

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

Alberto Sánchez León

**Acción humana y “disposición de ánimo”
desde la perspectiva fenomenológica**

(Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler)

Tesis Doctoral dirigida por el
Prof. Dr. D. Sergio Sánchez-Migallón

Pamplona 2009

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ISBN 978-84-8081-359-4

ÍNDICE

ÍNDICE	3
ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCIÓN	9
PARTE I: LA ACCIÓN HUMANA Y SU LIBERTAD.....	13
CAPÍTULO I: RAZÓN PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN	15
1. Breve semblanza de los autores	15
1.1 Alexander Pfänder	15
1.2 Dietrich von Hildebrand	17
1.3 Max Scheler	20
2. ¿Por qué una fenomenología de la acción libre?.....	23
3. Fenomenología <i>versus</i> psicologismo	26
CAPÍTULO II : MARCOS Y ELEMENTOS DE LA ACCIÓN	33
1. Marco y elementos de la acción en A. Pfänder	35
1.1. Panorama general de las vivencias	35
1.2 Elementos constitutivos de la acción	39
1.3 El valor y el encuentro con el valor	42
2. Marco y elementos de la acción en Hildebrand	45
2.1. Panorama general de las vivencias	45
2.2. Definición y naturaleza de la acción moral.....	52
2.3 La noción de valor	54
3. Marco y elementos de la acción en Scheler	60
3.1. Panorama general de las vivencias	60
3.2. La acción.....	65
3.3. La noción de valor	68
CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE LA ACCIÓN.....	77
1. Inicio de la acción: la configuración del deseo	77
1.1 El deseo nacido del exterior.....	78
1.2. El deseo nacido desde el interior	91
2. Del deseo a la volición	100
2.1. La creencia en la posibilidad de realizar lo deseado.....	100
2.2. La extensión a todas las condiciones de la realización	105

2.3 El deseo victorioso y libre	109
2.4. El acto de la voluntad.....	116
2.5. La acción.....	118
3. Características principales de la acción.....	121
3.1. Carácter trascendente	121
3.2 <i>Importancia</i> del “estado de cosas” (<i>Sachverhalt</i>)	125
4. El motivo como fundamento de la voluntad	129
4.1. La exigencia espiritual	130
4.2. Motivo y causa.....	135
4.3. Motivo, fin, motivación, carácter y "disposición de ánimo" ..	142
CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD HUMANA.....	153
1. Clases de libertad	154
1.1. La libertad ontológica	154
1.2. La libertad psicológica.....	156
1.3. La libertad del hombre en sentido práctico.....	157
2. Libertad y motivos	159
3. Las aporías del determinismo y del indeterminismo.....	162
4. Libertad y acción.....	173
PARTE II: EL FUNDAMENTO SUBJETIVO DE LA ACCIÓN HUMANA	179
CAPÍTULO V: NOCIÓN DE LA «DISPOSICIÓN DE ÁNIMO» O « <i>GESINNUNG</i> ».....	181
1. La <i>actitud interior</i> en Pfänder	185
1.1. Clases de <i>Gesinnungen</i>	185
1.2. Características distintivas de las <i>Gesinnungen</i> actuales	187
1.3. Distinción de la <i>Gesinnung</i> con otros movimientos psíquicos	188
1.4. La esencia de las actitudes interiores	189
1.5. Variantes de la <i>Gesinnung</i>	191
1.6. Las actitudes interiores actuales y su relación con el sujeto...	193
2. La <i>actitud fundamental</i> en Dietrich von Hildebrand.....	195
2.1. La esencia de la actitud fundamental	195
2.2. Elementos propios de la actitud fundamental	196
2.3. Actitud fundamental e intención fundamental	198
2.4. Las respuestas afectivas y la intención fundamental	202
2.5. Las respuestas afectivas y la libertad indirecta	205
2.6. El ámbito de la libertad cooperadora	207

3. La <i>disposición de ánimo</i> en Scheler.....	210
3.1. La <i>Gesinnung</i> como "dirección de valor"	210
3.2. El acceso experiencial a la <i>Gesinnung</i>	212
3.3. La posibilidad de la modificación de la <i>Gesinnung</i>	215
CAPÍTULO VI: EL PAPEL DE LA <i>GESINNUNG</i> EN EL SER HUMANO	221
1. Psicología de la <i>Gesinnung</i>	222
2. La <i>Gesinnung</i> como fuente de la vida moral.....	225
2.1. De la <i>Gesinnung</i> a la virtud	225
2.2. El amor como fuente última de la moralidad.....	233
3. Perspectivas antropológicas de la doctrina de la <i>Gesinnung</i>	246
3.1. Dos modelos antropológicos en el siglo XX.....	247
3.2. El problema de la identidad humana.....	260
3.3. El hombre como <i>ens amans</i>	283
3.4. La constitución de la persona moral según la fenomenología	286
CONCLUSIONES.....	295
BIBLIOGRAFÍA	301
A. Fuentes.....	301
B. Obras consultadas	305
C. Artículos de revistas consultados	312

ABREVIATURAS

E	Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. MAX SCHELER.
ML	Metafísica de la libertad. MAX SCHELER.
Mm	<i>Motivos y motivación</i> . ALEXANDER PFÄNDER.
FV	Fenomenología de la voluntad. ALEXANDER PFÄNDER.
Mce	Moralidad y conocimiento ético de los valores. DIETRICH VON HILDEBRAND.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende realizar un estudio de la acción humana y la disposición de ánimo desde la perspectiva fenomenológica de algunos pensadores de Munich. Recoge, fundamentalmente, las aportaciones de Alexander Pfänder (1870-1941), Dietrich von Hildebrand (1889-1977) y Max Scheler (1874-1928), cuyos rasgos personales arrojan luz para una mejor comprensión de la acción humana. Desde ahí se verá la relevancia que en estos autores posee la teoría de la acción con respecto a la teoría de la entera persona. Si es verdad que la acción revela lo que somos, como sugiere K. Wojtyła, entonces pensamos que el estudio de la acción humana revelará lo que es la persona. La acción (ética) nos dice, de alguna manera, quiénes somos (antropología).

El trabajo está dividido en dos partes: la acción humana y su libertad, y el fundamento subjetivo de la acción humana.

En la primera parte hemos querido entrar de lleno, sin preámbulos —salvo el dar a conocer de modo muy sintético a los autores—, al problema de la acción, desde la misma óptica de los autores. Para ello nos ha parecido conveniente dibujar primero un panorama sintético que sirva de marco para introducir la terminología de cada autor, así como la noción

misma de acción y de valor. A ello va dedicado el segundo capítulo.

El tercer capítulo realiza un análisis de la acción en primera persona. Partiendo del hecho del deseo se llega al acto volitivo que el yo volente realiza por unos motivos. Ahí va gran parte del núcleo de la primera parte del trabajo. Posteriormente se sale de la acción para ver sus rasgos más esenciales.

El trasfondo que subyace en estas páginas es la presencia de la libertad, una libertad que ha sido injustamente relegada por no pocas corrientes actuales de pensamiento. También hemos querido hacer una severa crítica al psicologismo que ya desde Husserl ha visto en la fenomenología a su verdugo. A ello apunta, entre otras cosas, el primer capítulo y se retoma en el cuarto de modo más sistemático. Efectivamente, el cuarto capítulo pretende aclarar la noción de libertad propia de la acción humana, pero como no toda libertad se reduce a obrar, se ha querido presentar primero los diversos sentidos que tiene la libertad para, posteriormente, hacer especial hincapié en la libertad de querer, que es la que nos interesa. Ya, cuando vislumbremos la noción misma de persona, ahondaremos en un nuevo sentido de la libertad que se descubre en la dinámica propia de nuestra esencia, cosa que veremos en el último capítulo de la tesis.

Conviene decir que —en esta primera parte—no hemos querido, por razón de espacio, introducirnos en la moralidad de las acciones. Nuestro estudio se ha limitado a analizar psicológicamente la acción. Sabemos que esto supone un riesgo considerable, pues no resulta nada fácil comprender la acción sin fijarnos en su moralidad, máxime cuando estos autores dan por supuesto que hablar de una acción humana es hablar de una acción moral. No obstante, este límite no pequeño, nos ha

obligado a tomar, en algunas ocasiones puntuales, ejemplos de acciones morales.

La segunda parte del trabajo intenta penetrar en el fundamento subjetivo de la acción humana. Así como la primera parte quedó reservada más a la parte objetiva, es decir, a cómo el objeto hace que el sujeto viva su vida en el recibir la riqueza de su mundo objetivo, ahora, se trata más bien de mostrar la actitud del sujeto que vive con ese mundo objetivo. Tal actitud, pensamos, es la esencia de la misma ética. Con ello hacemos justicia al lema fenomenológico de *volver a las cosas mismas*, y, me atrevería a decir, lo ampliamos: volver a las cosas mismas y de éstas, como si de un círculo virtuoso se tratase, a la auténtica actitud frente a ellas. De ahí que el capítulo quinto recoja la noción de *disposición de ánimo*—la *Gesinnung*—, según los autores tratados, noción que hace referencia a la actitud antes señalada. La relevancia de la disposición de ánimo es tan acusada que ha merecido un capítulo entero dedicada a ella, pues, en última instancia la disposición de ánimo es lo más nuclear de la persona respecto a su obrar, como intentaremos mostrar y matizar.

Una vez visto el análisis de la acción, el sentido fundamental de la libertad y de la disposición de ánimo, tratamos de hacer un balance y de apuntar sugerencias de alcance antropológico. Como hemos partido de la acción, es lógico que el trabajo haya tenido un tinte ético. No puede ser de otra manera, pues la persona es fuente de la moral, como intentaremos mostrar, ya que, desde la virtud y el amor, ella misma se va a ir configurando y realizando. De este modo, ética y antropología se exigen, se co-implican. La fenomenología realista de los autores que estudiamos a continuación percibe esta exigencia de modo muy particular y diáfano. Tal percepción merece su atención y a ello va dedicado nuestro presente estudio.

Huelga decir que el objetivo de esta Tesis Doctoral no codicia ninguna aspiración heurística de gran envergadura, sino más bien, se conforma con hacer un trabajo de tipo descriptivo y sintético que permita impulsar y entrever la fuerza y el papel que ha tenido, y sigue teniendo, la fenomenología realista de estos pensadores. Quizás sea este su aporte más inmediato a la ciencia filosófica, pues se trata de un estudio sobre tres autores poco reconocidos en nuestro país, con una presentación sistemática y comparativa que hasta el momento no se había llevado a cabo. Concretando más, la aportación propiamente consiste en revelar a unos autores que con el mismo método filosófico han llegado a conclusiones muy similares sobre la noción de acción, “disposición de ánimo”, libertad, y, consecuentemente, han trazado una dimensión nueva para el estudio antropológico de la persona humana.

No quisiera poner fin a estas páginas introductorias sin agradecer al profesor D. Sergio Sánchez-Migallón, que desde hace varios años me ha venido sugiriendo una lectura de la ética filosófica desde la perspectiva fenomenológica. Mi profundo agradecimiento se queda corto ante su constante atención y dirección. También deseo agradecer a la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, en especial a su Decano, D. José Ángel García Cuadrado, el cuidado y su ayuda inestimable.

PARTE I: LA ACCIÓN HUMANA Y SU LIBERTAD

CAPÍTULO I: RAZÓN PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN

Hemos visto oportuno, antes de entrar en materia, decir algo sobre los autores, para que el lector se familiarice de algún modo con ellos. Evidentemente se ha escrito bastante sobre ellos, y hay biografías publicadas. No es nuestro objetivo explayarnos sobre los perfiles de los pensadores. Sin más, queremos, de un modo sencillo y escueto, presentarlos con retazos breves.

1. BREVE SEMBLANZA DE LOS AUTORES

1.1. Alexander Pfänder

El 7 de febrero de 1870 nació en Iserlohn (Westfalia) Alexander Pfänder, hijo del arquitecto Carl Pfänder y de Julie, evangélico y católica respectivamente.

Muy temprano lee a Schopenhauer y a Nietzsche que le descubren su vocación filosófica. Después de profundizar en soledad los escritos filosóficos, decide en 1894 estudiar en la Universidad de Munich Matemáticas, Física y Filosofía.

En el verano de 1897 defendió su tesis doctoral en Filosofía con la *Dissertation Das Bewußtsein des Wollens (La conciencia del querer)*. Tres años más tarde obtiene su *Habilitation* en Filosofía

con el título *Phänomenologie des Wollens (Fenomenología del querer)*, trabajo que completa su disertación primera.

En Munich conectó con Theodor Lipps, su maestro y director. Con el tiempo el planteamiento psicologista de su maestro hace sospechar en Pfänder una lejanía respecto al realismo deseado. Tal realismo deseado, pero no encontrado, lo ve encarnado en las primerizas tesis de Husserl, a quien conoce en mayo de 1904. En 1913 coeditó con Husserl, Scheler, Geiger y Reinach el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*. Siete años más tarde será el director del Anuario hasta 1926.

En 1930 le crearon en Munich una Cátedra personal. Justo en este año, desafortunadamente, comenzó a tener problemas de salud, a los que tuvo que familiarizarse hasta la fecha de su fallecimiento once años más tarde.

Un alumno suyo, probablemente su más fiel divulgador hasta ahora, declaró de su maestro: "La esencia fundamental de Pfänder no era simple. Abarcaba la posibilidad de diferentes expresiones y actitudes. A esta luz veo a Pfänder como una personalidad en el fondo serenamente consolidada, con un flujo vital lento; en este sentido el típico carácter de los procedentes de Westfalia. Pero tenía también la posibilidad de una vitalidad chispeantemente animada e ingeniosa que se podía manifestar en una sonrisa divertida, casi maliciosa; aquí podríamos hablar de una capa exterior bávara, él mismo se sintió un muniqués por adopción. Por detrás y por encima de estas posibilidades principal y subordinada de su esencia, un yo-centro libre extraordinariamente fuerte, con una considerable potencia creadora"¹.

¹ SPIEGELBERG, H., *Pfänder als Lehrer*, en *Pfänder-Studien*, p. 336.

1.2. Dietrich von Hildebrand

Dietrich von Hildebrand nace en Florencia el 12 de octubre de 1889. Era el sexto hijo y único varón del famoso matrimonio Adolf Hildebrand (escultor) e Irene Schäubfelen.

Su pasión por lo intelectual es marcadamente prematura. En los primeros años de edad escolar fue educado de la mano de su institutriz Mademoiselle Böhrer durante tres años. Después, para evitar el roce con el pésimo ambiente educativo de entonces, sus padres hicieron una profunda selección de sus tutores privados.

En la familia se respiraba un intenso aroma intelectual a causa de las famosas tertulias que organizaba su padre en la villa². Se hablaba de temas como la música, el arte, la verdad, la belleza, etc., pero faltaba algo que le diera sentido a todo esto: el ámbito de lo moral. Efectivamente, sus padres no le habían inculcado una práctica religiosa. Eran protestantes liberales, pero no practicaban ni se sentían atraídos por su fe. Sin embargo, Dietrich, desde muy temprana edad, quería convencer a su familia de que los valores estéticos no son los supremos sino que hay otros, los morales, que son más concluyentes para la persona que los meramente estéticos o intelectuales³.

² “Era su casa una preciosa mansión italiana del siglo XVI, que anteriormente había sido un convento y que en el siglo XIX fue secularizada por Napoleón. El padre de mi esposo compró esta magnífica propiedad en 1873, y todos sus hijos nacieron en ella”. VON HILDEBRAND, A., “Dietrich von Hildebrand: Un caballero para la verdad”, *Anuario Filosófico*, vol. 12 (1979), p. 186.

³ Cf. VON HILDEBRAND, A., *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, Palabra, Madrid 2001, p. 61. De hecho, esta sentencia de

Estudió con los tres grandes de la fenomenología, a saber, Husserl, Reinach y Scheler, que más tarde formaron, junto a otros como Hedwig Conrad Martius, Alexandre Koyré, Johannes Hering y Edith Stein, el Círculo de Gotinga⁴.

En 1912 contrae matrimonio con Margarete Denk. También obtiene el título de doctor en filosofía, dirigido por Husserl, ese mismo año⁵. El 1 de abril de 1914 se convierte al catolicismo, y en 1918 se instala en la Universidad de Munich⁶ hasta 1933.

Hildebrand bastantes años más tarde es muy reveladora: “Hay que insistir en la primacía de los valores morales sobre todos los demás valores. Solamente los valores morales tienen proyección eterna”, HILDEBRAND, DIETRICH VON, *La verdadera educación cristiana*, ediciones Palabra, Madrid 1970, p. 52.

⁴ Lo cuenta Edith Stein: “Il luogo delle nostre adunanze era la casa del signor Von Heister, un giovane proprietario che per il suo personale piacere viveva a Gotinga, seguiva le lezioni di filosofia ed amava trattare con i filosofi. (...)”.

»Al tempo in cui conobbi io, i fondatori della «società filosofica» non erano più tutti presenti: Reinach non veniva più da che era libero docente e sposato; Hedwig Conrad Martius e il marito vivevano, dal matrimonio in poi, a Monaco e a Bergzabern. Dietrich von Hildebrand si era trasferito a Monaco, Alexandre Koyré a Parigi, Johannes Hering voleva dare l'esame nell'estate successiva e per poter lavorare indisturbato si era ritirato a Strasburgo, sua patria”. Cf. STEIN, E., *Il mio primo semestre a Gotinga*, Morcelliana, Brescia, 1982, p. 43-45.

⁵ Cf. ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Enmanuel Mounier, D.L., Madrid 2006, p. 16.

⁶ Dentro del vasto abanico que ofrece la fenomenología es en Munich, tanto para B. Schwarz como para Seifert, donde coincidirán el *Círculo de Munich* (Término que emplea Spiegelberg en su obra *The Phenomenological Movement*, Cf. p. 171-173) o también llamado el *Realismo fenomenológico* como grupo *a se*, formado por A. Pfänder, el primer Scheler, A. Reinach, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein y el propio Dietrich von Hildebrand.

