

LA HUMILDAD EN LA ÉTICA CONCRETA DE MAX SCHELER (1874-1928)

Lic. William Rodríguez Campos*

ABSTRACT:

The paper presents and discusses an issue not addressed in the philosophy and treated brilliantly by Max Scheler: humility. This means, for the german philosopher, to rethink the subject of virtue and focussed approach to a notion of "concrete" and, simultaneously, the person's spiritual and value. This is, of note, a position that is a creative agenda harmoniously synthesize philosophical and religious prop accurate.

The article has respected the approach, writing and the judgments made by the german philosopher about the general historical approach on the value and ethics.

The basic texts followed in the article are the author's primary texts, framed and secondary texts preceded by educational and systematically seek to express a thought explosive, expansive and intuitive.

KEY WORDS:

Ethics, Humility, Spirit, Virtue

* William Javier Rodríguez Campos nació en Caracas en 1967. En Los Teques se graduó Summa Cum laude en la universidad Católica y en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Hizo estudios de Maestría en filosofía en la USB. Vivió en Cumaná como coordinador estatal del Centro educativo diocesano de Cumana, profesor del Seminario Arquidiocesano, de la Universidad Gran Mariscal de Ayacucho y de la Escuela de Educación de la UDO, 1993-1996 (Sucre). Regresó a Carcas como investigador del Centro de Investigaciones Populares (CIP) e ingresó como profesor de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Católica Andrés Bello. Ha sido también profesor de la Universidad Pedagógica Libertador de El Paraiso, del Centro de Estudios para Religiosos, de la ULAC y del Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO). Ha publicado en el papel Literario de El Nacional y es miembro del plantel editor de la revista Sophia del Ecuador. Ha ejercido como Coordinador General del Núcleo UCAB Los Teques y Director del IUSPO. Más de Diez años de su vida ha estado investigando y escribiendo sobre la Vida y Obra de Cruz Salmerón Acosta en el pueblo de Manicuaire y en los archivos históricos de la UCV, de la Biblioteca Nacional y de la Academia nacional de la historia. Ha publicado el libro " Cielo, Mar y Amor, Cruz María Salmerón Acosta, Vida y Obra Completa Comentada" en 2015. Twitter: @WillRod Correo-e: wrodriguez67@msn.com

BIOGRAFÍA:

Max Scheler nace en Munich el 22 de agosto de 1874, de una familia de confesión mixta (protestante y judía) de Franconia; su padre, un campesino bávaro, al casarse se convirtió al catolicismo. Su madre era judía. El parcial origen judío de Scheler explica que durante la época nazi fueran boicoteadas sus obras.

En 1889 recibió el bautismo católico, luego de convertirse entre los 11 y 15 años, por influencia del capellán del liceo en que cursó estudios medios.

Terminados los estudios de Humanidades, estudió psicología, medicina, sociología y filosofía con Dilthey (1894-95).

En 1901 se inicia como docente privado. En ese mismo año conoce a Husserl.

Ganó una cátedra universitaria y se casó por vez primera (su tercera esposa editaría sus obras completas a partir de 1954)

Después de un primer periodo de adhesión en Jena a la filosofía de Rudolf Eucken se fue aproximando (1907) cada vez más, en la Universidad de Munich, al círculo fenomenológico de Husserl, siendo un miembro destacado.¹ Publicó en dos años (1913 y 1916) su primera obra *El Formalismo en la ética y la ética material de los valores*.

Después de la primera guerra mundial, y como profesor de filosofía y sociología en Colonia, fue al principio uno de los impulsores de la renovación católica de la época.

En 1933 publica la primera edición de su obra sobre *la Simpatía* y a la vez la primera parte de su ética.

Pasó del kantismo y personalismo a la fenomenología, y luego abrazó posiciones de síntesis de la fenomenología y la filosofía católica, el dinamismo sociológico y el humanismo ideo-realista, para derivar finalmente a un panteísmo evolutivo según el cual la historia es el proceso de realización del ideal, y “Dios”, la “persona infinitamente valiosa”, será “realizado” al final de los tiempos. Sus ideas se introdujeron muy pronto en España.

Muere en Francfort el 19 de mayo de 1928.

¹ La fenomenología “...aparte de haber alimentado las meditaciones filosóficas de varios de grandes “heterodoxos” – como Marx, Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, entre otros -, lo habitual en la fenomenología ha sido la evolución constante, lo que no es propio de las corrientes filosóficas incapaces de dar nada de sí” (Ferrater Mora J. (1993) *La filosofía actual*. Madrid: Alianza, p.50-51)

VIRTUD

Scheler, en un texto inédito en castellano², se queja del mal trato que los poetas, filósofos o predicadores del siglo XVIII le han dado a la palabra “virtud”, haciéndola odiosa a nuestros oídos.

