y si encuentras mutable tu naturaleza, trasciéndete también a ti mismo. Pero ten presente, cuando te trasciendes, que estás trascendiendo el alma, que estás trascendiendo el alma que razona. Dirígete, pues, a aquello de donde parte la luz de la razón. (*De vera rel.* XXXIX.72)

En el pensamiento de Scheler tres temas que ya se han caracterizado –el *ordo amoris*, el amor a Dios y la asignación de espiritualidad a Dios– tienen como momento significativo un énfasis en la interioridad.

El *ordo amoris* es caracterizado como “núcleo del hombre como ser espiritual” y “la fuente originaria de donde emana radicalmente todo cuanto sale de este hombre” (GW 10: 348, trad. 110). Este centro es lo que determina el mundo circundante del hombre y la totalidad de lo posible que le puede acaecer. El correspondiente ordenamiento de los valores constituye un habitáculo que cada uno lleva consigo sin poder escapar de él y cuyas ventanas regulan su contemplación del mundo. Esta estructura permanece firme ante las cosas particulares que sucesivamente pueden llenarla. La vida como una serie de acaecimientos refleja este núcleo de la persona, y constituye su destino. En relación con el medio circundante y el destino, Scheler se refiere a una “determinación individual” del sujeto que es “propia de él, no de nosotros o de otro sujeto” (GW 10: 351, trad. 117).

Otro aspecto significativo de la interioridad concierne a la coejecución de los actos de Dios y los actos humanos respecto de la cual Scheler se refiere a “la intimidad puramente religiosa con Dios (*die rein religiöse Gottinnigkeit*) en el *amare Deum in Deo*” (GW 5: 223, trad. 227). Se trata del grado supremo del amor que incluye en sí el amor al mundo y el amor a Dios.

El tercer tema atañe a la espiritualidad en el alma humana en tanto la obra creada más adecuada a su creador. Mientras que el conocimiento del mundo es insuficiente para conocer a Dios como espíritu, la espiritualidad humana basta para ello porque “el espíritu es el espejo más originario de su Creador” (GW 5: 193, trad. 171). Puesto que el espíritu en tanto espíritu es un saber potencial acerca de sí mismo, se da en él la potencia de los actos religiosos como una clase de actos por los cuales se puede adquirir un saber religioso. Esto posibilita un crecimiento ilimitado del conocimiento de Dios. Debido a la peculiaridad de los sujetos y de las circunstancias históricas, el conocimiento natural de Dios da lugar a múltiples religiones naturales. Si se atribuye a Dios por analogía la espiritualidad, no es posible asignarle la plenitud de su espiritualidad en virtud de su infinita perfección. Por tanto, en la medida en que vive en el espíritu, el ser humano puede conocer en el acto religioso a Dios como espíritu más allá del saber formal acerca de Dios como *ens a se* sagrado. El conocimiento religioso de Dios como espíritu se realiza en tres momentos.

Ante todo, es necesario alcanzar, mediante “un inaudito drama misterioso, en las más profundas honduras del alma (*in der Tiefen der Seele*)” (GW 5: 183, trad. 153), el conocimiento religioso de que el *ens a se* sagrado tiene que ser de naturaleza espiritual.

En segundo lugar, se tiene la vivencia de la eterna dignidad y elevación del espíritu a pesar de la fragilidad y caducidad de lo humano. Esta condición del espíritu humano se debe a que es el único ejemplo inmediatamente conocido para nosotros y a que, a pesar de ser solo un fragmento del universo, tiene al mismo tiempo la posibilidad de participación idealmente en el ser-así de todas las demás cosas, es decir, una participación que comprende el conocimiento de sus determinaciones y no se extiende al ser-ahí o existencia (*Dasein*).

Por último, se encuentra la asignación del atributo esencial “espíritu” al *ens a se* sagrado, y se vivencia la iluminación, es decir, la revelación efectuada por la razón infinita en toda la actividad recta de la razón finita.