Su vida, además de ejemplar, fue muy acorde con su pensamiento. Dicha unidad de vida le llevó a ser un gran enemigo del nazismo y de cualquier forma de gobierno o doctrina que afirmara o vislumbrara un cierto tipo de totalitarismo⁷. Para confirmar esta coherencia de vida, debemos saber que Hildebrand deja en Munich su cátedra al subir al poder el dictador austriaco de Alemania. Después de enseñar en la capital austriaca, donde funda una revista antinazi titulada *Der Christliche Staendestaat* (El estado corporativo cristiano), y en Toulouse (1939-1940), marcha a Nueva York (a la Universidad de Fordham) muriendo allí en 1977.

En la biografía de Alice von Hildebrand ya citada nos cuenta los primeros pasos de su marido en el Círculo de Munich: "Pronto se hizo miembro de la *Akademischer Verein für Psychologie* (Asociación Académica para la Psicología), una organización que se reunía semanalmente en el Café Heck de Munich. El grupo había sido fundado en 1894 por Lipps. A estas reuniones de las tardes acudían miembros del claustro de la facultad y estudiantes, que en su mayoría seguían cursos de filosofía. Entre los primeros estaban Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Alois Fischer, Herr Gallinger y Herr von Aster", *Alma de león*, pp. 68-69.

⁷ "Su constante y determinada oposición al totalitarismo, tanto en la forma de Nacionalismo Socialismo como Marxismo Leninismo (convicción, por otra parte, que le costó muy cara durante su vida), ilustra la profunda claridad de su visión moral y su disponibilidad para aceptar padecer por lo que sabía que era verdad" Prólogo de JOSEPH Card. RATZINGER, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la biografía citada de Alice, p. 6. Respecto a su lucha contra el totalitarismo puede verse el artículo de Ernst Wenisch, "Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrands 1933-1938" en *Aletheia*, vol. 5 (1992), pp. 334-347.

1.3. Max Scheler

El 22 de agosto de 1874 nace en Munich el pensador más genial que ha tenido la fenomenología realista. De padre protestante y madre judía, abraza el catolicismo en 1889, bajo la influencia del capellán del Gimnasio de Munich. En este mismo año inicia sus estudios de Filosofía y Ciencias Naturales en la Universidad de su ciudad natal.

En 1894 se traslada a Berlín, donde oye lecciones de Dilthey, Stumpf y Simmel. Dos años más tarde va a Jena, donde estudia Economía Política y Geografía. Allí conoce a Eucken, con quien hará el doctorado en 1897.

En 1901 conoce en Halle, a raíz de una reunión de la *Kant-Gesellschaft*, a Husserl. Y seis años más tarde se adhiere al grupo fenomenológico, junto a Pfänder, Geiger, Conrad, Reinach, etc.

Por diversos motivos relacionados con su vida privada tiene que abandonar su cargo en la Universidad. En 1919 es designado en Colonia profesor ordinario en Filosofía y Sociología, gracias a la intervención del alcalde de la ciudad Konrad Adenauer. En 1928 se traslada a la Universidad de Frankfurt como profesor de Filosofía, falleciendo ese mismo año a causa de un ataque al corazón.

A Scheler se le atribuye ser pionero en la ciencia de la Antropología Filosófica. Y es que realmente fue el hombre el principal tema de sus preocupaciones filosóficas, como puntualiza en el prólogo de *El puesto del hombre en el cosmos*: "Las cuestiones ¿qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia

filosófica”⁸. La aportación de Scheler sobre el hombre es marcadamente ética, pues no cabe pensar la persona humana sin atender a su vida moral, es más, ésta, la vida moral, hace al hombre verdaderamente hombre.

Scheler se propone dar sentido a los hechos humanos, frente al sinsentido en que desembocaban las posturas psicologistas, neokantianas, idealistas y relativistas de su época.

Muchos que han recibido clases de Scheler coinciden en destacar su genialidad. De Scheler dijo el propio Hildebrand en sus *Memorias*: “Scheler desplegó ante mis ojos la magia completa de su amistad, porque Scheler podía ser encantador cuando se lo proponía; se dedicó a mí por completo, y abrió para mí la amplitud y profundidad de su notable mente. Cualquier cosa que dijera, era profunda, rica en contenido, interesante. Él representaba otro «mundo» completamente distinto del de los otros profesores. Era mucho más instruido y tenía un contacto mucho más rico con la realidad. El «mundo» que emanaba esta personalidad reflejaba un rico campo de experiencias, y, además, Scheler tenía un toque cálido, personal”⁹. Lo que Hildebrand sintió por Scheler, nos dice Alice, “no era ni la estima que él tenía por una auténtica fuerza filosófica, como la de Pfänder, ni la simpatía que sentía por Geiger. En Scheler, Dietrich reconocía a un verdadero genio”¹⁰. Por esta genialidad a la hora de expresar la filosofía se le ha llamado de muchas maneras a Scheler, pero todas coinciden en destacar algo propio de su carácter prodigio: «embriagado de

⁸ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba Editorial, Barcelona, 2000, p. 29.

⁹ VON HILDEBRAND, A., *Alma de león*, p. 72.

¹⁰ *Ibíd.*

esencias» (Ortega y Gasset); «el más grande *animal philosophicum*» (Heinemann); «Nunca en ningún otro, y siempre ante él, he tocado tan de cerca el fenómeno del genio» (Edith Stein); «la potencia filosófica más fuerte en la Alemania de hoy; no, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general¹¹» (Heidegger, paradójicamente uno de sus verdugos); «Pero Scheler tiene un genio libre y ardiente que no puede ser encerrado en los límites de ninguna escuela, por más abierta que sea» (Lavelle y Le Senne).

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Andenken an Max Scheler* (Recuerdo de Max Scheler), en P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna, Munich 1975 (ahora Bonn), p. 9.

2. ¿POR QUÉ UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN LIBRE?

En los últimos años se ha ido forjando en no pocos ambientes académicos la idea de que la libertad es una ilusión. La sentencia no es exclusiva de nuestro tiempo. La libertad, ese regalo que no acabamos de agradecer del todo, ha sido objeto de innumerables ataques desde que la historia del pensamiento comenzó a dar sus primeros pasos. Es durante los últimos siglos donde parece una locura defender tal don. No pocas corrientes de pensamiento continúan con esa cerrazón de acabar con lo propiamente humano, como, por ejemplo, el existencialismo —donde la libertad es la gran tragedia del hombre, “estamos condenados a ser libres” sentencia Sartre—; el empirismo —que reduce la libertad a instinto—; el relativismo —que convierte la religión en libertad, tal como expresaba Espronceda en su “Canción del pirata”: ¿Qué es mi Dios? La libertad— etc. Pero, a pesar de todo, tampoco faltan sus defensores.

Frente a una época que cada vez más va poniendo su esperanza en la subjetividad a costa de alejarse de la realidad objetiva, la fenomenología toma como lema *¡volver a las cosas mismas! —zurück den Sachen selbst! —*. Y lo hace sin menoscabar la subjetividad, esa *maravilla de las maravillas* que tanto gustaba decir al propio Husserl. La fenomenología recupera no sólo el modo de hacernos con las cosas mismas, sino también las cosas mismas. Sencillamente se propone llegar al mundo de lo objetivo desde la propia estructura de la subjetividad humana con toda su riqueza.

Pensamos que la fenomenología de los tres pensadores que hemos escogido para el presente estudio —Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler— nos puede servir para ver con mayor aparato crítico la realización del acto voluntario, y con ello, la libertad en nuestro enfrentarnos a vivencias moralmente relevantes. Adentrarnos en las visiones de estos autores nos hace descubrir no sólo la gama amplia de tonalidades que tiene la subjetividad humana a la hora de la determinación por la acción moral, sino que nos hacen ver la cobertura que tiene el juego de la libertad en nuestra psique.

Por libertad de arbitrio se entiende la facultad de determinarse a obrar, es decir, la facultad de querer o no querer, o querer una cosa más que otra. Sólo hay libertad cuando el hombre no está determinado por una causa o un motivo interno (temor invencible, obcecación, pasión, etc.), ni por una causa o un motivo externo (coacción). Pensamos que no es adecuado entender la libertad como obrar por determinada causa. Más bien, entendemos la libertad cuando el hombre se autodetermina por un motivo. No pensamos que la libertad sea únicamente un atributo de unos actos, sino más bien que la libertad es atributo esencial de la persona. “Las acciones del hombre no pueden ser más libres que él mismo” nos dice acertadamente Scheler. La libertad de arbitrio consiste pues en la capacidad del hombre de decidir por sí mismo. Es nuestra tarea mostrar esto desde la fenomenología, y para ello tendremos que analizar la teoría de la acción.

Este trabajo se completa, después de haber analizado la acción, con el estudio de ella en relación al ámbito de la libertad moral¹². El concepto de *disposición de ánimo* (*Gesinnung*) que

¹² Tal libertad moral se puede definir como la “capacidad de moldear nuestro querer, de ser en parte moldeadores de nuestras preferencias (de

sugieren los tres fenomenólogos pide este segundo estudio, pues únicamente con la libertad de arbitrio no se ahonda en la moralidad de la acción.

Con todo, nuestro estudio se propone alcanzar una visión de la libertad acorde con la naturaleza humana, a nuestro modo de hacernos con las cosas mismas, e intenta salir del atolladero en el que tristemente se entiende en no pocas ocasiones la libertad hoy, una libertad que queda tan restringida que se le equipara a la facultad de movimientos; o, a veces, a una libertad tan esclava que no puede ejercer su ministerio en lo moral porque se piensa que la moralidad misma coarta la libertad. En definitiva queremos, con este estudio, hacer ver que la acción de querer tiene su fundamento. Tal fundamento descansa, según nos parece, en el motivo.

nosotros mismos en el fondo)”, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Ética filosófica. Un curso introductorio*, Eunsa, 2008, p. 57.

3. FENOMENOLOGÍA VERSUS PSICOLOGISMO

Comúnmente el término “psicologismo” no sólo se entiende como la tendencia de considerar a la psicología como la ciencia principal, sino también y sobre todo como aquella tendencia que intenta reducir la lógica y la epistemología a la psicología. Nosotros vemos el psicologismo como aquella teoría que reduce la realidad misma, el conocimiento y la acción moral a simples procesos mentales. El psicologismo pretende estudiar científicamente la mente, la conciencia y la experiencia inmediata. Para el psicologismo la experiencia inmediata está en la base de toda construcción del hombre. Al separarse la psicología de la filosofía, aquella pierde su sentido y se convierte en una ciencia de hechos de conciencia cuya explicación última se reduce a mero cálculo, según las pautas positivistas que marcaron, entre otros, autores como A. Comte y W. Wundt. Lo que hace el psicologismo es convertir los objetos intencionales en fenómenos psíquicos, alejando la psicología de su objeto propio por un falso objetivismo atomista. Scheler define la teoría psicologista del siguiente modo: “La tesis fundamental, que el método psicologista propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son *hechos de conciencia*, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra

tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia”¹³.

Si la pretensión psicologista es tal, nuestros pensadores no pueden conformarse con semejante reduccionismo. Dentro de las múltiples contradicciones que encierra el psicologismo hay una que conviene señalar, a saber, el no haber distinguido netamente entre realidad psíquica y vida del espíritu¹⁴.

En su *Lógica*, Pfänder sostiene que “el psicologismo contiene ordinariamente mezcladas dos afirmaciones esencialmente distintas, aunque conexas. La primera de esas afirmaciones alega que el objeto de la lógica es algo anímico. Según ella, tanto el pensar como los pensamientos no son sino determinados acontecimientos de la vida del alma humana. Por tanto, la investigación científica de este objeto no es sino una parte de la psicología; por consiguiente, la lógica no puede ser más que una psicología del pensar, o si se quiere, de los pensamientos. La refutación definitiva del psicologismo (...) ha demostrado que la lógica se diferencia esencialmente de la psicología, tanto por lo peculiar de su objeto, como por sus métodos y resultados”¹⁵.

No nos toca en este trabajo realizar un detallado estudio acerca de las consecuencias del psicologismo, pero está en juego la libertad de la voluntad. El mérito de este grupo de pensadores va a ser precisamente el volver a una definición muy cabal de la libertad y ligada, a la vez, a la escolástica, pues defiende la libertad como autodeterminación del yo en y para el

¹³ SCHELER, M., *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, *Gesammelte Werke*, Francke Bern/München, p. 308.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 329.

¹⁵ PFÄNDER, A., *Lógica*, *Revista de Occidente*, Madrid 1933, pp. 26-27.

querer¹⁶. Ya en 1897 el propio Pfänder atisbó, sin conocer todavía la ciencia fenomenológica, que la voluntad contiene un elemento peculiar que no puede ser reducido a meras ideas y sensaciones¹⁷.

El estudio que presentamos tiene —entre otros posibles hilos conductores de lectura—, el rechazo a cualquier forma de psicologismo. Este rechazo tiene su fuente en Husserl, que como se ve en la cita, sintoniza con los autores que tratamos: “Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a «ciertas formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como razón genérica humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico”¹⁸.

Pfänder reivindica a la psicología de su tiempo dos cosas que chocan por su polaridad¹⁹. Primero, demanda que se dirija

¹⁶ Cf. PFÄNDER, *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenlehre*, publicado por P. Schwankl, W. Fink, München 1973, p. 35; Cf. SCHELER, M., *Metafísica de la libertad*, (citaremos esta obra a partir de ahora con las siguientes letras: ML) Editorial Nova, Buenos Aires 1960, p. 33.

¹⁷ Cf. SPIEGELBER, H., *The phenomenological movement*, Vol. I. Netherlands 1965, p. 176.

¹⁸ HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, vol. I, § 38, p. 118. Para ver la crítica de Husserl al psicologismo sugerimos la lectura del libro de JOSÉ GAOS, *Introducción a la fenomenología*; seguida de *la crítica al psicologismo en Husserl*, Encuentro, Madrid 2007.

¹⁹ Se podría resumir la actividad filosófica de Pfänder como el paso que va desde la psicología fenomenológica a la filosofía fenomenológica. Cf. SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement*, p. 173.

más a los contenidos de conciencia que al sentir o representar. Para él la psicología olvida el contenido, la materia de nuestra psique y, por tanto, se abandona a las funciones o actos, se abandona a los *estados* internos. Esta confusión entre contenido fenoménico y funciones fue criticada también por C. Stumpf²⁰. Segundo, hay una parte de la psicología que piensa que sólo entran a formar parte de la ciencia psicológica los contenidos objetivos, esto es, las sensaciones y representaciones²¹. Esto último obliga a explicar mecánicamente el embrollo de los hechos psíquicos, cosa que requeriría de relaciones causales entre los elementos del hecho consciente, y, por consiguiente, de negar la libertad y apostar por el determinismo como vía de inteligibilidad de los hechos psíquicos. En resumen, Pfänder reclama para una verdadera psicología tanto los contenidos materiales de nuestras vivencias como afirmar que hay algo que no sólo se explica desde lo material, sino que se requiere de algo espiritual, que es precisamente la libertad.

Uno de los objetivos de la fenomenología que estudiamos es precisamente deshacer esta polaridad que reduce la psicología a psicologismo, que quiere explicar el ser espiritual de nuestra

²⁰ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf", *Revista de filosofía*, 30, (2005), pp. 215-228.

²¹ "La reducción de todo el contenido de la conciencia a las representaciones del sujeto conduce a uno de los problemas más vidriosos del psicologismo: la confusión entre lo que podríamos llamar, usando una terminología jurídica, la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*. (...). Esta reducción (...) conduce al psicologismo a un camino sin salida en todos los temas que tienen que ver con la legitimación del poder [como es el caso especial de la posibilidad de la acción voluntaria, por poner tan sólo un ejemplo] al margen de la pura recurrencia a los hechos" FERNÁNDEZ-LOMANA DEL RÍO, R., "Génesis histórica, sentido y crítica del psicologismo", *Letras de Deusto*, 23, (1993), p. 190.

psique de modo empirista y determinista. “Su oposición a la Psicología usual se dirigía en especial contra un fisicalismo que intentaba interpretar el mundo extrafísico como fenómenos físicos y desviaba a la Psicología de su tarea propia, la comprensión de la vida anímica, hacia un erróneo atomismo objetivista. Al tiempo se dirigía contra el psicologismo universal de su maestro Lipps, para el cual incluso la Lógica era una disciplina psicológica”²². Según Pfänder, “no existe volición en la cual algún pensamiento y sentimiento no constituya un elemento esencial”²³.

Dietrich von Hildebrand también fue alumno de T. Lipps. Le produjo, al inicio de sus andaduras filosóficas, una impresión muy honda la distinción que hacía entre el concepto de sensación y el de sentimiento. “Pero como observó el alumno, la epistemología de Lipps no armonizaba con su ética, con lo que mostraba que no había logrado del todo liberarse del «psicologismo», predominante en aquella época, que veía el saber humano meramente como lo «reflejado en la conciencia» (*content of consciousness*), solamente accesible al conocedor. De hecho, el psicologismo hace al hombre prisionero de su propia mente”²⁴.

Por otro lado, la obra mayor de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, además de ser una fundamentación para una nueva ética basada en los valores como contenido material, es, al mismo tiempo una dura crítica a la ética kantiana. Básicamente se puede decir que Scheler

²² SPIEGELBERG, H., *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, den Haag 1963, p. 6

²³ PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, p. 9.

²⁴ VON HILDEBRAND, A., *Alma de león*, p. 68.

observa dos fuentes de error en Kant: Uno, que toma como punto de partida la ciencia matemático-natural; el otro, la psicología asociacionista inglesa. “Síguese de lo dicho cuán fundamental se revela, incluso para la Ética, un error capital de la filosofía de Kant. Me refiero a su parcial punto de partida de la ciencia matemático-natural, por un lado, y de la Psicología asociacionista inglesa, por otro. En virtud de ellos, Kant ha debido llegar a la creencia de que por una parte, los conceptos biológico fundamentales, las categorías de la Biología, se derivan de las categorías de la ciencia matemático-natural, y que la vida no era, en modo alguno, un fenómeno fundamental; mas, por otra parte, ha tenido que llegar a la creencia de que los instintos recibían su materia y dirección únicamente del contenido de los sentimientos situados en la esfera sensible, o de los productos genéticos de ellos, tal como se explican por los principios de la asociación y reproducción”²⁵.

Según Scheler, el psicologismo supone que los hechos morales suceden en la esfera de la percepción interior, y dentro de los sentimientos, apetencias, etc., aprehendidos en esa esfera²⁶.