“Nuestra Era del trabajo y del éxito se conforma con hablar de “habilidad”. Por añadidura, las virtudes de nuestro tiempo son tan inefablemente feas, tan desligadas del hombre, hasta tal punto reducidas a reglas de esos monstruos autónomos y vivientes llamados “negocio” o “empresa”, que las personas de buen gusto practican, si acaso, la virtud sin palabras, cuidando celosamente de que tal no trascienda al plano de la evidencia. El falso *pathos* con que se ensalzan las cosas, a la larga acaba ensuciándolas”³.

“Si la virtud se nos ha convertido en algo tan insufrible es, sobre todo, porque hemos dejado de entenderla como una siempre viva y beatífica *conciencia de la facultad y del poder* para desear y hacer el bien y una justeza en sí mismos y al tiempo existentes únicamente para *nuestra individualidad*, como una conciencia de poder que mana *espontáneamente de nuestro ser mismo*, y la concebimos, en cambio, como mera “disposición” y constitución oscura e invivenciable para obrar de acuerdo a no sé qué reglas preceptivas. Y ha quedado tan huérfana de encantos porque no sólo tenemos por tarea difícil el adquirirla, sino también el poseerla, cuando es precisamente la falta de virtud o el vicio lo que torna el bien difícil y trabajoso, en tanto que poseerla confiere a toda buena acción el aspecto del libre revolotear de una hermosa ave.”⁴ “Ha quedado tan desguarnecida de atractivo porque consideramos que se puede adoptar tal que un hábito, a fuerza de cumplir continuamente con nuestro deber, cuando es el extremo opuesto a todo hábito y sólo la medida de su *nobleza* introversa es la que puede, si acaso, “obligar” y la que determina por sí sola el rango jerárquico, la cualidad y la cuantía de nuestras posibles obligaciones.” “A diferencia de las habilidades y destrezas – que siempre son habilidades y destrezas “para algo”, esto es, para una función ya definida – la virtud, aún no afeada, era una *cualidad de la persona misma*⁵, no “para”

² Cf. Scheler M. (2002) “Para la rehabilitación de la Virtud”, en *Revista de Occidente*, n. 250. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset. P. 13. En Adelante: *PRV*.

³ *PRV* 13.

⁴ *Id.* 14.

⁵ “... Scheler ha elaborado las bases de una antropología... filosófica que, en sus propias palabras, ha de servir de “puente entre las ciencias positivas y la metafísica” y cuyo resultado más importante ha sido hasta el momento la teoría scheleriana del espíritu... concebido como personalidad. En oposición a toda concepción estática de la persona... y en lucha contra la restricción de lo espiritual a la esfera psicofísica, Scheler concibe la persona como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se halla fuera de toda reducción a lo material y aun a lo psíquico...” (Ferrater Mora J. (1994) *Diccionario de Filosofía (Q-Z)*. Barcelona: Ariel, p. 3181)

acciones y obras predeterminadas y, menos aún, para usufructo ajeno, sino que representaba un adorno espontáneo de su portador... y no se la podía contrabalancear con todos aquellos actos de voluntad y acciones que por necesidad intrínseca se descargaban de ella, en los que ella se desbordaba... La virtud no era algo que debiera ser “deseado” ni “adquirido”; antes bien, era considerada el “excedente” al que no se aspiraba, el don espontáneo de la Gracia para cuya solemne recepción todos los esfuerzos y empeños de la voluntad no cumplían otra función que la de crear la disponibilidad necesaria. Ante aquellos que la persiguen sin aliento, la virtud se oculta con más garbo y ligereza incluso que su hermana más ordinaria, la felicidad.”

“Si los griegos encontraron la virtud tan llena de encantos que la emparejaron estrechamente con la irresponsable *belleza*... ello se debió a que no la redujeron – como hicieron los filósofos de la burguesía moderna (Kant, por ejemplo) – a un mero efecto de la volición acorde al deber, o de la disposición para tal volición, como si ésta jamás pudiera dotar al hombre de la nobleza de la virtud. Y, a la inversa, no eran las suyas palabras vacuas cuando decían que era *la nobleza introversa de la virtud* la que “obligaba” antes que nada. Es ésta la que determinaba la extensión y la cuantía de responsabilidades sobre posibles acciones; pero nadie era responsable de su posesión o no posesión. La abundancia interior de la virtud pujaba por extender cada vez más la responsabilidad, de modo que aquel que cual santo la poseía en abundancia se sentía discretamente corresponsable de cuanto pudiera suceder en el mundo. Y se tenía por una falta específica de virtud el rehusar la responsabilidad siempre que fuera posible, el limitarla al quehacer propio y, dentro de éste, a un ámbito lo más estrecho posible de lo que “comprobadamente no responde a ningún mandato”

Luego de estas palabras, sobre todo contra Kant, Scheler cae contra los reaccionarios.