Con este paso, los atributos formales de absolutez e infinitud, que ya caracterizan al *ens a se* sagrado, se trasladan al espíritu divino en tanto espíritu que se funda exclusivamente en sí mismo y tienen su equivalencia en una libertad y autodeterminación infinitas (GW 5: 183 ss.; trad. 152 ss.). Otros atributos materiales de Dios que se relacionan con la espiritualidad son la razón, la voluntad, el amor, la misericordia, el saber total y la bondad total. Se proyectan analógicamente a partir de la experiencia humana de lo espiritual. Por ejemplo, la relativa fuerza de la voluntad humana, que es configuradora de obras en el espíritu humano, es el único lugar en que se da la vivencia de un formar libre, que luego es transferido de una manera analógica como un formar absoluto e infinito a Dios. Como ya se ha indicado, el conocimiento de la espiritualidad divina no tiene ninguna conexión con el conocimiento del mundo extraespiritual:

Por eso sigue siendo cierto en principio la doctrina de Agustín de que el conocimiento religioso de Dios como espíritu no es dependiente de la previa posición de la existencia y tampoco de la constitución del mundo extraespiritual, de que, por tanto, no conocemos a Dios como espíritu *in lumine mundi*, sino, a la inversa, el mundo *in lumine Dei*. (GW 5: 194, trad. 172)

## Bibliografía

### Fuentes

#### *Clásicas*

- » Augustinus Hipponensis (1954). *Confessiones*. Ed. Willems, R. Turnhout: Brepols (CCSL 36).
- » Augustinus Hipponensis (1955). *De civitate Dei*. Ed. Dombart, B. y Halb, A. Turnhout: Brepols (CCSL 47-48).
- » Augustinus Hipponensis (1962). *De doctrina christiana. De vera religione*. Ed. Daur, K. D. y Martin, J. Turnhout: Brepols (CCSL 32).
- » Augustinus Hipponensis (1970). *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Ed. Green W. M. y Daur, K. D. Turnhout: Brepols (CCSL 29).
- » Augustinus Hipponensis (1981). *Confessiones*. Ed. Verheijen, L. Turnhout: Brepols (CCSL 27).

#### *Contemporáneas*

- » Scheler, M. (1957). *Schriften aus dem Nachlass: I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke 10 (GW 10)*. Berna: Francke.
- » Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke 6 (GW 6)*. Berna: Francke.
- » Scheler, M. (1968). *Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke 5 (GW 5)*. Berna: Francke.
- » Scheler, M. (1972). *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke 3 (GW 3)*. Berna: Francke.
- » Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie / Die Deutsche Philosophie der Gegenwart. Gesammelte Werke 7 (GW 7)*. Berna: Francke.
- » Scheler, M. (1976). *Späte Schriften. Gesammelte Werke 9 (GW 9)*. Berna - Múnich: Francke.
- » Scheler, M. (1979) *Schriften aus dem Nachlass: II. Erkenntnislehre und Metaphysik. Gesammelte Werke 11 (GW 11)*. Berna - Múnich: Francke.
- » Scheler, M. (1980). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke 2 (GW 2)*. Berna: Francke.

### Traducciones y bibliografía complementaria

- » Dupuy, M. (1959). *La philosophie de la religion chez Max Scheler*. París: Presses Universitaires de France.
- » Greisch, J. (2002). *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome II. Les approches phénoménologiques et analytiques*. París: Les Éditions du Cerf.

- » Hammer, F. (1972). *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Phaenomenologica 45).
- » Llambías de Acevedo, J. (1966). *Max Scheler: Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova.
- » Mandrioni, H. D. (1965). *Max Scheler: Un estudio sobre el concepto de 'espíritu' en el 'Formalismus' de Max Scheler*. Buenos Aires: Itinerarium.
- » Scheler, M. (1934). *Muerte y supervivencia. 'Ordo amoris'*. (GW 10). Trad. Zubiri, X. Madrid: Revista de Occidente.
- » Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre: La esencia y los atributos de Dios* (GW 5). Trad. Marías, J. Madrid: Revista de Occidente.
- » Scheler, M. (1950). *Esencia y formas de la simpatía* (GW 7). Trad. Gaos, J. Buenos Aires: Losada.
- » Scheler, M. (1960). *Amor y conocimiento* (GW 6). Trad. Klein, A. Buenos Aires: Sur.
- » Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo enfoque de fundamentación de un pluralismo ético* (GW 2). Trad. Rodríguez Sanz, H. Madrid: Caparrós.