Todo parece indicar que el psicologismo no distingue entre los estados y las vivencias intencionales. Los estados no son intencionales, no tienen algo “objetivo” en el que asirse, por eso Scheler habla de un sentir intencional o percibir sentimental. En este sentir hay un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia valores. “La percepción sentimental no está

²⁵ SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 2001, p. 238. (Citaremos esta obra a partir de ahora con la letra E).

²⁶ E, p. 252.

aquí unida exteriormente a un objeto de manera inmediata o por intermedio de una representación (...), sino que el sentimiento se dirige, primariamente, a una clase propia de objetos: a saber, los valores"²⁷. Por eso, se puede decir que el percibir sentimental es comprensible y, sin embargo, los puros estados de sentimientos son comprobables y explicables causalmente.

Con otras palabras, se puede decir que mientras el estado de sentimiento necesita una mediación (como puede ser la representación), el percibir sentimental es inmediato. La carencia de objetos en el percibir sentimental es de suyo un acto objetivador²⁸. Pero, más tajante que este argumento contra el psicologismo que acabamos de esbozar nos resulta este otro: "Si, con el nombre de Psicología entendemos —como es habitual— una ciencia de "hechos" (accesibles a la observación, descripción y clasificación) y, ante todo, hechos tales como los que se presentan en la percepción interna, en ese caso todo lo que merece el nombre de *acto*, lo mismo que la *persona*, *trascenderá* por completo de la Psicología. Debemos, por consiguiente, ver como fallido el intento de asignar a la Psicología el estudio de los *actos*, por ejemplo, el juzgar, representar, sentir, etc., reservando los "*fenómenos*" y "*contenidos*" para otras ciencias"²⁹.

²⁷ *Ibíd.*, p. 360.

²⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 363.

²⁹ E, pp. 517-518.

CAPÍTULO II : MARCOS Y ELEMENTOS DE LA ACCIÓN

El propósito de este segundo capítulo es mostrar, de modo muy sintético, el cuadro de vivencias de los autores y los elementos que constituyen la acción humana. También hemos visto conveniente decir algo respecto a la noción de valor, pues, si queremos ilustrar la acción dentro del paisaje que traza la fenomenología de corte realista, y, más en concreto en los pensadores de Munich, entonces nos vemos forzados a hablar de los valores.

Para ello, hemos pensado seguir el método fenomenológico, un método que busca una garantía en el contenido de lo vivenciado. Partiendo de la experiencia adoptamos una actitud prelógica, una actitud cuya consistencia descansa en una mirada espiritual en la que recibimos unos datos, unos hechos. No es la fenomenología solamente un método de pensamiento, sino, más bien un modo de intuir los hechos antes de toda fijación lógica. Tal intuición³⁰ nos lleva a un trato vivencial con las cosas mismas. De ahí que Husserl hable de la intuición como el principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho de

³⁰ Sobre la legitimidad de la intuición son muy sugerentes las páginas de RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., en su *Ética*, BAC, Madrid 2001, pp. 89-92. Cf. también SEIFERT, J., *Discurso de los métodos. De la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 23-75.

conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios"³¹.

³¹ HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 1. Buch, 1. Abschnitt, § 24. (Traducción de J. Gaos).

1. MARCO Y ELEMENTOS DE LA ACCIÓN EN A. PFÄNDER

1.1. Panorama general de las vivencias

Antes de adentrarnos en el tema que nos ocupa vemos necesario dibujar el panorama general de las vivencias, pues éste nos permitirá situar mejor las nociones que a partir de ahora nos veremos obligados a manejar.

El ámbito de la conciencia va a ser el terreno de juego donde poder vislumbrar el universo de objetos que se relacionan con el sujeto anímico. Pfänder define ese ámbito consciente como: “la totalidad de objetos que en un momento dado son conscientes de algún modo para el sujeto anímico, así pues, no sólo los reales o supuestamente reales, sino también aquellos objetos en que no entre en consideración su realidad o incluso son considerados irreales”³².

Pfänder distingue principalmente entre movimientos que no se refieren a objetos, y por tanto no intencionales, de los que se refieren a objetos o intencionales. Los primeros son aquellos movimientos que se dan en el temple anímico (*Stimmungen*) de una persona. Por ejemplo, la serenidad, el estar contento, satisfecho o apagado, triste, abatido. Su esencia consiste en no estar referidos a objetos. Los segundos son los movimientos anímicos o intencionales³³. Dentro de estos, Pfänder distingue

³² PFÄNDER, A., *Die Seele des Menschen*, Versuch einer verstehenden Psychologie, Max Niemeyer Verlag, Halle 1933, p. 9.

³³ Pfänder no habla de intencionales o no intencionales, sino de anímicos o referidos a objetos y los no referidos a objetos.

tres grandes grupos de movimientos anímicos: los movimientos cognitivos, los movimientos del sentir y los movimientos del querer.

Los movimientos cognitivos —también llamados vivencias intelectuales (*intellektuelle Regungen*)—, son tales como el percibir, el representar, el representar no intuitivo, que hacen referencia a diversas especies de conciencia de objetos.

Dentro de los movimientos del sentir³⁴ cabe distinguir dos tipos: los movimientos afectivos y los movimientos axiológicos. Los primeros, se dividen a su vez en tres modos: los movimientos del sentir propiamente dicho, como el placer, el agrado, el deleite, la alegría, etc., y sus contrarios; los movimientos de actitud interior (*Gesinnungsregungen*), donde se sitúa el amor, la amistad, la benevolencia y sus contrarios, y que pueden ser de tres clases: actuales, virtuales y habituales; y, las tomas de posición (*Stellugnahme*) sentimentales, que es el unirse íntimamente con el objeto. Estos se diferencian de las *Gesinnungsregungen* porque se pueden dar sin aquellas. Los segundos, dentro de los movimientos del sentir, son los movimientos axiológicos o *percibir sentimental*³⁵, en los que se dan originariamente en persona los valores de los objetos.

³⁴ A estos tipos de movimientos Pfänder le dedica una obra escrita entre 1913-1916: *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Zweiter Teil, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band I, Halle 1913, pp. 325-404 y *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Zweiter Teil, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band II, Halle 1916, pp. 1-125. (Para una *Psicología de las actitudes interiores*, en dos volúmenes).

³⁵ Término que Scheler usará para la aprehensión de los valores. Cf. Sección V, cap. II de su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der grundlegung eines etischen Personalismus* (1913).

Los movimientos del querer tienen, a su vez, tres acepciones: los movimientos prácticos involuntarios, los movimientos prácticos voluntarios y los movimientos *nomológicos*. Los primeros incluyen las tendencias (el afán, el anhelo, el deseo,...) y las disposiciones involuntarias a un obrar determinado sobre determinados objetos. Los segundos, en los cuales está el querer propiamente dicho, pueden ser meramente tendentes, consistir en una disposición o llegar a ser finalmente una actuación. Por último los movimientos *nomológicos* en los que se percibe la obligatoriedad de las exigencias.

Dibujamos a continuación un cuadro sencillo que nos ayude a tener, en una mirada panorámica, el marco de las vivencias psíquicas de nuestro pensador, al modo, como ya sugirió Reinach, de “un inventario de la conciencia, que aspira a registrar las especies de las vivencias como tales”³⁶.

³⁶ REINACH, A., *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid 1986, p. 25.

Movimientos no intencionales: son los llamados *Stimmungen*, es decir, temples de ánimo que no se refieren a objetos.

Movimientos intencionales: Son aquellos en los que su esencia consiste en ir referidos a objetos.

1. Cognitivos

2. Movimientos del sentir:

a) Afectivos:

Movimientos afectivos propiamente dichos

Movimientos de actitud interior

— actuales

— virtuales

— habituales

Toma de posición sentimental

b) Axiológicos

3. Movimientos del querer:

a) Movimientos prácticos involuntarios

b) Movimientos prácticos voluntarios (querer)

c) Movimientos nomológicos

En la vida anímica estos tres movimientos intencionales suelen darse simultáneamente en determinadas conexiones.

Pfänder realiza una última distinción, distinta a la anterior, que se compatibiliza, aunque no siempre, con los movimientos

antes mencionados³⁷. Habla de movimientos transitivos y movimientos reflexivos. Los primeros hacen referencia a algo que para la conciencia anímica está más allá de la realidad anímica, como el propio cuerpo, las distintas regiones del mundo corpóreo, el espacio y el tiempo, los seres vivos, los demás. Los movimientos reflexivos se refieren al alma propia y a los movimientos de ella. Aquí entraría la conciencia de sí, que también puede jugar un papel con los movimientos cognitivos, afectivos o axiológicos o incluso con los movimientos prácticos³⁸.

Dentro del panorama de vivencias recién presentado nuestra atención se enderezará, sobre todo, a los movimientos intencionales. Por tanto, dejaremos de lado los movimientos cognitivos para adentrarnos así en la voluntad como marco general de la acción.

1.2. Elementos constitutivos de la acción

En su primera obra, *Fenomenología de la voluntad* (1900)³⁹ Pfänder se propone analizar la voluntad desde el punto de vista

³⁷ Por ejemplo, no todos los movimientos anímicos se pueden referir a todos los tipos de objetos. No hay pues movimientos prácticos referidos al espacio o al tiempo.

³⁸ Cf. OLMO GARCÍA, F. J., *La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, Universidad Complutense, Madrid 1989, p. 193-199.

³⁹ Cf. PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, Revista de Occidente, Madrid 1931, p. 119. *Phänomenologie des Willens*, Traducción de Manuel García Morente. Conviene saber que este libro así titulado incluye también la obra *Motivos y motivación* (1911), obra que el propio Husserl calificó de "excelente trabajo", Cf. SCHUMANN, K., *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Martinus Nijhoff, p. 128. Al usar esta obra como

de su constitución efectiva, es decir, desde el hecho de conciencia de la volición misma.

Hablar de hecho de conciencia de volición es hablar de una vivencia representada en nuestra conciencia que hace que el estado del alma se dirija voluntariamente por dentro hacia algo. La conciencia de volición es, en definitiva, querer la vivencia representada⁴⁰.

Conviene precisar que para nuestro autor el deseo no es algo que está fuera de la volición, sino que sólo desde el deseo podemos ver cómo se presenta a nuestra conciencia el hecho de la volición. Toda volición es al mismo tiempo un deseo, pero no todo deseo es una volición. Si la volición es un tipo especial de

referencia, ya que nos parece célebre la traducción, citaremos *Fenomenología de la voluntad* como FV, y *Motivos y motivación* como Mm, ambas del mismo libro traducido al castellano.

Es muy interesante la fecha de FV porque todavía no ha conocido a Husserl, aunque ya comienza a existir cierta afinidad de pensamiento. Pfänder conoció a Husserl en mayo de 1904. A partir de esta fecha, ambos comienzan a compartir sus intereses filosóficos, especialmente su oposición frontal al psicologismo.

Fenomenología de la voluntad constituye el análisis complementario del estudio que realizó tres años antes en su doctorado con la Disertación titulada *Das Bewußtsein des Wollens (La conciencia del querer)*. Con esta disertación Pfänder se propuso investigar la teoría de H. Münsterberg y W. James sobre el querer. La conclusión de la obra postulaba una esencia propia del querer que es insuficientemente conocida e irreductible a meras representaciones y sensaciones. Ya se ve, desde su primera obra, la impronta antipsicologista de nuestro autor, así como un preámbulo a la filosofía de Scheler.

⁴⁰ Como también lo afirma Millán-Puelles: "El querer es un hecho de conciencia. No se puede querer sin darse cuenta de que se está queriendo" MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 205.

deseo, entonces conviene adentrarnos en el análisis que Pfänder hace del hecho del deseo para después añadir los elementos propios que hacen que un deseo se convierta en un hecho volitivo en sentido estricto.

Los elementos que constituyen el hecho de volición en Pfänder son los siguientes⁴¹:

—. La *creencia en la posibilidad de realizar* lo deseado por acción propia. Si se niega tal creencia nos encontramos ante un deseo cohibido o impotente, algo así como un mero anhelo, un desear ciego.

—. El sentimiento de deseo que, con el carácter de poderío, se extiende a todas *las condiciones* para la realización de lo deseado, convirtiendo el deseo en un deseo de la realización de lo deseado por acción propia. Si el deseo no se extendiera a las condiciones de realización tendríamos un deseo ilusorio e ineficaz.

—. Vista tal extensión y las consecuencias representadas de la realización, el sentimiento de deseo debe conservar el *carácter de libertad*, y el deseo del fin debe permanecer victorioso. De lo contrario habría una serie encadenada de deseos, y, por tanto, no sería libre.

—. Por último, el sentimiento de deseo debe mantener o recibir el *carácter de espontaneidad* predominante. Sin este carácter de espontaneidad no se obraría libremente, sino por impulsos y de manera involuntaria.

Con todos estos elementos, el deseo se convierte en decisión o querer, que es el alma de la acción humana. Dejamos aquí tan

⁴¹ Los veremos más detenidamente en el capítulo III que lleva por título *Análisis de la acción*.

sólo incoado lo que más adelante analizaremos con mayor rigor.

1.3. El valor y el encuentro con el valor

Para Pfänder el valor es lo que da sentido en la vida anímica. Como ha habido bastante confusión sobre qué sea el valor, nuestro autor piensa que es necesaria una fenomenología de los valores.

En tal fenomenología el primer objetivo es aclarar el sentido del valor, como primera parte del método fenomenológico. “Con los valores (bondad y maldad) son mentadas determinaciones no independientes de objetos que son esencialmente distintas de todas determinaciones de ser y relaciones de ser; es decir, que no otorgan a los objetos ningún tipo de ser-qué o de ser-cómo, con ello no se sabe pues todavía qué ni cómo es el objeto. Las determinaciones de valor son mentadas como sentimientos o deseos. No son en absoluto nada anímico. Las determinaciones de valor no son reflejos de movimientos anímicos. No son mentadas como conceptos aprióricos, ni como determinados efectos sobre la vida, el poder o el bienestar. Son mentadas en diferentes cualidades, grados y alturas como valores propios o como valores transferidos. Los valores mentados pueden ser desconocidos, ignorados, superapreciados o infraapreciados, pero también pueden ser correctamente conocidos. Son mentados como valores propios, es decir, como excelencia o maldad interna de los objetos mismos, o como valores transferidos (por ejemplo, útil, aprovechable, apto), los cuales presuponen necesariamente valores propios y nunca pueden llegar a ser ellos mismos valores propios; y son mentados como algo que puede corresponder simultáneamente en distintas especies y respectos

a uno y el mismo objeto”⁴². Los valores son pues determinaciones peculiares, pero no cósicas (*nich-sachlichen*).

Pfänder analiza el *encuentro con el valor* y deduce siete notas:

1. Es una percepción real del valor.
2. Recibe el valor del objeto, no lo produce (No caben valores sin objeto).
3. Está fundado en la conciencia del objeto (percepción o representación) y en la conciencia del fundamento objetivo del valor, pero no en el conocimiento conceptual del objeto y del fundamento objetivo.
4. No es un sentimiento (como el placer, el agrado,...), pero puede añadirse tal sentimiento vivificando o tal vez enturbiando el encuentro del valor.
5. No es un deseo (o una repulsión), aunque también puede añadirse un deseo que vivifique u oscurezca ese encuentro.
6. Es cognitivo.
7. Se le han dado diferentes nombres: Husserl, aprehensión del valor (*Wertnehmung*); Scheler, sentir el valor (*Wertfühlen*), percepción sentimental (*fühlende Wahrnehmung*) o acto del sentimiento (*Gefühlsakt*); Hartmann, visión del valor (*Wertschau*) o sentimiento del valor (*Wertgefühl*); Pfänder, encuentro de valor (*Wertfindung*).

Ahora bien, para que se dé la *Wertfindung* se requieren algunas condiciones. Primera, la existencia del correspondiente

⁴² PFÄNDER, A., *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre*, p. 53. Como se verá, la concepción pfänderiana del valor es muy distinta de la concepción scheleriana. Mientras una concepción apunta a la necesidad de lo representativo, la otra suprimirá tal necesidad.

sentido del valor. Segunda, la formación suficiente de ese sentido. Y tercera, su funcionamiento correcto, a saber: correcta captación del portador y de los fundamentos; la actitud correcta del correspondiente sentido del valor con el respectivo tipo de valor; la desconexión de todos los influjos engañosos, por ejemplo, no mantenerse al lado de lo mejor o de lo peor para no dejarse ilusionar en la determinación de la magnitud o altura de valor, no dejarse estorbar por sentimientos o movimientos de deseo, no acomodarse a las opiniones de valor (reales o supuestas) de otros hombres, resistir a los reclamos y las valoraciones de la masa, no mantenerse ciegamente fijo en las propias opiniones de valor (que quizá se expresaron en el pasado)⁴³.

⁴³ Cf. OLMO GARCÍA, F. J., *La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, ob. cit. p. 374-378.

2. MARCO Y ELEMENTOS DE LA ACCIÓN EN HILDEBRAND

2.1. Panorama general de las vivencias⁴⁴

Tal como viene siendo nuestro modo de proceder, antes de ver qué es una acción moral, pensamos relevante hacer una síntesis del cuadro general de las vivencias en nuestro autor, para ir familiarizándonos con su terminología y ver de forma más clara su propuesta ética.

Hildebrand distingue las vivencias no intencionales de las intencionales. Las primeras abarcan tendencias teleológicas y meros estados. Entre los meros estados Hildebrand pone el ejemplo del estar cansado o estar de mal humor. Se trata de un simple estado, donde se experimenta algo que no se relaciona significativamente con un objeto. No es que no exista una causa del cansancio, sino que no hay relación intencional⁴⁵. “La

⁴⁴ Las fuentes de este apartado comprenden tanto la *Ética* de Hildebrand, como la síntesis que realiza de las vivencias SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., en *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid 2002, pp. 23-33. También se puede ver en PALACIOS, J. M., “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, en *Pensamiento*, Vol. 36, 1980, p. 295. Existe un cuadro, semejante al que hemos hecho con Pfänder y Scheler, referido a las vivencias en Hildebrand en SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Un esbozo de ética filosófica*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 57, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1998, p. 50.