“Mas esto no quiere decir que tal predisposición natural fuera considerada innata, como la han calificado los reaccionarios de todos los tiempos, a quienes Sócrates desmiente. Aquellas “predisposiciones” no lo son sino para ciertos tipos de habilidades, y tienen carácter familiar, tribal, nacional; por el contrario, la virtud en tanto que viva *conciencia del poder para hacer el bien*, es totalmente *personal e individual*. Este vivenciado poder era considerado mejor que aquello “para lo que” era poder y como dinámicamente mayor que la suma de los esfuerzos para hacer cada bien singular. A medida que la virtud crece, aquellos esfuerzos menguan y pierden la fealdad inherente a todo esfuerzo. El bien, tornándose liviano, se embellece. La denominada ley moral y el deber, por el contrario, no son más que sucedáneos impersonales de virtudes

que faltan. Las obligaciones son transferibles, las virtudes no lo son. Por ello hemos de representarnos la bondad de Dios como completamente anómica y pensarla como dejada al arbitrio de su discreción moral absolutamente imperturbable, que juzga sin regla y según cada caso”

ESPÍRITU

En **El Puesto del hombre en el cosmos**⁶ se pregunta Scheler cuál es la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Así inicia su antropología radical. No acepta ni la clásica definición aristotélica ni la evolucionista, pues, ambas están centradas en la inteligencia.

“Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados aunque imaginásemos esas inteligencias y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito”.⁷

“Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento de que también la “vida” es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta *x*, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende también una determinada especie de intuición de los fenómenos primarios o esencias⁸, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor,⁹ el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra

⁶ Cf. Fernández C. (1976) **Los filósofos modernos II**. Madrid: Bac. P. 286.

⁷ *Id.*

⁸ “La doctrina de Scheler... empieza con la afirmación de una correlación inherente de las esencias de los objetos con las esencias de la experiencia intencional. Su aportación particular consiste en la ampliación de su visión, en su interpretación de las cualidades axiológicas del ser; de la experiencia emocional, especialmente del amor, como la clave para el descubrimiento del ser; de la jerarquía de los valores concretos (“materiales” en oposición a formales)...”(Runes D. (1994) **Diccionario de Filosofía**. Caracas: Grijalbo. 335)

⁹ “La característica más importante de los valores deriva de la interpretación que da Scheler de la intencionalidad. Según él, en esa intencionalidad los valores están “dados” como cualidades dotadas de su propia *objetividad*, algo que los hace independientes de las vicisitudes concretas del acto en el que aparecen y que no varía por la actitud que cada cual adopte frente a ellos. Hay todo un conjunto de relaciones esenciales en el mundo de los valores que los individuos y la humanidad van descubriendo, pero cuyo valor no depende de su actividad descubridora. Por eso, los valores no se identifican con los bienes; los bienes lo son en tanto que portadores de valores, los cuales sólo tienen existencia en las cosas concretas que los portan, pero en esa misma realización trascienden siempre los caracteres concretos en que aparecen realizados. Esto significa una ruptura total con el subjetivismo de los valores, una posición

es *espíritu*. Y denominaremos *persona*¹⁰ al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”.¹¹

Seguidamente, el autor define la palabra y corrige las equivocaciones históricas.

“Pero ¿qué es este *espíritu*, este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra – una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso -. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su *independencia, libertad o autonomía existencial* – o la del centro de su existencia – *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de todo lo que pertenece a la “vida”, y, por ende, también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser “espiritual” ya no está vinculado a sus impulsos ni al mundo circundante, sino que es “*libre frente al mundo circundante*”, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene “mundo”. Puede elevar a la dignidad de “objetos” los centros de “resistencia” y de reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos “objetos”, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda”¹²

Como leemos, la postura del filósofo “resuelve” muy bien el asunto de la primacía de los objetos en el empirismo y toda “solución” idealista.

“Espíritu es, por lo tanto, *objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es

muy extendida que los incapacita para toda virtualidad ética; pero tampoco los identifica con el ser, sino que éste exige una abstracción posterior en la que se prescinde de la mayor parte de la riqueza revelada en los valores; Scheler lo dijo en frase rotunda: “antes que *ens cogitans* o *ens volens*, el hombre es un *ens amans*” (Pintor Ramos, Antonio (2002) **Historia de la filosofía contemporánea**. Madrid: Bac, P. 216)

¹⁰ El distintivo esencial de la persona “es la singularidad. La persona humana es una entidad concreta; no una forma racional abstracta, sino un ser singular que conoce, quiere, siente, ama y odia. La persona no es una entidad universal vacía, sino una relación orgánica entre ella y el cuerpo que ella señorea. Scheler no establece la relación entre persona y cuerpo en los términos dualistas de alma-cuerpo, sino como relación entre un valor y una cosa que puede incorporar el valor. El propósito de Scheler es el de exaltar la singularidad finita de la persona. Pero tal “existencialismo” no es nunca solipsismo; de hecho, la persona se encuentra en una triple relación: con el mundo, con Dios y con el prójimo” (AA.VV. (1986) **Diccionario de Filósofos**. Madrid: Rioduero. 1173

¹¹ Fernández C. (1976) **Los filósofos modernos II**. Madrid: Bac 287.

¹² Id. 287-288

“sujeto” o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal” “...Todo lo que *el animal puede aprehender y retener de su medio se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio*”¹³

¿Qué es, entonces, el hombre?