⁴⁵ Justamente la relación intencional va a ser para Scheler la conciencia de algo que constituye el hecho básico de toda meditación fenomenológica. Tal relación es incompatible con cualquier clase de relación causal y es la

ignorancia de la causa no afecta a la vivencia del cansancio como tal"⁴⁶. En los meros estados no hay un objeto frente a mí como sí aparece en las vivencias intencionales. Las tendencias teleológicas tienen una dirección inmanente y asignificativa, pero queda algo de conciencia de su presencia en nosotros. La función que tienen estas tendencias "se desarrolla en nosotros como si no tuviese en cuenta la autoridad de nuestro centro personal"⁴⁷.

En cambio, en las vivencias intencionales hay una clara relación racional consciente entre la persona y el objeto⁴⁸. Las vivencias intencionales son trascendentes, implican un *ser consciente de algo* en el lado del objeto. Tal trascendencia alude a lo que está frente a mí. Se dividen en vivencias receptivas y vivencias de respuesta. Tales respuestas pueden ser, según sea el contenido, de naturaleza teórica, volitiva o afectiva. Según la profundidad de las respuestas se podrá hacer una subdivisión en las que se encuentran las respuestas actuales y las respuestas sobreactuales.

suposición de toda causalidad. Cf. SCHELER, M., *La esencia de la filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1958, p. 177.

⁴⁶ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983, p. 191.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁸ Esa relación es posible sólo por la intencionalidad. "En la mente nuestra se detecta algo propio, que no se halla en la realidad exterior y separada. La perspectiva adecuada para acercarse a ese tipo único de ser no es otra que la intencionalidad, la peculiaridad de una existencia que no consiste y persiste en sí misma, sino que remite a algo distinto de sí" LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 24.

Dentro de las vivencias intencionales cabría distinguir entre los actos cognoscitivos⁴⁹ y las respuestas en general. Los actos cognoscitivos corresponden a las percepciones, incluyendo aquí a las imaginaciones y recuerdos. Son consciencia de algo, de un objeto. A las respuestas se les asigna más que un contenido objetivo, un contenido cualitativo del sujeto. Las respuestas estarían en la parte del sujeto, mientras que los actos cognoscitivos, siendo del sujeto, pertenecen a la parte objetiva.

Los actos cognoscitivos poseen una *intencionalidad ascendente*, lo que Pfänder llamaría dirección centrípeta. Las respuestas, en cambio, tienen una *intencionalidad descendente*, o una dirección centrífuga en terminología pfänderiana. Los actos cognoscitivos son la conciencia de objeto, y tienen una intencionalidad ascendente, pues van del objeto al sujeto, son pues, receptivos. Sin embargo, las respuestas no pueden ser receptivas, tienen intencionalidad descendente, pues van del sujeto al objeto. Son más bien de carácter espontáneo, pues sólo tras haber percibido algo se puede responder ante ello. Toda respuesta implica necesariamente un acto cognoscitivo⁵⁰.

⁴⁹ Estos equivalen a lo que Pfänder denominó movimientos cognitivos (*intellektuelle Regungen*).

⁵⁰ Por ello, cabe hablar de una primacía del conocimiento frente a la voluntad. Sánchez-Migallón observa en este punto una diferencia respecto a Scheler: "Hildebrand se sitúa, así, en la corriente que puede llamarse "intelectualista" de la fenomenología, en la línea de Brentano o de Husserl y en contraposición a Scheler, no sólo porque este último admita sentimientos no intencionales, sino sobre todo por sostener que hay también sentimientos intencionales en los que no participa de ninguna manera el entendimiento". SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 155, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002, p. 16.

Dentro de las respuestas, las teóricas (como la convicción, la duda, la expectativa,...) se caracterizan por tener como contenido el mismo que el que se vive en los actos cognoscitivos, es decir, la existencia o esencia de algo. La distinción que hay entre estas respuestas y los actos cognoscitivos es su dirección e intencionalidad.

Las respuestas volitivas es lo que sería el hecho de la volición en Pfänder. Es “la voluntad de traer al ser por la propia eficiencia algo que aún no es real. Son respuestas; esto es, actos en los que se pronuncia una palabra ante un objeto, en este caso sólo posible. Y difieren de las cognoscitivas tanto por la palabra pronunciada como por el tema del objeto al que la palabra se dirige”⁵¹. En esta esfera de las respuestas es donde comparece la libertad. Por eso, volveremos más tarde a estas respuestas. Aquí sólo nos interesa el cuadro general de las vivencias.

Las respuestas afectivas remiten a la *importancia*⁵² del objeto. No son respuestas volitivas por tres razones: primero, porque su objeto puede ser real; segundo, porque se da en ellas una plenitud afectiva que no se da en las respuestas volitivas (al modo de “voces de nuestro corazón” en las que está contenida toda nuestra persona); y, por último, no es una respuesta volitiva porque no son libres de modo pleno como las

⁵¹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, p. 17.

⁵² El concepto de importancia es clave para la comprensión del autor. Por importancia entiende Hildebrand “el carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad (...) aquella propiedad de un ser que le da el carácter de *bonum* o de *malum*; en una palabra, importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia”, HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 34. No obstante, volveremos a hablar de este término más adelante.

volitivas⁵³. Sobre el papel decisivo que desempeñan las respuestas afectivas no mencionamos ahora nada, pero quizás, para un estudio posterior, podrían darnos luces, pues en la libertad de la voluntad las respuestas afectivas entrarán en forma de libertad cooperadora y libertad indirecta.

Además de las vivencias intencionales ya vistas se sitúan las vivencias que Hildebrand denomina “ser afectados” (*das Affiziertsein*). Estas vivencias forman parte de las respuestas afectivas, pero no son propiamente respuestas afectivas, así como tampoco se trata de un simple estado. Hildebrand pone el ejemplo del hombre ofendido ante un insulto. Ese *ser ofendido* es una vivencia, aquél hombre está afectado. “El ser afectado no presupone necesariamente como su causa el acto de otra persona. El conmovernos por una hermosa música es igualmente un ejemplo característico de este ser afectado. (...) Para comprender la naturaleza específica de la vivencia de ser afectados, hemos de captar, ante todo, su carácter intencional”⁵⁴. Las vivencias de *ser afectados* tienen una dirección centrípeta, que no la tienen las respuestas volitivas, es decir, es el objeto el que habla, el que nos hace padecer algo. Se trata de una recepción afectiva de la *importancia* del objeto. Pueden engendrar una respuesta afectiva, pero no pueden identificarse con las respuestas afectivas, pues estas tienen dirección centrífuga. Es difícil distinguir una vivencia de este tipo con el simple estado. La diferencia estriba en que los meros estados carecen de intencionalidad, de relación significativa para el objeto, sin embargo, el *ser afectado*, tiene intencionalidad.

⁵³ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, p. 18.

⁵⁴ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 206.

Según la profundidad y permanencia de las vivencias, las respuestas se dividen en dos tipos: las respuestas actuales, y las respuestas sobreactuales.

Las respuestas actuales están limitadas esencialmente en su existencia a la vivencia consciente (por ejemplo, el dolor de cabeza). Las respuestas sobreactuales son, en cambio, aquellas que poseen por esencia una existencia más allá de su ser vividas actual y conscientemente (como el amor a una persona que debe durar toda una vida)⁵⁵.

Estas respuestas enriquecen la subjetividad humana porque se relacionan con todo lo visto anteriormente. Así, en lo que se refiere a las respuestas actuales podemos ver el amplio juego que proporcionan: "En el campo de los actos cognoscitivos el ejemplo más claro es el de las simples percepciones; en el del ser afectados cualquier conmoción pasajera, que desapareciera al cesar la influencia del objeto; en las respuestas la caracterización es evidentemente más rica. Como respuestas teóricas actuales tenemos los juicios; en las respuestas afectivas encontramos vivencias actuales cuando vivimos un movimiento de ira, por ejemplo, ante un espectáculo injusto, desapareciendo al olvidarlo; y las respuestas volitivas, cuando son actuales, llámanse propiamente acciones"⁵⁶.

El juego de las respuestas sobreactuales se ve más claramente en las respuestas afectivas. No hay pues sobreactualidad en los actos cognoscitivos, pues estos son todos actuales por naturaleza. En las respuestas teóricas se puede

⁵⁵ Las respuestas *sobreactuales* sería lo que en Pfänder constituyen los movimientos interiores o *disposiciones de ánimo habituales*.

⁵⁶ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, p. 21.

apreciar como respuesta sobreactual las convicciones, creencias o dudas. Las respuestas volitivas se aprecian cuando realizamos acciones relevantes y con alcance temporal alto, como por ejemplo, un proyecto de investigación. Pero sobre todo, es en las respuestas afectivas donde el carácter sobreactual se observa más nítidamente. En este ámbito comparecen entre otras respuestas, las virtudes y las actitudes fundamentales⁵⁷.

Dentro del marco de nuestro estudio sobre la acción libre es importante saber, como ya se puede entrever, que ésta comparece únicamente en el mundo de las vivencias intencionales. Los fenómenos de la vida inconsciente y las vivencias no intencionales no pueden considerarse libres, pues es condición de posibilidad de la libertad el que algo sea causado por nosotros mismos. Los fenómenos inconscientes no pueden ser libres porque de ellos no tenemos siquiera noticia. Las vivencias no intencionales no son libres porque nos vienen dadas (las tendencias) y los estados son causados en nosotros, pero no por nosotros⁵⁸. De modo que con el panorama descrito podemos barruntar, de alguna manera, el *ubi* de la libertad.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 21-22.

⁵⁸ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Un esbozo de ética filosófica*, p. 60.

2.2. Definición y naturaleza de la acción moral⁵⁹

Hildebrand entiende por acción una actividad en la que se realiza intencionadamente una situación objetiva⁶⁰. La *Handlung* es una *Wertantwort*, la acción es una respuesta al valor⁶¹. Toda acción incluye estos dos aspectos: la presencia de una conciencia del valor al que se le añade una respuesta, y la posición de la voluntad respecto al contenido de valor que se trate⁶².

⁵⁹ Cuando hablamos de acción moral vamos a entenderlo como aquellas acciones humanas que están vinculadas con la libertad. Nos restringimos a las acciones morales en contra de las inmorales, es decir, nos referimos a las acciones moralmente buenas. Así lo han estudiado también los autores que estamos tratando y la razón nos la da Seifert: "No porque entendamos implícitamente que la acción moral se reduce a la moralmente debida, como lo encontramos con frecuencia en la Historia de la Filosofía, sino porque estamos convencidos de que la acción moralmente debida ejemplifica del modo más inequívoco la esencia de la acción moralmente buena en general. [Esta tesis] no excluye que en un acto no obligatorio de misericordia o de generosidad, la belleza de la bondad moral y de ciertas dimensiones de ella puedan resplandecer para alguien con la misma claridad o aún mayor que en una acción moralmente debida". SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, p. 50.

⁶⁰ Se entiende aquí situación objetiva como "el objeto inmediato de un juicio, es decir, la entidad en la esfera del ser con la que ha de corresponderse el juicio cuando es verdadero. La situación objetiva es el objeto de la mayoría de los actos" HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Ética*, p. 97. Equivaldría a aquello que Pfänder llama contenidos objetivos. De modo que, tanto los *contenidos objetivos* (Pfänder), como los *estados de cosas* (Seifert) o las *situaciones objetivas* (Hildebrand y Scheler) vienen a ser lo mismo.

⁶¹ Cf. HILDEBRAND, D. VON, *Die Idee der sittlichen Handlung*, en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", III, Halle 1916, p. 91.

⁶² *Ibid.* Véase también, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, pp. 57-58.

Los elementos de la acción son los siguientes:

- . Conocimiento de una situación objetiva todavía no real y de su valor.
- . La conciencia de valor encerrado en ese estado de cosas, tanto del valor que tiene en sí mismo como del que tiene para mí.
- . Un acto de querer motivado por el valor de la situación.
- . Unas actividades de nuestro cuerpo ordenadas por la voluntad, que inician una cadena causal más o menos complicada que traerá a la existencia la situación objetiva en cuestión. (*Differentia specifica* entre las acciones y las respuestas, puesto que aquí se lleva a cabo una intervención en el mundo que nos rodea)⁶³.
- . Que la situación objetiva sea relevante⁶⁴ (En este sentido, limpiarse los dientes no es una acción, ni tampoco todo lo que se tenga por costumbre hacer⁶⁵.)⁶⁶.

⁶³ Cf. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 338.

⁶⁴ Esto sería propiamente lo que Seifert llama primera respuesta a qué es y qué motiva una acción moral, es decir, nos referimos a lo que Seifert denomina el estado de cosas que realizar en su importancia (el objeto de la acción). Cf. SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, pp. 59-83.

⁶⁵ "Queremos limitar la palabra acción a una intervención total y típica mediante la cual se realiza, a propósito y gracias a ciertos medios, una situación objetiva de una cierta relevancia, claramente separada de nuestra actividad y que posee un determinado carácter de unicidad", HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 340.

⁶⁶ Cf. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 338. Frente a estos elementos Yanguas añade otros dos: a) Se requiere que el momento de la realización del objeto se viva como algo producido efectivamente merced a mi actividad, pues la simple realización causal no nos permitirá hablar de una *Handlung*; b) En el caso de la acción moral correcta se incluye la voluntad

El primer elemento de la acción se sitúa dentro de los actos cognoscitivos, es decir, todo aquello que teniendo dirección centrífuga se atribuye a lo que son la imaginación y los recuerdos. Los otros dos elementos de la acción hacen referencia a las perfecciones de la voluntad, de las que ya hemos hablado más arriba y que se constituyen como las dos dimensiones de la libertad humana. Son estos dos elementos de la acción los que para Hildebrand nos introducen en la libertad, y, por tanto, en la moralidad de nuestras acciones.

Una vez vistos los elementos de la acción, Hildebrand ubica en la voluntad que dirige la acción una respuesta al valor y al objeto, esto es, a la situación objetiva realizada.

2.3. La noción de valor

Al igual que Pfänder, Hildebrand parte del deseo. “Queremos comenzar partiendo de un *desiderare* en el sentido de un acto personal tal y como se nos da en la experiencia”⁶⁷. Este punto de partida, el de un dato, “*lo inmediatamente dado*”, como gusta decir a nuestro autor, goza de una nota personal e incluye tanto la posesión de bienes que pueden ser poseídos, como todo interés positivo en la existencia de un bien, no sólo a nuestra intención de poseer un bien, sino de aspirar a la existencia de un bien. Pero, a diferencia de Pfänder, Hildebrand ve algo que se le escapa al concepto de *desiderare*, a saber, “la alegría, el entusiasmo, la veneración no pueden ser interpretados como *desiderare*, ni en el sentido amplio ni en el sentido estricto de este término. (...) La alegría por la

general de ser bueno. Cf. YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, Eiuinsa, Barcelona 1994, pp. 100-101.

⁶⁷ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 37.

conversión de un pecador no es un *desiderare* en sentido estricto, ya que la conversión de un pecador no es un bien que pueda ser poseído; no es un bien del que podamos hacernos dueño (...). Pero esta alegría tampoco es un *desiderare* en sentido amplio. Su objeto formal no es la venida al ser de algo. Es una respuesta que se refiere a algo ya existente, a algo que ha ocurrido"⁶⁸. Esta alegría, entusiasmo, veneración, etc., no son simples estados, pues hay intencionalidad, y ya vimos que los meros estados no son intencionales. Se podría decir que son respuestas de nuestra afectividad. Dichas respuestas pueden ser modos de motivación y Hildebrand las denomina categorías de la importancia⁶⁹.

Pero, antes de descifrar las categorías de la importancia, podemos preguntarnos por qué es tan importante la noción misma de importancia y sus respectivas categorías.

Hildebrand responde ante esto considerando que el carácter inteligible y su consistencia significativa, junto con su ser ante la conciencia, hace que pueda analizarse con la observación empírica, y además, rebasar así el empirismo. Se quiere lograr la evidencia *a priori* y la objetividad de estos datos dados en la experiencia. "Con todo, su carácter de necesidad e inteligibilidad les excluye únicamente del campo de la Psicología empírica, y no del campo de la Psicología racional. Pues la Psicología racional, es decir, la Antropología filosófica, aprehende también entidades necesarias e inteligibles, y aspira a evidencias *a priori*. Sin embargo, hay una razón por la que las

⁶⁸ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 40.

⁶⁹ Hildebrand explica las categorías de la importancia no sólo como modos de motivación, sino también como propiedades del ser. Cf. SEIFERT, J., "Dietrich von Hildebrand (1889-1977) y su escuela", en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. III (ed. I. Murillo), Encuentro, Madrid 1997, p. 166.

categorías de la importancia no pueden ser consideradas como un tema de la filosofía del hombre. (...) Las categorías de la motivación (...) no son una parte real del alma humana, y no pueden, por tanto, ser considerados como objetos de la Psicología racional. Por otro lado, no negamos que estos fenómenos impliquen también muchos problemas interesantes para la filosofía del hombre”⁷⁰.

⁷⁰ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 41. Tanto Pfänder como Hildebrand abordan el tema afirmando que la psicología empírica no puede explicar el ámbito de la acción moral, pero sí lo puede hacer, y muy bien, la psicología a la que ellos apuntan. Pfänder ataca la mentalidad que impone que sólo los *contenidos objetivos* (sensaciones y representaciones) son herramientas suficientes para abordar la Psicología: “Se ha querido limitar la psicología, y, especialmente la psicología de la voluntad, a la consideración de las sensaciones y representaciones; se ha pensado que la psicología de la voluntad, si quiere cumplir propiamente su cometido, debe limitarse a aceptar tan sólo las sensaciones y representaciones como últimos elementos constituyentes de todo acontecer psíquico” FV, p. 11. En el mismo sentido pero con otro uso del lenguaje, Hildebrand también ataca este mecanicismo: “Las categorías, precisamente en cuanto que modos diversos de predicación, rebasan el marco de la Psicología meramente empírica en virtud de su inteligibilidad y de su definitiva plenitud significativa. Esto también se aplica a las categorías de la importancia. Incluso consideradas como modos de motivación, muestran ser conceptos tan nítidos e inteligibles como los de la esfera de la predicación. Su inteligibilidad y su consistencia significativa les confiere un alto interés filosófico. No nos enfrentamos aquí con fenómenos psicológicos accesibles únicamente a la observación empírica. Nuestra intención no es establecer como un puro hecho empírico que pueden encontrarse ciertos tipos de importancia en nuestra motivación. Pretendemos, más bien, alcanzar la evidencia *a priori* de que realmente existen ciertos tipos de importancia”. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 41. Frente a este mecanicismo no es menor el ataque que Scheler realiza y que tan sólo dejamos una referencia al respecto, a saber, Cf. E, p. 15. Por otro lado, Hartmann sentencia que “el ser espiritual no está abandonado a sus mecanismos. Tiene un espacio de juego frente a ellos, análogamente a como tiene en las situaciones dadas un espacio de juego externo”. HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyther, Berlín 1949, p. 152. Desde

Veamos ahora la clasificación de categorías de la importancia, es decir, los modos de motivación, las formas de destacar la importancia positiva.