“Ahora bien, un ser dotado de espíritu es capaz de una conducta cuyo curso tiene una forma exactamente opuesta.”¹⁴

El primer acto de este ser, que es el hombre, consiste en ser motivado por sí, como *objeto*. El segundo acto es reprimir, partiendo del centro de *la persona*, los impulsos objetivantes. El tercero consiste en una modificación – valiosa - de la objetividad de una cosa, en la apertura del humano al “mundo”.

“Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza *susceptible de una expansión ilimitada*: hasta donde alcanza el “mundo” de las cosas existentes. El hombre es, según eso, la *x*, cuya conducta puede consistir en “*abrirse al mundo*” en medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay “objetos”. El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde vaya, como el caracol su casa. El animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento y sustantivación* que conviene un “medio” en “mundo”; ni tampoco la transformación en “objeto” de los centros de “resistencia” definidos afectiva e impulsivamente”¹⁵

“El animal no tiene una “voluntad” que sobreviva a los impulsos y a su cambio y pueda mantener la *continuidad* en la mudanza de sus estados psicofísicos. Un animal va siempre a parar, por decirlo así, a una distinta cosa de la que “quiere” primitivamente. Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: “El hombre es el animal que *puede prometer*”.”¹⁶

El ser humano es espíritu.¹⁷

“...El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto; es actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser substancial, ni ser objetivo, sino tan sólo un *orden estructurado de actos* determinado esencialmente, y que se realiza continuamente *a sí mismo* en sí mismo. Lo psíquico *no* se realiza “a sí mismo”; es una serie de sucesos “en” el tiempo, serie que podemos en principio contemplar desde el centro de nuestro espíritu y hacer *objetiva en la percepción*

¹³ Id. 288.

¹⁴ Id.

¹⁵ Id. 289.

¹⁶ Id. 290.

¹⁷ “Todos los posibles valores se fundan en el *valor de un Espíritu personal e infinito* y de un universo de valores que de él procede” (Urdanoz T. (1988) *Historia de la Filosofía VI*. Madrid: Bac. 430)

y observación internas. Mas por lo que toca al ser de nuestra persona, sólo podemos *recogernos* en él, pero no objetivarlo. *Tampoco* las demás personas pueden ser objetos en cuanto personas. Sólo podemos llegar a tener parte en ellas realizando *en nosotros y por nosotros mismos* sus actos libres, “identificándonos”, como solemos decir, con la voluntad, el amor, etc., de una persona, y, a través de éstos, con ella misma. Sólo mediante *correalización* podemos participar en los actos de ese espíritu suprasingular y *uno*, que necesitamos admitir a causa del nexo esencial e inviolable que existe entre la idea y el acto, si admitimos un orden de ideas que se realiza en ese mundo *independientemente de la conciencia humana* y lo atribuimos al ser primigenio como uno de sus atributos”¹⁸

El ser humano es un ser activo que coparticipa *en la producción, en la generación de las ideas* y de los valores coordinados al amor eterno *partiendo del origen mismo de las cosas*.

“*El hombre* es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida – vida que le estremece con violencia - . El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede *rehusarles* al pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal que dice siempre “sí” *a la realidad incluso cuando* la teme y rehúye, el hombre es el *ser que sabe decir “no”, el asceta de la vida, el eterno protestante* contra toda *mera* realidad”¹⁹

HUMILDAD

“De las nuevas actitudes del ánimo que la figura de Cristo ha generado y revestido del esplendor de la gloria divina, la *humildad* es aquella que, bien mirada y entendida, encarna la más profunda paradoja y la antítesis más fuerte tanto frente a la postura virtuosa de la Antigüedad como frente a la de la burguesía moderna. La humildad es la más tierna, la más oculta y la más bella de las virtudes cristianas.”²⁰

La humildad (*humilitas*) es un continuo e íntimo palpitar de servicialidad espiritual en el núcleo mismo de nuestra existencia, de servicialidad para con todas las cosas, las buenas y las malas, las bellas y las feas, las vivas y las muertas. Es el trasunto íntimo y anímico del único gran movimiento de lo divino-cristiano, en el que éste se desprende voluntariamente de su elevación y majestad y llega al hombre para convertirse en el siervo libre y beato de todos

¹⁸ Fernández C. (1976) *Los filósofos modernos II*. Madrid: Bac. P. 291-292.

¹⁹ .Id. 292.

²⁰. Scheler M. *PRV* 17.

los humanos y de las criaturas todas. Cuando correalizamos ese movimiento y, desasiéndonos de toda nuestra mismidad, de todo su valor, de su estimabilidad y su dignidad a las que el orgulloso se aferra con firmeza, “nos perdemos” verdaderamente a nosotros mismos, “nos entregamos” – sin miedo a lo que pueda sucedernos y siempre oscuramente confiando en que la correalización de aquel movimiento divino, por su misma esencia divina, sólo puede servirnos de salvación -, entonces somos “humildes”. El auténtico “desasimiento” de nuestra mismidad y su valor, la osadía de impulsarnos seriamente hacia el *temible vacío* que bosteza allende todas las autorreferencialidades del yo, sean conscientes o semiconscientes, ¡he aquí el quid del asunto!” “Osad renunciar a todos vuestros supuestos “derechos” internos, vuestras “dignidades”, vuestros “méritos”, la estima de todos los humanos – y sobre todo a vuestra “autoestima”-, a cualquiera pretensión de ser “digno” de alguna forma de felicidad y de concebir ésta como distinta a un mero don. ¡Sólo así sois humildes!²¹

La “humildad” contiene la antítesis más extrema de la actitud del estoico romano, informada del orgullo de la razón y de la moral, del método de obrar de tal manera que la autoestima, la “soberanía” y la “dignidad” de su propio ser perseveren y no se pierdan. Antítesis por tanto también de los moralistas del siglo XVIII (particularmente de la “autonomía del deber” de Kant²²) que, no sin un alambicado sentimiento de congenialidad o comunidad con ellos, retomaron la actitud vital de la filosofía burguesa tardorromana. “Vamos a preferir, querido Lucilio, a la felicidad misma, la dignidad de poseerla”, son las palabras que Addison pone en boca de su “estoico”, frase que reproduce también uno de los principios fundamentales de la ética kantiana. Es precisamente esta frase la que para la sensibilidad cristiana no es semicorrecta ni es falsa: es diabólica. Toda dicha, aun la ínfima, el más mínimo placer que roce tus nervios, así como la beatitud más profunda que expandiéndose en ti te conduce a ti y a todas las cosas a la luz de Dios, tómalas con *gratitud* y no te creas “merecedor” ni de la más mínima parte de cuanto recibas, dice el mandamiento de la humildad. ¿Existe acaso amor más puro que el de *conceder de buen grado* la beatitud de amar al otro, la apariencia de cierta bondad incluso a las cosas que oportunamente nos trae el azar – aun en los casos en que el mundo establece un llamado “derecho de justicia” al servicio que aquél sólo nos presta por amor, o que las cosas nos proporcionan por azar (como la silla que está ahí cuando

²¹. Id. 17-18.

²² Tal es la crítica de Ferrater Mora: “Nicolai Hartman y Max Scheler – a despecho del componente “vital” y “espontáneo” de la idea scheleriana de moralidad, y de los obvios ecos nietzscheanos que resuenan en ella – se mantienen todavía dentro de una órbita de “seriedad moral”. Pero, ¿no es semejante “seriedad” el primer motor de toda insistencia en la noción de un imperativo categórico?” (Ferrater Mora J. (1992) *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid. Alianza, p.26-27).

queremos sentarnos, o el hecho de que brille el sol cuando no llevamos paraguas)? ¿Y no merece también gratitud incluso el hecho de que haya en el mundo un justo si por azar obra “justamente” con nosotros?²³

“No es correcto afirmar que el *ethos* cristiano condena todo orgullo, toda aspiración a la estima, al mérito, a la dignidad. Es natural que alguien esté orgulloso de su riqueza y sus posesiones. Es natural que esté orgulloso de su belleza, de la belleza y prestancia de su mujer y sus hijos. Es natural que esté orgulloso de su nombre y ascendencia. Son precisamente estas formas de orgullo, condenadas por el estoicismo, las que son razonables y tienen sentido. Estos bienes son lo suficientemente terrenales como para tolerar aun el orgullo que inspiran. Existe solamente un orgullo diabólico: el orgullo del valor moral propio en tanto que valor supremo, el orgullo moral o el vicio del ángel caído – al que los fariseos imitarán eternamente.²⁴ El primer tipo de orgullo, censurado ascéticamente por los estoicos como mera vanidad baladí, aún se erige sobre una especie de *amor* por las cosas que lo motivan. Uno mira con orgullo esas dilatadas tierras, esos solícitos saludos y respetos de los paseantes, ese uniforme que lleva, en tanto que cosas que, aparte de hacernos sentir orgullosos, aún conservan cierto valor propio. El segundo tipo de orgullo, que los estoicos tan arrogantemente esgrimen contra el primero, es el único que, para la sensibilidad cristiana, representa la *superbia* y el origen del diablo. Por ser irremediamente empobrecedor y oscurecedor del mundo y de nosotros mismos; por hacer saltar una y otra vez al sujeto orgulloso de sí mismo por encima de todas las cosas y valores hasta que, desde su “soberanía” perfecta, lo mira *todo con desdén* – salvo la total vacuidad y futilidad que acaba de alcanzar –; por desligarnos paso a paso de todos los bienes y valores que el primer tipo de “orgullo” aún deja intactos e inalterados, y hacernos sentir que lo que hace un momento era motivo de nuestro orgullo es una condición “restrictiva” del orgullo absoluto, del orgullo de nuestro yo desnudo y vaciado... por todo ello, su movimiento describe el rumbo exacto hacia lo que los cristianos llaman, con razón, el “infierno”. El infierno propiamente dicho es la no posesión del amor. Y hacia ese vacío de amor se mueve el orgullo, trazando círculos cada vez más estrechos en torno al yo, atenazando la conciencia del valor con fuerza cada vez mayor a la mera puntualidad del yo. De tanto aspirar a la “autoestima” y la “independencia”, la *imagen* interior que el orgulloso tiene de sí mismo y cuyo contenido sólo aprecia porque es *él* quien la tiene y aprecia, se torna un medio cada vez más turbio que acaba por cegar a perpetuidad para el saber propio y conocimiento propio; y la “independencia” se vuelve un cortar todos los hilos

²³. Scheler M. *PRV* 18-19.