La primera categoría de la importancia va a ser la de lo *importante en sí mismo*. Se trata de una importancia intrínseca, vale por sí misma, pero no como en un mundo ideal, sino como un acto real, como valor objetivo. Por ejemplo, el acto del perdón. Dicho acto muestra un valor en sí⁷¹ y nadie puede pasar indiferente, pues nos marca ver a alguien perdonando una ofensa grave; no puede pasar inadvertido, nos llena de admiración.

Otra categoría de la importancia es la que vale para el sujeto y no por el objeto en sí. Las cosas buenas nos agradan, y el agrado es la apertura de la importancia; me afecta, de lo contrario sería algo neutral y, por ende, no sería objeto de estudio de la ética. Sería el agrado sólo *subjetivamente satisfactorio*, inherente al sujeto⁷².

otra perspectiva, es muy acertada, a mi juicio, la crítica al mecanicismo que rezuma en la obra de H. JONAS, Cf. *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000.

⁷¹ A estos valores, Reiner los ha denominados valores absolutos: “A estos valores que consisten simplemente en que aparece como grata la realidad de algo en su propia índole considerada en sí misma se les ha denominado «valores absolutos». Con ello se da a entender que esos valores descansan en cierto modo en sí mismos, que su ser no consiste, por tanto, en venirles bien a alguien, sino que es su existencia en sí misma la que se vive como grata”, REINER, H., *Bueno y malo*, Encuentro 2ª edición, Madrid 1995, p. 25. Es interesante ver en este ensayo de Reiner la huella profunda que le marcó el pensamiento de Hildebrand.

⁷² Hildebrand pone el ejemplo del elogio al comienzo del capítulo III de su *Ética*. Hay un matiz que resaltar. Lo importante en sí es una categoría intrínseca, mientras que lo importante sólo subjetivamente satisfactorio es extrínseco. Pues bien, el concepto de valor se va a ir definiendo según dicho

Además de lo importante en sí mismo y lo subjetivamente satisfactorio encontramos otra categoría de la importancia, a saber, el bien objetivo para la persona, el *bonum mihi*. “La vida y la libertad no son consideradas aquí únicamente en su valor intrínseco, sino asimismo como grandes dones para mí”⁷³.

Cabe decir respecto a esta triple categorización de la importancia que la importancia en sí, es decir, el valor mismo va a ser el principal motivo de la acción, pues las otras dos siguen la acción hedonista y utilitarista (la importancia de lo subjetivamente satisfactorio) por un lado, y, por otro, el *eudemonismo*⁷⁴ (el *bonum mihi*)⁷⁵.

Una vez reconocidas las tres categorías de la importancia, Hildebrand va a definir la esencia de la moralidad —y también, podríamos decir, la esencia de las acciones— como la respuesta adecuada a eso que nos afecta por su carácter de importancia.

matiz. Hildebrand lo enuncia así: “Denominamos valor a la importancia intrínseca con que está dotado un acto generoso de perdón, para distinguirla de la importancia de todos aquellos bienes que motivan nuestro interés simplemente porque son agradables o satisfactorios”. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 43.

⁷³ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁴ Para dilucidar el tema del *eudemonismo* en su relación con la fenomenología véase el trabajo de SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “¿Ética aristotélica versus ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand”, en *Scripta Theologica*, 32 (2000), pp. 301-310; Cf. CROSBY, J. F., *La Interioridad de la Persona Humana*, Encuentro, Madrid 2007, p. 224.

⁷⁵ PALACIOS, J. M., “Los motivos de la acción moral”, en *Arbor* 399, (1979), p. 90.

Recordando las tres categorías de la importancia que a Hildebrand le vienen dadas mediante una intuición *a priori*⁷⁶, lo importante en sí, lo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para mí, la primacía de los tres se la lleva el valor en sí, lo importante en sí mismo. Y ¿cómo define Hildebrand el valor? Como “la encarnación de lo que es, en definitiva, objetivamente importante”⁷⁷. Hildebrand ve en el valor algo más que una mera relación. El significado del valor es su importancia, su sentido. El valor no es sólo una categoría sino que además es propiedad del ser, y esta es para Hildebrand la cuestión central. “Los valores pertenecen de tal modo al ser que constituyen precisamente la nota característica de su sentido. Los valores no pueden ser interpretados en ningún caso como meros aspectos relacionales que posee el ser respecto a nuestro deseo y a nuestra voluntad. (...) Aun cuando los consideremos de un modo puramente contemplativo, continúan resplandeciendo en su intrínseca belleza y plenitud de sentido, en su carácter axiológico y en la obligatoriedad que recubre su ser real”⁷⁸.

⁷⁶ “Algunos objetos, se presentan como un ser-así (*Sosein*), es decir, una unidad esencialmente necesaria e inteligible y que puede ser captada de manera intuitiva. En tales casos — más frecuentes de los que se piensa —, estamos en presencia del tipo de conocimiento a priori. (...) Hildebrand sostiene que, con este tipo de conocimiento a priori, el hombre es capaz de obtener intuiciones absolutamente ciertas de estados de cosas esencialmente necesarios y altamente inteligibles. Se trata de visiones a priori que trascienden el marco de la relación a nuestra mente y, por tanto, caen fuera de cualquier tipo de idealismo subjetivista, de escepticismo o relativismo, porque se mueven en el mundo de la objetividad y de la validez objetiva” MARCOS MARTÍN, J. J., *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand*, Edusc, Roma 2007, p. 129.

⁷⁷ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 55.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 93.

Por otro lado, la aportación más original de Hildebrand respecto al mundo de los valores es la distinción entre los valores ontológicos y los cualitativos. Para nuestro autor los valores ontológicos —y entre ellos el de la dignidad de la persona— difieren de los cualitativos porque éstos sí muestran la posibilidad de su opuesto, de su contrario, mientras que los ontológicos no poseen contrarios. No caben disvalores correspondientes a la esfera de valores ontológicos. Por eso, el no existir no es un disvalor. La persona misma es el valor ontológico de la persona humana, y no puede valer una persona más que otra desde este punto de vista. En este sentido, no cabe jerarquía posible si sólo miramos desde el enfoque del valor ontológico. Desde el enfoque cualitativo sí cabe jerarquía, podemos hablar de personas veraces, humildes, puras, etc.

3. MARCO Y ELEMENTOS DE LA ACCIÓN EN SCHELER

3.1. Panorama general de las vivencias

En la sección quinta de la *Ética*, Scheler esboza el cuadro vivencial de nuestra psique. Como viene siendo nuestro proceder, pensamos oportuno, antes de adentrarnos en la acción, traer a colación su panorama general de las vivencias.

Las vivencias no intencionales son los meros estados sensibles. La diferencia que hay entre un estado sensible y un sentir intencional o percibir sentimental es que al primero pertenecen los contenidos y fenómenos, y a los segundos, las funciones aprehensivas de dichos contenidos o fenómenos. También son vivencias no intencionales los afectos (como la ira)

y las reacciones de respuesta emocionales (como el entusiasmo). Son sentimientos no intencionales o estados sentimentales.

Las vivencias intencionales son para Scheler “Las vivencias que pueden *mentar* un objeto y en cuya realización puede *manifestarse* algo objetivo. Eso acaece tan sólo en las vivencias emocionales que constituyen precisamente la percepción sentimental de valores en sentido estricto”⁷⁹. Pues bien, las vivencias intencionales —ya definidas como tales— son tres: la aprehensión de objetos, la tendencia y el sentir. La aprehensión de objetos es puramente teórica.

La tendencia se determina y diferencia por su dirección, por sus componentes de valor en el objetivo, por el contenido de imagen o significativo cimentado en los componentes de valor. Pero es inmanente a toda tendencia el valor o su componente propio⁸⁰. El valor se da en un *percibir sentimental*⁸¹, cuya esencia se basa necesaria y esencialmente en un preferir y postergar, ya que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico.

El tender como vivencia intencional tiene cinco modos de expresión, a saber:

⁷⁹ E, p. 362.

⁸⁰ Esto va a constituir una parte esencial para que Scheler pueda fundamentar la Ética no en el formalismo sino en el contenido material de los valores, pues al regirse los contenidos representativos de la tendencia por cualidades de valor que son principalmente las materias de las tendencias, una Ética que sea material de los valores no supone en modo alguno experiencia en el sentido de percepciones de imágenes, y por tanto, tampoco supone las materias de experiencia de esa clase. Cf. E, p. 92.

⁸¹ Lo que Pfänder ha denominado encuentro con el valor (*Wertfindung*). A esta percepción sentimental Scheler le dedica el capítulo II de la sección V de su Ética.

1. El mero aspirar de algo en nosotros (sin estado de partida ni objetivo de movimiento). Sería el *desiderare* en general del que nos habló tanto Pfänder como Hildebrand.

2. La tendencia de salida de un estado concreto y aprehendido como tal, pero aún sin dirección ni objetivo del movimiento ya en ruta. (Por ejemplo, cambiar sin saber a dónde).

3. Tendencia con dirección clara, pero sólo de valor, sin ningún contenido representativo de imagen (ganas de comer, amor a la belleza). Sería propiamente la disposición de ánimo (*Gesinnung*)⁸², la cual está axiológicamente determinada pero sin conciencia de su especificación última. Esta tendencia, la disposición de ánimo, va a determinar la *dirección de valor* (*Wertrichtung*) tanto del punto cuarto como del quinto. La disposición de ánimo determina el acto de querer de la voluntad y el contenido por realizar⁸³.

⁸² Pfänder también aborda el tema de la disposición de ánimo en su *Zur Psychologie der Gesinnung I y II, ob. cit.* Las diferencias, que estudiaremos en un segundo momento, las dejo tan sólo esbozadas, sin entrar en pormenores. Pfänder apuesta por una multiplicidad de disposiciones de ánimo en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, Scheler habla de la *Gesinnung* como una dirección fundamental de valor que se encuentra en el origen de la moralidad de cada hombre. Cf. CRESPO, M., "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo", en *Diálogo Filosófico*, 68 (2007), p. 233.

⁸³ También M. Crespo apoya tal posición: "Lo que a mí me interesa aquí es fijarme en la estructura de la *Gesinnung* entendida, insisto, como la dirección fundamental de la vida de las personas humanas de la cual brotan sus acciones particulares. (...) En este orden de cosas podemos calificar como moral no solamente a esas acciones y voliciones, sino también al sustrato común del que éstas surgen [es decir, la *Gesinnung*]" CRESPO, M., "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo", pp. 231-232.

4. Tender ya a un objetivo, inmanente a la tendencia que contiene un componente de valor y un componente de imagen (por ejemplo, apetecer un tipo determinado de comida).

5. El querer en sentido estricto, dirigido propiamente a un fin, a un objetivo dado representativamente como por realizar.

Y como tercer tipo de vivencia intencional, el sentir. “El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la “representación” y el “objeto”, es decir, una relación intencional”⁸⁴, que posee tres acepciones: el sentir intencional primario, que es el pronunciamiento emocional frente a estados sentimentales sensibles o no, propios o ajenos; el sentir de cualidades anímicas emocionales en objetos o cosas exteriores; y el sentir de valores. Éste último posee cuatro rasgos cognoscitivos, que son: su carácter plenamente intencional, su carácter ocasional o puntual, el ser susceptible de cumplimiento, y su comprensibilidad, que no puede ser explicado pero sí comprendido, algo que nos recuerda a la distinción diltheyniana entre explicar y comprender.

El sentir es intencional. El valor se conoce en el sentir, y no en un acto del pensar. El sentir se refiere al valor, es un movimiento intencional, puntual en el que se me da el valor. La novedad scheleriana va a consistir en que el sentir no requiere un representar previo o un juzgar previo del valor.

Hay además dos clases de sentir valores: Las funciones emocionales del sentir intencional, donde se nos dan las cualidades de valor en su distinción material, y, los actos

⁸⁴ E, p. 361.

emocionales, que son el preferir y postergar⁸⁵, que no hacen referencia a valores sino a su orden jerárquico, y el amor/odio, que preceden al conocimiento de todo sentir de valores⁸⁶.

Como hicimos con Pfänder dibujamos también aquí un cuadro sencillo que nos permita tener en una mirada el marco global de las vivencias schelerianas.

⁸⁵ "El «preferir» y «postergar» no es una actividad conativa, tal como el «elegir» que siempre va fundado sobre un acto del preferir; ni tampoco es una conducta puramente sentimental, sino una clase peculiar de vivencias emocionales de actos" E, p. 363-364.

⁸⁶ "El amar y el odiar, por último, forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional. Aquí nos hallamos lo más lejos posible de todo estado. Ya el mismo idioma expresa esto — distinguiendo esos actos de las reacciones de respuesta — al decir: amo y odio algo; mas no: amo y odio por algo o en algo. Más si oímos decir con frecuencia que el amor y el odio han de contarse, juntamente con la cólera, la ira y el enojo, entre los afectos o entre los sentimientos de estado, esto no tiene más explicación que la extraordinaria incultura de nuestra época y la falta completa de estudios fenomenológicos acerca de estos asuntos" E, p. 364.

Vivencias no intencionales:

- Meros estados
- Afectos
- Reacciones de respuesta emocionales

Vivencias intencionales:

- Aprehender objetos
- El tender
- El sentir:
 - a) Sentir intencional primario
 - b) Sentir de cualidades anímicas emocionales en objetos o cosas exteriores
 - c) Sentir de valores:
 1. Funciones emocionales del sentir intencional
 2. Actos emocionales:
 - Preferir y postergar
 - Amor y odio

3.2. La acción

El estudio scheleriano sobre la acción moral reside principalmente en la tercera sección de su *Ética*. En ella, Scheler además de rescatar el concepto de disposición de ánimo (*Gesinnung*), habla de lo que hace posible la unidad de la acción, el papel de los medios respecto a los fines y de la acción misma. También aborda el papel de la sensibilidad en el proceso del acto voluntario. Dicho estudio tiene por objetivo —también reflejado en la fenomenología realista de Munich— derribar el

muro de acero de la ética de resultado o consecuencialista. “Está fuera de toda duda que todos los *resultados* de la acción moral son completamente *indiferentes* para el valor moral de las personas, actos y acciones. Así pues, se estrella ante la meridiana claridad del sentimiento moral y del juicio moral fundado en el contenido de ese sentimiento, cualquier ensayo de introducir el concepto de “*disposición de ánimo*” como simple concepto auxiliar con el que se designaría tan sólo una “disposición constante” para determinadas clases de *resultados* de la acción, fuera este éxito positivo o negativo, y considerar su valor como simple *valor de disposición*. Es un proceder esencialmente absurdo hacer depender el relieve moral de una conducta práctica de un cálculo de los resultados probables a base de las relaciones reales y las conexiones causales de estas relaciones”⁸⁷.

Scheler entiende por acción en sentido estricto “la vivencia de la realización de esa cosa en el hacer, es decir, esa peculiar vivencia que se mantiene como unidad fenoménica, en absoluta independencia, lo mismo de todos los procesos objetivos causales a ella pertenecientes, que de las consecuencias de la acción”⁸⁸.

Dentro de la acción se han de distinguir al menos siete elementos:

1. La situación actual y el objeto de la acción.
2. El contenido que ha de ser realizado mediante ésta.

⁸⁷ E, p. 183.

⁸⁸ E, p. 202.

3. El querer ese contenido y sus grados, que, a partir de la disposición de ánimo, llevan a través de la intención, reflexión y propósito hasta la decisión.

4. Los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el querer-hacer).

5. Los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades.

6. La realización vivida del contenido mismo (la ejecución).

7. Los estados y sentimientos causados por el contenido realizado⁸⁹.

Es preciso saber que de estos siete elementos de la acción, el último —los estados y sentimientos causados por el contenido realizado—, no se incluye en la acción propiamente dicha, pero se da con la acción y es secuencia causal de ella. Distinguir la acción de la secuencia de la acción no es algo trivial. En tal distinción se pone mucho en juego, pues “si fuera la acción misma mera «secuencia causal del querer», de ningún modo podría ser depositaria de valores morales. En cambio, «la ejecución» es un elemento parcial de la acción y pertenece a la unidad de ésta”⁹⁰.

A diferencia tanto de Pfänder como de Hildebrand, Scheler pone la primacía no en el objeto importante como motivo, sino en el querer mismo “no nace sin más el querer algo del algo querido (entendido como objeto), como si esto produjera aquello; al contrario, el querer algo brota y se configura a partir de un querer previo y originario”. Ahora bien, ¿a qué se refiere

⁸⁹ Cf. E, p. 195.

⁹⁰ E, p. 196.

Scheler con ese querer originario y configurante previo al querer algo? A esta pregunta ya responderemos más tarde, aunque adelantamos que se trata de la misma *Gesinnung*, de la disposición de ánimo, es decir, de aquella dirección fundamental de valor que se encuentra en la base de la vida moral de las personas.

Visto el cuadro de vivencias, las terminologías de cada autor y su modo de concebir la subjetividad humana pensamos que es posible hablar de una acción verdaderamente libre, y, sobre todo, que no se explique en términos de causa como lo hace la psicología asociacionista que tiene sus raíces en el pensamiento kantiano.

Vemos necesario librar a la voluntad de todo tipo de explicaciones causales que tanto peso está teniendo en el pensamiento contemporáneo. Con ello, no sólo se pone en juego la libertad, sino también la moralidad de nuestras acciones. Para tal propósito vamos a estudiar y proponer, en lo que sigue, y de la mano de estos tres autores, una acción fenomenológica que desde el deseo a la resolución voluntaria no contenga de suyo ningún rasgo determinista, empirista o psicologista que menoscabe la libertad como rasgo esencial de la acción humana.