²⁴. *Id.* 19.

vitales que enlazan al orgulloso con Dios, el universo y el hombre. “- He hecho eso – me dice la memoria. – Es imposible que yo haya hecho eso – me dice el orgullo, y no transige. Por fin, la memoria cede.”(Nietzsche) El orgullo hace al orgulloso cada vez más solitario, cada vez más similar a lo que Leibniz vituperara como átomo: un *déserteur du monde*.²⁵

“¿No se parece ese orgullo propio y moral a un hombre que va estrangulándose poco a poco en un desterradero?”

“El orgulloso hasta es demasiado orgulloso como para conceder valor alguno a la imagen que otros tienen de él, a su figura y papel en la sociedad. Es demasiado orgulloso como para ser vanidoso. La vanidad, empero, sólo es ridícula, no es diabólica. Es ridícula porque el vanidoso se somete inconscientemente al juicio de los que trata de superar exhibiendo sus excelencias. De este modo, el vanidoso se torna inconscientemente víctima de una simpatía secreta hacia la humanidad al tratar de destacar conscientemente por encima de ésta y atraerse su atención. Lo que merece una sonora risotada es que el vanidoso no se da cuenta de que es siervo donde intenta dominar, que sucumbe a lo ordinario cuando pretende ser extraordinario. El vanidoso no es más que superficial, y no tiene pudor suficiente para gobernar la tendencia que lo lleva a gozar de su imagen especular. Pero la simpatía contenida en la vanidad – por descarriada que sea -, le otorga todavía el encanto de una forma extraviada del amor. De esto carece el orgullo, que es profundo como todo mal.

“El orgulloso es una persona que, “mirando-hacia-abajo” constantemente, se convence a sí mismo de que está en lo alto de una torre.”²⁶

“Tal dirección de la mirada está justificada en la medida en que se trate de valores y bienes susceptibles de ser poseídos, de cargos y dignidades, en la medida en que la actitud se inscriba en un contexto de comparación social. Entonces esa actitud no es más que *altivez*, que no excluye la humildad del ser. Así, los típicos señores y caballeros de la temprana Edad Media, como también los papas más grandes de la época, eran extremadamente altivos a la vez que humildes. Esa mezcla es un encanto especial del sistema de virtudes de aquellos tiempos. La humildad sólo excluye una cosa: el orgullo del *ser*, que apunta a la sustancia del valor propio. Precisamente él, y sólo él, es lo diabólico que llega al infierno. La Humildad, por el contrario, es la virtud que hace descender al humilde cada vez más hondo y lo rebaja - ante sí mismo y, a través de su propio yo, ante *todas* las cosas – para conducirlo directamente al cielo. Pues la humildad no es otra cosa que la mirada resuelta a las líneas de nuestro propio yo, que parecen encauzarlo hacia la idealidad de su individual esencia y cuyo

²⁵ *Id.* 20.

²⁶ *Id.* 21.

punto de intersección se sitúa en lo invisible: Dios. Es un perpetuo “verse en Dios” y “a través del ojo” de Dios, un verdadero “transitar bajo el ojo del Señor”.²⁷