3.3. La noción de valor

Para Scheler el valor es algo indefinible, pues es algo que está en la cosa, pero no es la cosa misma, no se puede confundir

el valor con su portador⁹¹. Análogamente sucede con los colores, que tampoco son definibles, pero sí comparables. Por eso dice Scheler que “los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la concepción natural del mundo los fenómenos de color no suelen ser considerados más correctamente que como medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos *bienes*. Yo puedo referirme a un rojo como un puro *quale* extensivo, por ejemplo como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también los *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres”⁹².

Lo característico del valor es colorear o destacar en los objetos su cualidad de amable u odiable, de bueno o malo, etc. De tal modo que es la realidad la que provoca en el sujeto perceptor una respuesta afectiva. Es la realidad la que despierta un modo de actuar, y, consecuentemente, de ser, en la persona. El fundamento del realismo de estos pensadores radica en la fuerza o capacidad que las cosas llevan consigo para provocar ciertas vivencias. De ahí el realismo con que los autores tratados, también Scheler, se enfrentan al idealismo imperante.

⁹¹ Conviene añadir, como dice Leonardo Rodríguez Duplá, que ser indefinible no es un defecto. Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid 1992, pp. 119-122.

⁹² E., p. 57.

El valor es un fenómeno de carácter último. Dicho carácter hace que no se los pueda definir. Así, los valores forman una esfera de objetos con conexiones y relaciones especiales, es decir, con un orden jerárquico. Se trata de esencias dadas a priori inmediata e intuitivamente en los sentimientos espirituales. Los valores son dados de modo intuitivo, con independencia de todo carácter real. Cada valor tiene su propio contenido, su propia materia que le hace distinguirse de otro valor. Son accesibles sin necesidad de representación a través de la intuición.

El valor de algo se nos da primeramente respecto a su esencia y propiedades. De ahí la primacía del sentir en Scheler respecto a otras fuentes de conocimiento, pero tampoco el sentir o la percepción sentimental no es primera al valor. Lo primero es el valor, lo segundo su percepción. Si no fuera así Scheler caería en el subjetivismo más radical. “El principio de que es propio de la esencia de los valores el estar dados en un percibir sentimental de algo no quiere decir tampoco que los valores existen únicamente en la medida en que son sentidos o pueden ser sentidos. El hecho fenomenológico precisamente es que, en la percepción sentimental de un valor, está dado este mismo valor con distinción de su sentirlo (...), y, por consiguiente, la desaparición del percibir sentimental no suprime el ser del valor”⁹³. Esto no implica que sea posible sentir un valor sin percibir la cosa, sino que más bien, significa que no es necesario el conocer lo que en la cosa es portador de ese valor⁹⁴. “Hay una especie de experiencia, cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega

⁹³ E. p. 345.

⁹⁴ Cf. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler*, pp. 64-65.

como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico. El orden y las leyes de esta experiencia hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la Lógica y la Matemática; es decir, que hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas, y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes”⁹⁵.

Por esto último se puede pensar con razón que el valor no cambia, es decir, que el significado del valor no cambia respecto a la cosa con la que se da el valor mismo. Así, el valor de la lealtad no cambia aún cuando un amigo no me haya sido leal. El valor no cambia, pero hace que la persona cambie.

Por otro lado, el valor está dotado de una fuerza normativa, y tal fuerza normativa del valor es directamente proporcional a su altura⁹⁶. Y aquí se conecta el valor con la ética, pues ésta es un saber normativo, un saber que trata de buscar la tarea de identificar el criterio de la conducta humana adecuada. Como fuerza normativa el valor debe ser luz en la acción. Nos debe ayudar a esclarecer qué acciones nos hacen mejores y cuáles no. Precisamente esto ha sido el gran descubrimiento de Scheler, “el haber sostenido un ámbito de lo real —el de los valores— en el que la mirada fenomenológica es capaz de reconocer un orden legal objetivo; y que ese orden legal constituye el verdadero fundamento de la ética filosófica”⁹⁷.

⁹⁵ E., p. 358.

⁹⁶ Cf. RODRÍGUEZ, DUPLÁ, L., *Ética*, p. 139.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 134.

Cabe hablar de una jerarquía valorativa. El criterio seguido por Scheler para hablar de jerarquía reside en la esencia misma de los valores. Siguiendo la clasificación scheleriana de los valores podemos dividir el orden de los valores según los aspectos formales y los materiales. “Nos encontramos con dos órdenes, uno de los cuales contiene, dispuesta jerárquicamente, la altura de los valores⁹⁸ determinada con arreglo a sus depositarios esenciales; el otro, por el contrario, es un orden puramente material, por cuanto se realiza entre las últimas unidades de las series de cualidades valiosas —que nosotros preferimos llamar «modalidades de valor»—⁹⁹.

Dentro del orden formal de los valores cabe hablar de los valores de persona y valores de cosas; valores propios y extraños; valores de actos, de función y de reacción; valores de la disposición de ánimo, de la acción, del éxito; valores de intención y valores de estado; valores de fundamento, de forma

⁹⁸ Tal altura de un valor “no es más definible que su materia o cualidad. Es objeto de intuición, de modo que para aclarar a qué nos referimos no hay sino señalar ejemplos donde ella sea reconocible. Así, no sólo es claro que los valores estéticos son materialmente distintos de los de lo agradable, sino también que los primeros son superiores o, si se quiere, valen más que los últimos. Y si, cambiando la dirección de la mirada, nos volvemos a contemplar la satisfacción que unos y otros deparan al espíritu, apreciamos una diversidad que tampoco se refiere al aspecto material-cualitativo: comprobamos que el gozo estético es mejor y más deseable que el sensible.

» Es importante que nos hagamos cargo de la relación que guardan materia y altura de un valor”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, ob. cit. p. 160. En las páginas sucesivas de la obra citada hay una crítica muy aguda de Rodríguez Duplá al concepto de altura de valor scheleriano digna de mención aquí.

⁹⁹ E., p. 167.

y de relación; valores individuales y colectivos; valores por sí mismo y valores por referencia.

Por otro lado, las modalidades de valores u orden material se agrupan entorno a cuatro modos: en primer lugar, la serie de lo agradable y lo desagradable, también llamados valores hedónicos; en segundo lugar se encuentran los valores vitales; después, los valores espirituales, que pueden ser de tres clases: los valores estéticos, los valores de lo justo e injusto, y los valores del puro conocimiento de la verdad; y en cuarto lugar, se sitúan los valores de lo santo y lo profano, cuya peculiaridad consiste en que pueden sernos dados en objetos dados en la intención como objetos absolutos¹⁰⁰.

Los valores son dados en escala: inferiores y superiores. Esta escala es siempre objetiva e idéntica, es una jerarquía de valores absolutos. Tal escala o jerarquía es intuita con la preferencia del valor superior: “Mediante un acto especial de conocimiento de valor, llamado «preferir», se aprehende la superioridad de un valor sobre otro. (...) la superioridad de un valor es «dada» necesaria y esencialmente tan sólo *en* el preferir”¹⁰¹.

Por otro lado, la fundamentación ontológica de los valores descansa en Dios como valor absoluto y personal. “La jerarquía de valores se funda en el valor personal e infinito de Dios. En el lenguaje de la filosofía tradicional diríamos que estas esencias valiosas son por participación de lo Valioso o Bondad en sí. Todos los posibles valores se fundan en el valor de un Espíritu personal e infinito, y de un universo de valores, que de Aquél

¹⁰⁰ Cf. , E., pp. 173-179.

¹⁰¹ E., p. 152.

procede"¹⁰². Sobre este punto Scheler se distancia tanto de la teoría de la participación de Platón, como de la teoría empírica, pues ni el valor es una esencia aprehendida por la inteligencia, ni tampoco es un hecho a posteriori como pretende el empirismo relativista. El puesto de Scheler al respecto no está ni en una ni en otra postura, pues frente al racionalismo platónico Scheler defiende la objetividad y trascendencia de los valores con la peculiaridad de que son intuitivos inmediatamente por sentimientos espirituales, por el amor a fin de cuentas, y no por la inteligencia; frente al relativismo de corte empírico Scheler defiende el carácter absoluto, trascendente e inmutable de los valores en sí mismos. Está claro que Scheler no se decanta por ninguna de las dos teorías expuestas, pero lo que queda oscuro a nuestro juicio es qué parte toma Scheler. Por un lado los valores son ontológicos, trascendentes, pero a la vez no son sustancias. Hay una ontología de los valores, pero no resuelve a nuestro modo de ver cómo relaciona ese mundo de valores, un mundo ontológico, con otros espacios diversos pero igualmente ontológicos. Tampoco queda claro cómo, en última instancia, los valores se fundan en Dios.

Hay una relatividad de los valores, pero no un relativismo valoral. El valor no cambia, lo que cambia es la aprehensión del hombre, aprehensión que puede ser colectiva e histórica también, pero que en nada coincide con el relativismo. Tal aprehensión cambiante se podría entender, como lo hizo el

¹⁰² DERISI, OCTAVIO N., *Max Scheler: Ética material de los valores*, EMESA, Crítica filosófica, Madrid 1979, p. 67. Cf. también al respecto, PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978, p. 333. Para M. Dupuy, esto precisamente, hace el punto culminante de la filosofía de la religión scheleriana. Cf. DUPUY, M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Presses universitaires de France, París 1959, pp. 5-6; *La philosophie de M. Scheler*, París 1959, pp. 437-440.

existencialismo de Sartre, como una creación de valores por parte de la libertad humana, una libertad creadora de valores, al modo también nietzscheano. Lejos de pensar así, Scheler afronta el problema de la libertad justamente como una obediencia, fidelidad o *seguimiento* a los valores encarnados en una persona, como tendremos ocasión de mostrar.

CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE LA ACCIÓN

Una vez recorrida la parte descriptiva de los elementos de la acción según los distintos filósofos, pasamos a ocuparnos ahora del análisis de la acción voluntaria recogido y sintetizado lo ganado.

Nuestro objetivo es ofrecer un análisis detallado de la génesis de la acción humana voluntaria que vislumbre, del modo más diáfano posible, la libertad en la acción en contra de cualquier explicación causal de la acción que solo puede tener por puerto el empirismo y el psicologismo, corrientes que al negar las acciones libres, niegan con ello también la moralidad de nuestras acciones.

Hemos querido partir desde Pfänder, pues pensamos que la estructura de su pensamiento casa muy bien con la estructura de pensamiento tanto de Hildebrand como de Scheler. Con dicho análisis recalcamos las diferencias de los autores, pero sobre todo, sus ilaciones.

1. INICIO DE LA ACCIÓN: LA CONFIGURACIÓN DEL DESEO

La configuración de cualquier deseo se completa cuando el deseo posee un objeto. Esto es posible de dos modos: cuando el propio objeto reclama al yo, es decir, cuando nace desde fuera;

o, cuando el propio yo va configurando la tendencia, esto es, desde dentro. Veamos el desarrollo de estas dos maneras de configurarse el deseo.

1.1. El deseo nacido del exterior¹⁰³

Es preciso antes de todo aclarar qué es un deseo, cómo se presenta a la conciencia y cuáles son los elementos que entran en juego en la vivencia representada del deseo.

Muchos autores coinciden en decir que la voluntad es un caso especial del deseo¹⁰⁴, tal vez, por esto mismo, San Agustín en su obra *De la vida feliz*, dijera que *no es feliz el que no tiene lo que desea*. También a nosotros nos parece certero tal aserto y, por eso, hemos querido partir precisamente desde esta premisa. No entenderíamos el hecho volitivo y su fundamento si antes no esclareciéramos la esencia del hecho del deseo.

El primer objetivo de nuestro estudio será, por tanto, buscar la necesidad de encontrar hechos de conciencia para poder

¹⁰³ Para este análisis nos ha servido mucho la aportación que Pfänder hace en *Fenomenología de la voluntad* (FV) y en *Motivos y motivación* (Mm). Este modo de caracterizarse el inicio del deseo destaca por su dependencia respecto al objeto representado. Aunque el deseo es siempre deseo del yo, independientemente de que nazca desde dentro o desde fuera, aquí vemos que es deseo del yo por una provocación del objeto y no porque el yo haya configurado el objeto.

¹⁰⁴ Cf. MALO, A., *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 152. Así, por ejemplo, “es opinión de Scheler que todo acto de querer se escribe sobre la pauta trazada por los actos conativos *stricto sensu*: sólo lo que ha sido objetivo del tender (*Strebensziel*) puede llegar a ser fin de la voluntad (*Wollenszweck*), a saber, cuando aquel pasa a ser contenido de una representación que lo mienta como factible”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Deber y valor*, p. 220.

analizarlos con el método psicológico, o más bien, fenomenológico. Para ello es necesario saber cuáles son los contenidos de conciencia, y, de qué modo interviene en ellos la subjetividad humana.

Por contenido de conciencia entendemos los contenidos psíquicos, es decir, aquellos que se presentan en la conciencia del sujeto. Estos pueden ser objetivos y subjetivos (Aunque esta terminología no es del todo exacta, pues todos los contenidos de conciencia son de alguna manera subjetivos, incluso los objetivos). A los primeros pertenecen las sensaciones y las representaciones (también las representaciones de sensaciones y representaciones de sentimientos). A los segundos pertenecen los sentimientos y los estados del yo, como por ejemplo el estar contento, cansado, etc.

Los contenidos objetivos no son los estados del alma, (como el querer, pensar, sentir, representar, percibir,...) sino que, más bien, se trata fundamentalmente de las sensaciones y representaciones, y también de las representaciones de sentimientos. El sentimiento no entra dentro de los contenidos objetivos, pero sí pertenece a los elementos de conciencia, pues más que contenidos objetivos, los sentimientos son estados del yo¹⁰⁵. El sentimiento se da en la subjetividad y serían las consecuencias de la vivencia representada de un contenido objetivo vivido por el yo. Es más, se podría decir que los sentimientos forman el yo, "forman por decirlo así, el modo de estar constituido el yo en sus referencias a los contenidos objetivos; son los cambiantes estados del yo; en suma, las modificaciones del yo conciencia"¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Incluso, dirá Pfänder, se identifican con el yo.

¹⁰⁶ FV, p. 95.

Se pueden vivir los sentimientos, pero no definirlos. Definir un deseo es empobrecer su propia riqueza. El sentimiento no es un objeto, y, por eso, no puede contemplarse desde fuera. Es algo que se vive, pero no se explica ni se objetiva. Por eso, la fenomenología es la mejor herramienta para acceder a ellos, pues es la ciencia de lo que se vive en la conciencia, un saber vital que nos ayuda a esclarecer la esencia del yo y, por ende, sus acciones.

Es preciso también definir el término representación y distinguirlo de la sensación y de la representación de la sensación. La representación¹⁰⁷ es el contenido de conciencia que tiene la propiedad general que es común al color reproducido, al sonido y olor reproducido. La sensación es también un contenido de conciencia unido al sentir. Es el color visto, el sonido oído, etc. Ambas se diferencian en el vivirla cada uno. Por otro lado, las representaciones de sensaciones parecen, cuando están presentes, estar dotadas de una referencia consciente a las sensaciones correspondientes.

Las representaciones tienen función simbólica¹⁰⁸, son siempre representaciones de algo. La sensación misma no puede ser objeto de conciencia, pero sí su representación correspondiente. A la constitución efectiva de la representación (o simbolización) pertenece el representante y lo representado, pero sólo la representación, y no la correspondiente sensación, está presente en la conciencia.

¹⁰⁷ Para un análisis más detallado del concepto de representación pfänderiano Cf. OLMO GARCÍA, F. J., *La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, 229-234.

¹⁰⁸ Cf. FV, p. 45.

Si a los contenidos objetivos se le añade el estado de sentimiento del deseo, es decir, se le añade la parte subjetiva a lo objetivo, entonces parece que ya se podría hablar del hecho de conciencia del deseo. Pfänder lo dice así: “A la representación gustativa debe, pues, añadirse el anhelo, el apetito (...). Y éste se añade cuando se agrega un elemento de la conciencia, elemento peculiar, distinto de todas las sensaciones y representaciones y que suele señalarse como una aspiración, una propensión, una tendencia «interior», una actividad «interior» u otras expresiones semejantes. Este elemento de la conciencia debe, por su constitución, contarse entre los sentimientos. (...) Nombraremos este elemento de la conciencia con el nombre de «sentimiento de deseo»¹⁰⁹.

Pero es necesario antes que el yo entre en escena, pues si hay una representación y, a la vez un sentimiento del deseo no constituye necesariamente esa representación la representación de lo deseado. El yo entra porque ser contenido objetivo de conciencia es estar en relación con un yo¹¹⁰, sabiendo que el yo es el yo vivido, sentido. A este *yo* Pfänder lo denomina el *yo conciencia*. Esa referencia del yo a un contenido objetivo enlaza el lado objetivo (la pluralidad de contenidos objetivos) y el lado subjetivo, el yo (que *atiende* a uno o varios contenidos en donde se establece la relación).

Con todo, lo deseado no está todavía presente en la conciencia porque lo deseado siempre es algo que no está ya presente en la conciencia. En la conciencia del deseo está presente la representación de lo deseado, no lo deseado. La representación representa algo *no presente*, de ahí su nombre, y

¹⁰⁹ Cf. FV, p. 25.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

lo representado es aquello a lo que el yo se refiere y desea. Hace falta hacer ver con mayor rigor esa atención del yo a algo *no presente*, esa referencia del yo o “mención” a lo *no presente*. Nos sirve al respecto la siguiente cita: “Lo deseado es una vivencia que está ausente, viniendo dada en el modo representativo, no porque el deseo consista en la representación de la que lo deseado fuese el correlato, ni tampoco porque la vivencia deseada sea una representación pasada o futura, sino en cuanto que la vivencia en que se cumple el deseo, por no estar presente, ha de ser traída a presencia, re-presentada (...). Si la representación objetiva concomitante no es lo esencial al deseo, es porque éste ante todo consiste en una modificación subjetiva, un modo de vivirse su sujeto”¹¹¹.

Que el yo esté en referencia de atención a algo *no presente* significa que la representación atendida¹¹² de lo deseado no está caracterizada como presente, sino como algo que pertenece a un momento más o menos determinado del pasado o del futuro, y que se *mienta* la vivencia correspondiente a la representación cuando la atención prescinda del *carácter de representación*¹¹³ y se concentre en lo común a la representación y a la vivencia¹¹⁴.

¹¹¹ FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990, p. 57.

¹¹² Los contenidos objetivos atendidos (es decir, los contenidos que destacan frente al yo) son los contenidos más intensos. Pero esta intensidad no implica que el yo necesariamente se refiera únicamente a ellos, pues hay contenidos menos intensos a los cuales el yo destaca más. La diferencia entre un contenido atendido y uno desatendido no es una diferencia deducida, sino vivida.

¹¹³ El carácter de representación es la constitución por la cual se distingue la representación de la sensación correspondiente. Dicho con otras palabras, el carácter de representación sería la propiedad particular del símbolo o representante, no lo representado. Cf. FV, p. 48. El *carácter de*

Este *no presente* del que se viene hablando se va a seguir en el sentido de lo representado como la vivencia correspondiente a la representación. Lo *no presente* significa la relación entre la representación de una vivencia y la vivencia representada.

La *mención*¹¹⁵ de algo *no presente* puede acontecer sin que con ella se dé un estado de volición o de deseo. Por tanto, nos podríamos preguntar ahora qué es lo que debe agregarse al hecho de mentar algo *no presente* para constituir el hecho del deseo de lo mentado¹¹⁶. Pero ante esto es necesario también saber si queda caracterizado como fin la parte de determinación mentada pero *no presente* y qué significa fin y representación de fin.

Si ser fin es ser objeto de un deseo, habrá que distinguirlo de la representación de fin. El concepto de la representación de fin supone, además de la representación de algo, un deseo al mismo tiempo de tender hacia ese algo representado. Pero la representación de fin no es lo mismo que el agrado representado.

El agrado representado no necesariamente implica que exista un deseo hacia aquello, pues puede suceder que en el

representación salva, a mi juicio el posible representacionismo de Pfänder. Pfänder no cae en el representacionismo precisamente por hacerse cargo del carácter de representación, es decir, no toma la representación por lo representado.

¹¹⁴ Cf. FV, p. 58.

¹¹⁵ La palabra *mentar*, divulgada por Ortega y Gasset, significa representar, pensar, tener algo en mente. Por tanto, la referencia del yo a algo no presente tiene el mismo sentido que la *mención*.

¹¹⁶ En cuanto lo mentado sea, al mismo tiempo, objeto de deseo será llamado fin del deseo.

estado de ánimo actual no se desee lo grato representado. “Para que exista realmente el hecho de desear la vivencia representada el deseo debe añadirse a la representación”¹¹⁷. A la tesis psicológica que sostiene que para que exista el hecho del deseo es necesario la vivencia grata representada, es decir, que pone al agrado representado como fin del deseo, Pfänder la analiza y le lleva a hablar del concepto de *agrado relativo representado*.

El hecho de conciencia en el cual nos aparece lo representado como relativamente grato requiere cierta comparación con otro sentimiento de mayor o menor agrado. Sin embargo, la atención siempre recae en una sensación o una representación, pero nunca en un sentimiento. Los sentimientos no pueden ser atendidos, a no ser que en vez de sentimientos atendamos representaciones de sentimientos¹¹⁸. En cambio, si damos por supuesto que tratamos con representaciones de sentimientos habrá que preguntarse qué clase de sentimientos representados se dan en el deseo.

La diferencia entre un sentimiento de agrado y la representación de un sentimiento de agrado, es que el primero, actualmente presente, es una vivencia primaria que no tiene carácter de representación. Podemos atender una

¹¹⁷ FV, p. 65.

¹¹⁸ “La comparación supone atención a lo comparado, y si bien los sentimientos representados pueden ser objeto de la atención, no así, empero, los sentimientos actualmente vividos”. FV, p. 78. El sentimiento no está en la conciencia como contenido objetivo porque no está representado, y por lo tanto, no puede ser comparado, ni atendido, con otras representaciones, pues el sentimiento es una vivencia actual del yo, no un contenido objetivo de nuestra psique. El sentimiento no se atiende, no se objetiva, sin más se vive.

representación de un sentimiento, en tanto que encuentre más representaciones para compararlas, sin embargo, no podríamos atender a un sentimiento porque, insisto, el sentimiento no se atiende, se vive en presente.

En la representación de fin lo que importa realmente es la acción sentimental presente y no la acción sentimental representada de la vivencia representada, que consiste, ésta última, en un sentimiento de agrado relativo.

Para dilucidar el deseo de la vivencia descartamos tres cosas: la representación atenta a una vivencia, la representación de una vivencia grata, y la representación grata de una vivencia. Si queremos llegar al hecho del deseo es preciso cuestionarnos si con la representación de la vivencia, por abstracción atendida, y con el sentimiento a ella asociado de “agrado relativo” llegamos a tal propósito¹¹⁹.

Conviene saber que tanto el deseo como el hecho se producen contemporáneamente, pero no se puede afirmar que sean conceptos idénticos. Hablar del deseo es mentar “ese peculiar elemento del apremio o de la tendencia interior, que nos parece existir en los objetos¹²⁰. Este elemento constituye el sentido particular del concepto de deseo”¹²¹. Ahora bien, cuando ese elemento está en nuestro yo lo llamamos *sentimiento de deseo*.

¹¹⁹ FV, p. 90.

¹²⁰ FV, p. 91. Con ello no se quiere decir que el deseo pertenezca al objeto. El deseo es siempre una acción del yo, pero esa acción del yo la provoca el objeto con su índole o dirección centrípeta. El objeto de deseo provoca en el yo (acción centrípeta) una acción centrífuga hacia el objeto, lo deseado. Cf. Mm p. 194.

¹²¹ Muy similar al concepto de importancia hildebrandiano.

Con la representación de una vivencia y añadido ya el sentimiento de agrado relativo obtenemos el hecho del deseo. Sin embargo, cabe preguntarnos entonces en qué difieren el sentimiento de agrado relativo y el sentimiento de deseo. Pfänder lo ve en ese elemento peculiar o tendencia interior existente en el sentimiento de deseo, e inexistente en el sentimiento de agrado relativo. "Si consideramos puramente en sí un sentimiento de agrado relativo, vemos que no es más que un sentimiento de agrado creciente o desagradado decreciente. Mas cuando vivimos ahora un agrado de determinada cuantía, y luego un agrado algo mayor y luego un agrado todavía algo mayor, etc., o cuando vivimos ahora un desagradado de determinada cuantía, y luego un desagradado de cuantía algo menor, y luego otro de cuantía todavía menor, etc., no encontramos en esto nada de impulso, apremio, tendencia, en suma, nada de eso que llamamos sentimiento de deseo"¹²². Y continúa diciendo: "Además, cuando un deseo llega a su satisfacción, cuando lo deseado se realiza sucesivamente y el sentimiento del agrado crece sucesiva y constantemente, suele desaparecer por lo general el sentimiento de deseo (...). Existe, pues entonces un sentimiento de agrado relativo constantemente presente, mientras que al mismo tiempo el sentimiento de deseo desaparece continuamente. Por lo tanto, el sentimiento de deseo y el sentimiento de agrado relativo no pueden ser idénticos"¹²³. Además de ser el sentimiento de agrado relativo y el sentimiento de deseo ambos sentimientos, concuerdan también en que los dos modifican el sentimiento del yo, ambos participan interiormente. "Constituyen dos modificaciones simultáneas de uno y el mismo sentimiento del

¹²² FV, p. 92-93.

¹²³ FV, p. 93.

yo. Existe un sentimiento que es tanto agrado como también sentimiento de deseo, sin que, sin embargo, estos dos momentos sean una y la misma cosa”¹²⁴.

Si en el hecho del deseo el sentimiento de agrado relativo coincide con el sentimiento de deseo, y como ya hemos visto, ambos sentimientos modifican el sentimiento del yo, se podría decir, en definitiva, que existe un sentimiento de deseo teñido de agrado relativo. “La adición, pues, de este elemento de conciencia, que es un elemento peculiar, irreductible y, por tanto, último, convierte el hecho de conciencia en un hecho de deseo”¹²⁵.

Al igual que cualquier otro sentimiento, el sentimiento de deseo también tiene su objeto propio. Pero también éste está referido a una vivencia representada, es decir, que el yo conciencia tiene carácter de deseo y a la vez, se encuentra referido a lo representado. Decimos por ello, como nos sugiere el propio Pfänder, que “el yo conciencia se halla con la vivencia mentada en una referencia de atención teñida de deseo”¹²⁶.

Nuestro objetivo es llegar a lo peculiar del hecho del deseo para ver qué es lo que se le añade a éste para que se convierta en un hecho volitivo. En última instancia nos preguntamos, para caracterizar la libertad de arbitrio desde el punto de vista fenomenológico, lo esencial del hecho volitivo, es decir, qué es lo que acontece de especial en un hecho de volición frente a un hecho de deseo.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 98-99.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 99-101.

¹²⁶ FV, p. 101.

Para dar una respuesta satisfactoria es preciso hacer antes una distinción más. Una vez tomada la medida al hecho del deseo, Pfänder analiza la diferencia entre el deseo y la repulsión, pues parecen sentimientos análogos opuestos.

El concepto de deseo es de tal amplitud que no sólo con él se llega al hecho de la volición —tal es nuestro propósito—, sino que también considera el enderezarse contra algo, es decir, la *repulsión*. De modo que se puede decir que la repulsión no es un no desear, sino que tiene en su acontecer los elementos propios del deseo. Pero, eso sí, con otra índole peculiar. La repulsión es un verdadero deseo pues contiene en sí los elementos que constituyen el deseo, a saber: “ese elemento del impulso, del apremio, del esfuerzo, de la tendencia, que hemos conocido ya como sentimiento del deseo”¹²⁷. Pero, conviene saber ahora en qué se diferencian el deseo positivo del deseo negativo o repulsión.

La diferencia que existe entre ambos no estriba en los fines, sino que más bien está en la parte subjetiva del hecho de conciencia, es decir, en los sentimientos y no en los sentimientos representados, que sería la parte objetiva. Pfänder lo dice así: “La diferencia entre los hechos de conciencia del deseo y de la repulsión es, pues, una diferencia de los sentimientos. Ambos son, sin duda, estados de deseo en general; ambos contienen el sentimiento de deseo. Pero en un caso el sentimiento de deseo se tiñe de agrado relativo al aumentar la atención a lo deseado, y en el otro caso se tiñe de desagrado relativo, y quizá recibe también siempre al mismo tiempo alguna otra característica particular. Pero, desde luego, cuando se designa el sentimiento total como sentimiento de deseo positivo o, respectivamente, de

¹²⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 104.

repulsión, sucede, en efecto, que frente al sentimiento de deseo positivo se halla un sentimiento particular de repulsión, y hay cierta razón para poner en paralelismo la oposición de estos sentimientos con la oposición entre el agrado y el desagrado. La característica propia, la que hace que el hecho de la repulsión sea también un hecho de deseo, es, empero, y sigue siendo el sentimiento de deseo”¹²⁸.

El deseo se va a especificar como movimiento centrífugo¹²⁹. “El deseo tiene siempre una dirección centrífuga; pero es en sí ciego; no es por sí mismo una conciencia de determinada meta y tampoco contiene necesariamente una conciencia semejante. En cambio, es constitutivo de todo deseo una dualidad interior objetiva; es decir, existe en él una corriente centrífuga con una contención interior contraria, unidas en una unidad primordial de determinado carácter de tensión”¹³⁰.

Al deseo lo especifica también la dualidad de, o bien dirigirse a algo o bien, en contra de algo, es decir, la *repulsión*¹³¹. Si bien Pfänder puso la diferencia en *Fenomenología de la voluntad* en la parte subjetiva, es decir, en los sentimientos,

¹²⁸ FV, p. 118.

¹²⁹ Este nuevo modo de acceder al deseo como movimiento centrífugo es una novedad respecto a *Fenomenología de la voluntad*. Centrífugo es la dirección que va desde el sujeto al objeto, en contraposición del movimiento centrípeto. El centro es el propio sujeto, el yo conciencia, el yo que siente o vive, y que es protagonista del deseo, y por tanto, también del hecho de volición. Es significativo que los tres autores aquí estudiados usen esta misma terminología.

¹³⁰ Mm, pp. 194-195.

¹³¹ Aquí, al tratar de la repulsión, en nada cambia respecto a FV, pues si en FV se trataba de un deseo negativo, aquí se entiende como dualidad en el deseo. En ambas fuentes la repulsión es tratada como inclusiva del deseo.

ahora, en *Motivos y motivación*, la diferencia entre el deseo y repulsión la va a poner en el aumento o disminución que hay entre el objeto y el yo, según sea deseo o repulsión, en la distancia ideal. Aumento en la distancia si tratamos de la repulsión y disminución si hablamos de deseo¹³².

Todo deseo posee una dirección centrífuga, y además, tiene por sujeto al yo. Pues bien, se puede observar esa estructura del yo y distinguir el yo cuerpo y el yo centro, algo así como dos dimensiones de un mismo plano. Los deseos que surgen del yo cuerpo son los *deseos excéntricos*, que se caracterizan por tener la tendencia a cambiarse de su posición excéntrica a la posición central, es decir, a instalarse en el yo centro. De esta manera, un deseo excéntrico puede hacer que el yo centro de modo involuntario sea presa de éste. “La relación vivida de los deseos excéntricos con el yo centro es una actuación fenoménica, mas no una motivación”¹³³. El deseo que se apodera del centro no es una volición. Tal deseo sería lo que Pfänder llama *deseo en mí* y no *mi deseo*¹³⁴. Ambos pertenecen al yo, pero la característica esencial es que mientras el primero es involuntario, el segundo es libre, espontáneo. También esto lo veremos más adelante.

Además de los deseos excéntricos existen los deseos centrales. Estos deseos centrales deben distinguirse de los deseos voluntarios, que siendo centrales pueden distinguirse de estos. El deseo central no implica necesariamente que sea el deseo más intenso o fuerte, pues muchas veces el punto de mira no se orienta a la intensidad con que nos viene un deseo. Por ejemplo, cuando nuestra atención en una ópera no recae en el

¹³² Cf. Mm, p. 195.

¹³³ Mm, p. 197.

¹³⁴ Cf. FV, pp. 175.

tenor que está en acción, sino cuando la atención se fija en el coro de fondo que acompaña casi imperceptiblemente al tenor.

* * *

La acción que aquí nos interesa tiene por objeto mostrar que el fundamento de la voluntad no reside en la causa de ésta, sino en el motivo. El camino para llegar al fundamento de la voluntad, es decir, al motivo, se esclarece cuando se observa lo peculiar del acto de voluntad. Para ello hemos de analizar primero los hechos psíquicos del deseo, después estudiar las relaciones que hay entre el acto de voluntad con lo que le antecede. Por último, de éstas relaciones se desprenderá la relación específica de motivación, que se determina en su esencia¹³⁵. De momento hemos llegado al primer punto, esto es, al análisis del hecho psíquico, y lo hemos hecho desde la necesidad de la representación. Nos toca ahora verlo sin tal necesidad, es decir, sin algún componente de imagen, sin nada extraño al yo.

1.2. El deseo nacido desde el interior

Todo el transcurso del surgimiento del deseo hasta aquí ha sido un proceso vivido desde el exterior, es decir, vivido por representaciones de objetos, donde el deseo se ha encontrado ya, por decirlo así, con un objeto dado. Sin embargo, lo visto hasta ahora es un modo, no el único, de surgir el deseo. Si hasta ahora nos hemos detenido en la vivencia que ha provocado en nosotros un deseo, nos toca en lo que sigue enfocar el proceso del deseo que no nace de fuera sino de dentro.

¹³⁵ Cf. Mm, p. 192.

Para este análisis nos van a servir mucho las intuiciones de Scheler. Esta segunda manera de explicar el surgimiento de un deseo no radica en el objeto representado dado desde fuera, como vimos anteriormente, sino, más bien, en una peculiar tendencia del yo que busca un valor, un componente de valor que el sujeto percibe a través de una “percepción sentimental”¹³⁶.

Ya vimos cómo el querer surge del deseo, y que no todo desear es un querer, aunque todo querer parte de un deseo. Estas afirmaciones van a ser modeladas por Scheler, pues él distingue dos tipos de querer: un querer hacer y un querer previo a ese querer hacer. Intentemos esclarecer en qué consiste este querer previo que va a ser la tesela clave para comprender la fundamentación de su ética.

El modo con que el deseo se configura desde el interior puede darse de dos formas distintas. La primera cuando por alguna razón vivimos un aspirar de algo en nosotros¹³⁷. Aquí no hay referencia a algo. Al mismo tiempo, la razón puede ser orgánica (un inicio de deseo de comer), anímica (un inicio de deseo de diversión) o espiritual (un inicio de deseo de contemplar la belleza). La segunda manera se da cuando

¹³⁶ En Hildebrand, como tendremos ocasión de ver, el surgimiento del deseo nace también desde el interior, desde las respuestas afectivas: “el hombre moralmente consciente conoce su capacidad de aprobar o rechazar sus respuestas afectivas desde «dentro» con su libre centro personal”, HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 315. Este «desde dentro» hildebrandiano difiere con el «desde dentro» scheleriano en que para aquél hay necesidad objetiva, y para éste no. Sobre este punto, Cf. WENISCH, F., *La filosofía y su método*, Fondo de cultura económica, México 1987, p. 128.

¹³⁷ Aquí nos referimos a la primera tendencia que ya vimos en el apartado 3.1. del capítulo II: Panorama general de las vivencias en Scheler. Cf. E, p. 81.

debido a una situación sentida como desagradable, vivimos una tendencia “de salida” de esa situación. Tampoco este tipo de tendencia tiene un objetivo determinado¹³⁸. En ninguno de los casos hay algo representado, sino que el inicio del movimiento, de la acción, parte del yo sin provocación alguna de contenido representativo.

Existe otro tipo de tendencia que se da cuando la tendencia muestra de suyo una dirección clara, sin contenido de imagen, de valor. En tal tendencia el sujeto vive una dirección hacia un contenido de valor o con un contenido de valor, es decir, sin ningún contenido representativo¹³⁹ (como pueden ser las ganas de comer –si nos referimos a los valores vitales–, el amor a la belleza –si nos referimos a valores estéticos–, o el deseo de ayudar a alguien sin saber aún de qué modo –si nos referimos a valores morales–). “Sólo en este caso toma la tendencia la coloración que designamos con expresiones como anhelo, anhelar, o también tener ganas de algo –hecho que es completamente distinto del placer en algo, en el cual se nos presenta ya un objeto determinado con su contenido de imagen—. Este grado llámese también estar para algo, tener disposición para algo, en el caso de un estado relativamente duradero y tranquilo de cierta disposición sentimentalmente perceptible”¹⁴⁰.