“La humildad es un modo del amor que, poderoso como el sol, rompe por sí solo el hielo compacto con que el doloroso orgullo ciñe al yo cada vez más vacío. ¡Nada más beatífico que el amor cuando insufla queda y prodigiosamente la humildad a los corazones orgullosos, abriéndolos y haciéndolos fluir libremente! Aun el varón más orgulloso y la mujer más orgullosa cuando aman se tornan un poco humildes y serviciales para con todas las cosas. Flor más fragante del amor cristiano, la humildad es precisamente la virtud cristiana por excelencia, y en su configuración más pura no es más que la delicada silueta que el movimiento del amor sagrado, orientado a Dios, refleja en el alma. Y es únicamente ese amor desde Dios y por Dios y por el mundo y las cosas todas, “el amor en Dios” (el “*amare Deum et mundum in Deo*” de los escolásticos), ese bello autorrebajamiento, el que abre los ojos congénitamente ciegos de nuestro espíritu y hace entrar a raudales en nosotros la luz plena de todos los valores posibles. El orgulloso, que – como cautivado – tiene los ojos clavados en su propio valor, vive necesariamente en la noche y la tiniebla. Su mundo de valores se oscurece por minutos, pues todo valor que capta se le antoja un hurto y robo a su valor propio. ¡Por tanto, se torna en diablo y ser negador! Encerrado en la cárcel de su orgullo, las paredes que le eclipsan la diurna luz del mundo crecen. ¿Veis su ojo celoso, ávido de yo, cuando frunce las cejas? La humildad, en cambio, *abre* los ojos del espíritu para todos los valores del mundo. ¡Sólo ella, que parte de que no hay *nada* que sea merecido y de que todo es don y milagro, es la que hace que *todo* se gane! Ella permite que aún sintamos lo majestuoso que es el espacio en el que los cuerpos pueden expandirse a sus anchas sin disgregarse; ¡y cuánto más maravillosa y digna de gratitud es la existencia del espacio, el tiempo, la luz y el aire, el mar y las flores, e incluso – como la humildad siempre redescubre con regocijo – el pie y la mano y el ojo en su calidad de cosas cuyo valor no solemos ser capaces de aprehender sino cuando escasean y los otros carecen de ellas! ¡Sé humilde, y enseguida serás rico y poderoso! ¡No “mereciendo” ya nada, todo te será dado! Pues la humildad es la virtud de los ricos, como el orgullo es la de los pobres. ¡Todo *orgullo* es “orgullo de mendigo”! Habiendo como hay por doquier en el mundo un atisbo de gracia por el sentimiento y un atisbo de milagro por el entendimiento, ¿cómo habría de sentir y entender el *sentido* del mundo el orgulloso, que precisamente “no quiere que nada se le regale” y cuyo conocimiento nada capta en su pureza? El orgulloso, que sólo quiere dejar

²⁷ *Id.* 22.

entrar lo que haya rendido tributo a lo que denomina las 12 categorías de su razón – que más valdría llamar sus 12 *spleens* genéricos e ideas coercitivas generales -, ¿cómo habrá de saber algo esencial sobre el mundo? ¿Saber algo sobre el mundo un ser que se figura que “su razón le dicta las leyes a la Naturaleza” y que no existe otro “juez” por encima suyo que él mismo?²⁸

“La humildad es aquel arte profundo del alma en el que ésta se distiende hasta más allá del mero dejarse-vivir-y-fluir. Existen dos caminos hacia la cultura del alma y hacia la superación de su natural estrechez y embotamiento. El primero es el de la *contracción* del espíritu y de la voluntad, el de la concentración, de la alienación autoconsciente respecto a las cosas y a sí mismo. Todo “racionalismo” y toda moral de “autoliberación”, de “autoenjuiciamiento”, de “autoperfeccionamiento”, se inscriben en esta dirección. El segundo es el de la *decontracción* del espíritu y de la voluntad, el de la expansión, de ir cortando progresivamente los hilos que, incluso en estado flácido e inactivo, encadenan al mundo, a Dios, a los humanos y de más seres vivos al propio organismo y al propio yo: el camino del maridaje con las cosas y con Dios. Quien sigue el primero de estos caminos, teme el segundo. Desconfía del sentido y de la marcha del mundo, desconfía del sentido y de la marcha de su propia alma, y confía *únicamente* en sí mismo y en su voluntad. Su ideal de perfección consiste en asumir su vida y el mundo. Quien sigue el segundo camino, teme no menos el primero. Echa a andar con aquella confianza sin reservas en el ser y la raíz de donde brotan todas las cosas y siente como un despropósito el pretender siquiera “organizar” un mundo incierto. Sintiendo profundamente parte del mundo y henchido de patriotismo por éste, no puede menos que considerar absurda la idea de que la parte deba hacer del todo algo mejor que ese todo - que también lo envuelve y lo contiene a él. Mas esto no significa que perciba y sienta en menor grado lo que suele llamarse las “lacras”, las “flaquezas”, la “maldad” o el “sinsentido” del mundo. Al contrario: sólo quien ama sufre verdaderamente por las lacras y las flaquezas del ser amado. El otro se alegra más bien de las lacras, ya que le dan la sensación de su propia superioridad y, además, “algo que hacer”. Pero no busca la raíz de esas lacras en el ser, en la esencia ni en la raigambre del mundo: la busca en su falso interés, en la ansiedad de sus instintos y en el tono de sus músculos carnales y espirituales, es decir, en su “atención” empobrecedora del mundo.”²⁹

Se trata de recorrer firmemente el camino de perderse-y-recuperarse a sí mismo:

²⁸ *Id.* 24.

²⁹ *Id.* 25.

“Este camino, consistente en “*recuperarse en Dios*” como el ser nuevo al perderse plenamente a sí mismo, corresponde en lo moral a la humildad, y en lo intelectual a la “intuición” pura. Tal decontracción es una osadía extrema y un movimiento de la audacia convertido, por así decir, en el ser del alma misma. Es aquella renuncia radical a la fuerza y el valor propios, aquel puro “encomendarse a Dios” y “ponerse bajo las alas de la clueca de Cristo (Lutero)”

Es vivir la radical conversión religiosa en la voluntad y la “autoentrega” como “... ese milagro interior del eterno renacer nuevo y del alumbrar fuerzas de un pozo de fuerzas infinito... renunciando por completo a la “fuerza propia” y hasta la más mínima dignidad, es la meta a la que aspira, sin saberlo, toda humildad.”

Se trata de vivir rompiendo la autosuficiencia, como ya lo hizo San Pablo, al mostrarnos que uno sólo es fuerte cuando es débil. “No se puede vivir solamente del orgullo y la autosuficiencia. Existe una vida bajo cuya luz todas nuestras valoraciones morales corrientes y naturalmente justificadas, nuestra excelencia y la autoprotección de nuestro carácter parecen extraordinariamente infantiles. Abandonar honestamente el presuntuoso orgullo propio y la esperanza de poder ser bueno por fuerza propia es la única puerta de acceso a las regiones más hondas del cosmos. Existen en nosotros fuentes de recursos por las que nunca se preocupa el naturalismo con sus esclavizantes preceptos morales y su legalismo, posibilidades que nos quitan el aliento, una nueva forma de felicidad interior y de poder también interior que se basa en el abandono de nuestra propia voluntad y en dejar que algo superior obre por nosotros. Estas nuevas potencias de la vida parecen revelar un mundo más ancho y más comprensivo de lo que jamás han soñado la física y la ordinaria ética filisteas. He aquí un mundo en que todo es bueno *a pesar* de ciertas formas de muerte, incluso *a consecuencia* de ciertas formas de muerte: la muerte de la esperanza y de la fortaleza, la muerte de la responsabilidad, del temor y de las preocupaciones menudas, del mérito personal y del valor; en suma, la muerte de todo aquello en que fundaban su fe y su confianza el heroísmo, el naturalismo y el legalismo. La razón, que procesa nuestras experiencias de otra índole, inclusive las psicológicas, jamás hubiera podido inferir esas experiencias específicamente religiosas antes de que se produjeran. No podía sospechar su existencia pues significan una ruptura con las experiencias “naturales” que las preceden y cuyos valores invierten. Mas en la medida en que estas experiencias religiosas ahora se hacen efectivas, la Creación se ensancha ante las miradas de quienes las viven. Apuntan a que nuestra experiencia, nuestra experiencia estrictamente moralista y racionalista, no es sino un fragmento del total de la

experiencia humana. Dan a la naturaleza contornos más suaves, más imprecisos, y abren al espíritu las posibilidades y perspectivas más extraordinarias.

“La confusión más necia y más jocosa que la humildad cristiana ha sufrido entre algunos burgueses modernos es, sin duda, aquella que la presenta como una especie de “servilismo” consagrado a Dios y elevado a virtud, como la “virtud” del pobre, del débil, del hombre de a pie... En efecto, la humildad es precisamente el acto de autorrebajarse, el movimiento, pues, de provenir de arriba, de venir de las alturas, el movimiento de Dios que se digna descender hacia el hombre, del santo que desciende hacia el pecador... ese movimiento espontáneo, audaz, impávido de un espíritu cuya plenitud natural le impide captar siquiera el concepto de autoderroche; un espíritu que no puede “darse sin límites” porque él mismo *es* un puro dar manante. ¿Acaso el servil *quiere* dar y servir? El servil quiere “dominar”, y sólo la falta de fuerza y riqueza le hacen inclinarse ante su señor y servirle con sus manos. Acostumbrándose a tantas reverencias se vuelve servicial y servil. La humildad, en cambio, es sobre todo una virtud de de los *señores natos*, y consiste en no dejar que los valores terrenos naturales en ellos, los honores, la fama, las alabanzas de sus criados, se acerquen al centro de su alma... doblando incesantemente su propia cabeza interior ante lo invisible durante y en medio de su dominación sobre lo visible. El humilde cumple cada uno de sus actos de dominación desde una servicialidad arcana para con aquel que está sometido a su dominio. Para él es *actitud* lo que para el servil es precisamente el centro: ¡el *querer dominar*! Y el *centro* es para él lo que para el servil es precisamente sólo actitud: ¡*la servicialidad!*”³⁰

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1986) **Diccionario de filósofos**. Madrid: Rioduero.
- AA.VV. (Marzo 2002) *Revista de Occidente* 250. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Coreth Emerich et All (1989) **La Filosofía del siglo XX**. Barcelona: Herder.
- Fernández Clemente (1976) **Los filósofos modernos II**. Madrid: Bac.
- Ferrater Mora José (1994) **Diccionario de Filosofía (Q-Z)**. Barcelona: Ariel.
- _____ (1992) **Ética aplicada. Del aborto a la violencia**. Madrid. Alianza.
- _____ (1993) **La filosofía actual**. Madrid: Alianza.

³⁰ *Id.* 26-27.

García- Borrón Juan (1998) **Historia de la Filosofía III**. Barcelona: Del Serbal.

Pintor Ramos, Antonio (2002) **Historia de la filosofía contemporánea**. Madrid: Bac

Runes D. (1994) **Diccionario de Filosofía**.Caracas: Grijalbo.

Urdanoz Teófilo (1988) **Historia de la filosofía VI**. Madrid: Bac.