¹³⁸ Scheler dice al respecto: “lo encuentra en ruta, sin que esté dirigida originariamente al objetivo” E, p. 82.

¹³⁹ Esta precisión es importante, pues conviene distinguir en todo objeto tanto su componente de valor como su componente de imagen. Estos pueden no presentarse en absoluto; aquellos están dados ya perfectamente claros y distintos, como precisa el mismo Scheler en el capítulo tercero de la primera sección de su *Ética*.

¹⁴⁰ E, p. 83.

Los deseos que prevalecen en esta definición valiosa e indefinición representativa pueden ser vividos como pudiendo ser realizados. Si tales deseos no formaran parte de nuestra esfera de poder, se convertirían en simples anhelos. Por el contrario, si fuesen capaces de ser realizados por el sujeto –y si se tratara de valores debidos– entonces aquí el sujeto se viviría como virtuoso.

Ahora bien, ese deseo vivido como posible según su valor y poder busca un contenido representativo que lo encarne. Busca un objeto concreto y real que pueda portar el valor entrañado en el deseo. Aquí el deseo ya deja de ser algo sin contenido de imagen y se convierte en una tendencia con objetivo. El objetivo ahora sería inmanente a la tendencia que contiene un componente de valor y un componente de imagen (como las ganas de comer, valor vital sin contenido representativo; un determinado tipo de comida, contenido de imagen.).

En este segundo modo de surgir el deseo vemos que ni el contenido volitivo se origina a partir de una representación de algo que determina un afecto placentero, ni el querer-hacer es otra cosa que la reproducción de una imagen motriz. Aquí radica la novedad scheleriana: en no buscar la razón de la volición en algo representativo o de contenido de imagen – como, por el contrario, bien pudo hacer Pfänder –, sino en el mismo querer. “La novedad de la descripción scheleriana: no ha de buscarse lo primera y más interiormente vivido, o la razón del obrar, en el objeto o en el contenido de la acción, sino en el querer mismo. Dicho de otro modo, no nace sin más el querer algo del algo querido (entendido como objeto), como si esto produjera aquello; al contrario, el querer algo brota y se

configura a partir de un querer previo y originario”¹⁴¹. La carencia de objetos de imagen en el sentir intencional muestra que la percepción sentimental, de alguna manera, realiza actos objetivadores. Por eso, la percepción sentimental es un modo peculiar de conocer, un modo de objetivar. No hay objeto representado y por eso, se puede decir que la percepción sentimental o el sentir intencional es un sentir “de” y no un sentir “sobre”, pues el sentir “sobre” implica un objeto representativo. Sentimos el valor “de” la belleza y no “sobre” o en algo bello¹⁴².

Scheler afirma que ha de reputarse desproporcionado a los hechos el tratar de comprender inversamente desde el hecho del deseo la naturaleza del querer, pues según esto el querer sería solamente un deseo de que algo sea, y, un deseo, ligado al anterior, de que ello sea merced a mí. Sin embargo, el deseo de que algo suceda merced a mí continúa siendo también un deseo y no llega a ser querer. La primitiva vivencia central y conativa de actos no es el deseo, sino el propio querer. El objeto de deseo es un primitivo objeto del querer que naufragó en el poder-hacer¹⁴³.

Expliquemos esto de otro modo. Por un lado está la volición y por otro, el acto de querer. No son conceptos idénticos. El acto de querer no incluye la realización efectiva de lo querido, aunque tal realización se dé como proyecto. En cambio, la volición es la realización misma de un valor. En el acto de

¹⁴¹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 20.

¹⁴² LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, p. 82.

¹⁴³ Cf. E, p. 199.

querer está la intención, la reflexión, el propósito y la decisión, pero no está la realización misma. Toda acción (se entiende aquí toda acción moral) implica un acto de querer, pero no todo acto de querer implica su realización o termina en volición necesariamente. Se puede juzgar una intención sin llevarla a cabo. Por ejemplo, puedo querer ayudar a un amigo a terminar un determinado trabajo, pero ese querer ayudar no es el ayudar mismo. La intención es buena aunque no haya habido acción. Aún así, la intención no va a ser la dadora del sentido moral de nuestras acciones, pues hay algo más profundo a la intención que es el *ordo amoris* de una persona, su disposición de ánimo¹⁴⁴.

Con otras palabras. La fuente de la acción es el tercer elemento que ya vimos en el apartado 3.2 del capítulo anterior de este estudio. Nos referimos al querer el contenido y sus grados, que desde la disposición de ánimo se llega a la decisión pasando por la intención, la reflexión y el propósito. Pues bien, tal fuente de la acción se nos da como una tendencia en la forma de una disposición de ánimo, esto es, el querer puro¹⁴⁵. La disposición de ánimo es pues fuente y marco de todo tender y querer voluntario. Ella misma no permite un acceso que no sea intuitivo. No acepta una acción representativa o conceptual¹⁴⁶.

Hay pues un querer inicial a todo querer-hacer, y ese querer no es un mero desear, es querer. Distingue, por tanto, entre la

¹⁴⁴ Esta va a ser una de las críticas de Scheler a Kant. Para Kant la intención es querer hacer algo, sin embargo, la disposición de ánimo será la actitud o el motivo de tal querer, y es precisamente esto lo que va a conferir a la acción de cualidad moral, y no la intención. Para Kant el motivo que hace a la voluntad buena, o moralmente buena es el sentido del deber.

¹⁴⁵ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 38.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 68.

cosa querida y el querer-hacer, incluso cuando la misma cosa querida es un hacer. Tal relación entre el querer y el querer-hacer no es meramente una relación de medio y fin. La relación de la que se habla es una relación que existe únicamente en los estados de cosas queridos, pero jamás entre el querer la cosa y el querer hacer. Es una relación de fundamentación, no de causación. El querer-hacer se fundamenta en el querer la cosa. De ahí que querer la cosa sea lo primero de la voluntad, su contenido primario. Por eso, define la acción como la vivencia de la realización de esa cosa en el hacer, es decir, esa peculiar vivencia que se mantiene como unidad fenoménica, en absoluta independencia, lo mismo de todos los procesos objetivos causales a ella pertenecientes, que de las consecuencias de la acción¹⁴⁷.

El querer puro tiende a valores dados. En ese querer primero hay ya un componente de valor sin imagen o representación. Pero contemporáneamente a este objeto de valor dado en ese querer, hay una resistencia, una vivencia que se opone a tal aspiración de poseer en ese querer el componente de valor dado. "Ante esa originaria resistencia el sujeto vive una alternativa característica: o bien experimenta un no poder-hacer; o bien siente un poder-hacer. Estos no poder y poder-hacer no se refieren a capacidad o incapacidad de ejecución de una cosa posible, sino a capacidad o incapacidad sólo de valores u objetos de valor, que es lo que sólo por ahora se tiene por correlato del querer"¹⁴⁸.

¹⁴⁷ E, p. 202.

¹⁴⁸ SÁNCHEZ-MIGALLON, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 39.

Pues bien, esta diferencia que hay entre Pfänder y Scheler no les separa cuando desglosan con sus descripciones la esencia del acto voluntario, pues ambos hablan de la importancia o condiciones para que se realice una volición: la creencia en la posibilidad de realizar lo deseado por acción propia, la extensión a todas las condiciones de realización, y el deseo victorioso y libre, del que pronto hablaremos.

A nuestro juicio vemos válidas ambas posturas, esto es, la postura que cuenta con un contenido de imagen como necesario para el surgimiento del deseo, y la postura que, sobre todo, ve un componente de valor como surgimiento del deseo, sin hacer necesaria la presencia de algo representativo. En la segunda postura, llevada a cabo originalmente por Scheler, se ve la intención de apostar por una ética *a priori* que a la vez sea material. *A priori* porque ese componente de valor se percibe como una cualidad esencial y necesaria de aquello que lo posee; y material, porque el valor tiene un contenido concreto, no formal sino material. Con ello, Scheler hace una dura crítica a Kant, pues éste pensaba que una verdadera ética debe ser *a priori* y formal, pero no material. Esta es precisamente la genialidad de Scheler, muy deudora del pensamiento de Pascal, y en esto estriba su *Ética*, en querer ser una nueva fundamentación de la ética. Citamos un texto de Scheler citado anteriormente pero que, pensamos, merece la pena hacerlo de nuevo: “Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta auténticos objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico. El orden y las leyes de esta experiencia hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la Lógica y la Matemática; es decir, que hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas

y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes”¹⁴⁹.

Con todo, pensamos que, aunque todavía no podemos hablar de acción libre pues no hay querer (sí un querer primitivo en Scheler ya matizado, pero no un querer-hacer), ya estamos en condiciones de analizar el hecho volitivo.

¹⁴⁹ E, p. 358. Para ver esta novedad scheleriana Cf. también LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, pp. 81-82.

2. DEL DESEO A LA VOLICIÓN

Ya dijimos que la volición constituye un caso especial del deseo. En otras palabras, todo lo visto hasta ahora forma parte del hecho volitivo, pero nada de lo visto hasta ahora es un hecho volitivo. Hemos llegado al deseo, pero aún nos faltan algunos pasos para llegar a la volición misma. La pregunta se nos presenta obvia, y la podríamos formular del siguiente modo: ¿Qué es lo que habría que añadir al hecho del deseo para que se convierta en un hecho volitivo? Para que el deseo torne en acción es necesario que se añadan varios elementos, a saber: 1) La creencia en la posibilidad de realizar el objeto por uno mismo; 2) La extensión del deseo a los medios para realizar el objetivo, y a sus efectos; 3) Que el deseo permanezca victorioso, libre frente a otros deseos posibles. Hacer el deseo algo propio y espontáneo, elegirlo, decidirse por él.

Con estos elementos, que ya han sido incoados pero no desarrollados, pensamos que el deseo se convierte en decisión o querer. Veamos cada paso.

2.1. La creencia en la posibilidad de realizar lo deseado

El primer elemento esencial que habría que añadir al hecho del deseo es la *creencia* en la posibilidad de realizar lo deseado por acción propia. De hecho, Scheler llega incluso a afirmar que “es real todo aquello que es capaz de acción”¹⁵⁰. Y, en efecto, la

¹⁵⁰ SCHELER, M., *Idealismo-Realismo*, Editorial Nova, Buenos Aires 1962, p. 87.

acción se puede entender como aquella intervención donde tiene lugar el nacimiento de una nueva realidad. Sin acción no habría vida, ni tampoco habría ética¹⁵¹, pues es evidente que hay realidades que son nuevas y que modifican al sujeto en su interior: las virtudes y los vicios.

Hablamos de *creencia en la posibilidad* y no de posibilidad efectiva porque el método elegido desde el inicio, la fenomenología o psicología descriptiva, versa sobre los hechos que se presentan a nuestra conciencia. Por tanto, hablamos aquí de la *creencia en la posibilidad* porque es un hecho. Esta conciencia no es la conciencia de la posibilidad de ser real, sino la conciencia de la posibilidad de hacer real (o realización) lo deseado. Scheler lo expresa mejor así: “Lo que determina los contenidos de la voluntad, en cuanto contenidos representativos de la intención, lo que los selecciona de entre la esfera de lo posible a priori –es decir, de entre los contenidos de imagen correspondientes a las materias de valor de la disposición de ánimo– no es el hacer *real* ni el *resultado* de la acción (como estima Kant), sino tan sólo, y, ante todo, la vivencia del ‘poder-hacer’ o del ‘no poder-hacer’ en su caso”¹⁵². Por ejemplo, a la hora de comprarme un coche, lo primero que hago es ver mis posibilidades. Puedo desear tener un coche deportivo, pero al considerar mis posibilidades de realización veo que no es asequible. El deseo de tener el coche deportivo será siempre meramente un deseo, pero nunca podrá ser un hecho de volición auténtico, al menos hasta que cambien las

¹⁵¹ En este sentido Guardini habla de la *seriedad de la ética*: “Ese salto a la realidad es lo que testimonia e, igualmente, asegura la seriedad de lo ético”, GUARDINI, R., *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, BAC, Madrid 1999, p. 126.

¹⁵² E, pp. 203-204.

posibilidades. Esta creencia en la posibilidad de realizar lo deseado es una nota clave del realismo fenomenológico. La vivencia del poder-hacer no es la consecuencia de un hacer fáctico. Existe una conciencia inmediata del poder-hacer dada en sí misma, que es la determinante del querer hacer. Sólo querré hacer algo si, como condición *sine qua non*, puedo *realiter* hacerlo. “Queda excluido del contenido volitivo primario, en medida creciente, todo aquello contra lo que se manifiesta la vivencia del no-poder-hacer, o de la impotencia del hacer”¹⁵³.

Este poder hacer opera una selección en los contenidos representativos de la voluntad, y sólo opera en los contenidos objetivos sin el componente de valor. Si el poder hacer manda respecto a los contenidos de imagen, nos podemos preguntar entonces quién manda en la selección de los contenidos de valor. La respuesta aquí nos la da la disposición de ánimo: “los objetos que ya son para el puro querer objetos posibles para la realización de contenidos de valor, están ya seleccionados sobre la base de los valores que la disposición de ánimo de ese querer vivifica. (...) Precisamente en la disposición de ánimo es donde llegan a coincidencia la conciencia apriórica de valor y el núcleo de todo querer en su último contenido estimativo”¹⁵⁴. La vivencia del *poder-hacer* influye sobre la materia de los objetivos de la voluntad: “la vivencia del poder-hacer continúa ejerciendo siempre su influjo selectivo sobre la materia de los objetivos de la voluntad. (...) Los posibles objetivos de la voluntad, capaces de dar cumplimiento a la disposición del querer, a su primera dirección estimativa (esencialmente variable, mas *independiente* de la experiencia del querer-hacer y, desde luego, también del

¹⁵³ E, p. 200.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 210.

éxito) y a su dirección estimativa material, pueden, sí, ser seleccionados por virtud de esa experiencia, pero nunca podrán ser determinados positivamente por ella”¹⁵⁵.

Lo que determina al contenido de un querer hacer no es el estado que produce en mi sentimiento el objeto primario de la voluntad como piensa Kant, sino la resistencia¹⁵⁶ que el objeto práctico, el objeto de la voluntad ofrece a mi querer-la-existencia-de-un-determinado-hecho-de-valor, querer que, a su vez, está dirigido por una disposición de ánimo orientada a valores. El contenido del querer-hacer está siempre determinado por dos factores: el hecho de valor querido y la naturaleza peculiar del objeto resistente¹⁵⁷.

Ahora bien, este elemento esencial no es autosuficiente para convertir un hecho de deseo en hecho volitivo. Se requiere que esa creencia de que la vivencia puede ser realizada sea realizada por mí, esto es, por el que desea. “A la volición

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁵⁶ La resistencia es un fenómeno que se da de modo inmediato en una vivencia intencional y sólo en un querer. Consiste en una tendencia dirigida contra el querer y cuyo punto de partida vivenciado es el objeto de valor que funda al objeto práctico. “Lo que determina ese querer-hacer es la *resistencia* que presenta el objeto práctico primario a la voluntad de realizar un contenido preciso de valor, voluntad guiada siempre por una inmanente intención de valor. La fuente del *querer-hacer* no es, según esto, de un modo primario, un estado sentimental, sino la resistencia, por nosotros vivida, que los objetos prácticos o las «cosas» ofrecen al puro querer. Y esto que determina el contenido del querer-hacer resulta siempre dependiente de dos factores: 1) del «estado de valor» (o de la situación objetiva) querido; y 2), de la peculiar naturaleza del objeto que ofrece resistencia”. E, p. 213.

¹⁵⁷ Cf. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler*, p. 135.

pertenece, pues, dicho brevemente, la creencia en el poder de realizar por sí mismo lo querido"¹⁵⁸.

Si no existiera tal creencia, el deseo sería impotente o cohibido. Se puede decir, por tanto, que el poder, en este sentido, otorga libertad, como nos recuerda Scheler: "Cuanto mayor el poder dado, tanto mayor la cantidad de tendencias distintas, diferenciadas mediante valores cualitativos, que se dan también junto con la conciencia del poder, y se desarrollan en direcciones diversas. Por eso puede decirse que el poder otorga libertad"¹⁵⁹.

También se requiere que esta necesidad de creer en la posibilidad de realizar lo deseado por acción propia deba referirse a vivencias futuras. Querer que algo pretérito se mueva no es posible, puede quedarse esto meramente en un anhelo, pero no podemos querer modificar el pasado¹⁶⁰. La volición necesariamente está enderezada al futuro si quiere ser volición y no simple anhelo. Por eso, se habla de proyecto. En su inicio la acción es querida como realizable en el futuro, lo cual la diferencia del deseo, que, al ir referido a lo posible, indiferentemente real o irreal, puede valer tanto para el futuro

¹⁵⁸ *FV*, p. 122. Tanto Pfänder como Hildebrand como Scheler e incluso Seifert, a la hora de definir una acción moral, ponen este poder o capacidad de realizar la acción como parte esencial del hecho de volición. Cf. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 200; SCHELER, M., *ML*, p. 7; SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, p. 45.

¹⁵⁹ *ML*, p. 8.

¹⁶⁰ Aunque respecto a esto último cabe una excepción: el arrepentimiento. Sobre el arrepentimiento, Cf. SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid 2008.

verosímil como para lo que no es realizable o no lo ha sido en el pasado¹⁶¹.

2.2. La extensión a todas las condiciones de la realización

Con todo, tampoco basta lo dicho para hablar de volición. “Sólo se produce una volición de la vivencia cuando el deseo de la vivencia representada se extiende también a todas las condiciones de su realización”¹⁶².

Saber que la realidad de lo deseado es posible por acción propia constituye la condición para que el deseo del fin pueda extenderse también a las condiciones de la realización de lo deseado, esto es, a la acción propia representada. Tal extensión del deseo a las condiciones de realización es necesaria para que el hecho del deseo torne en hecho volitivo¹⁶³.

Algunas de esas condiciones –que también podemos llamar *medios*– ya han sido esbozadas. Es preciso saber primero qué entendemos por medio. Nos sirve para ello la definición que hace Pfänder: “Medio se llama, en general, todo acto, todo objeto con sus propiedades, todo acontecimiento, que es condición para la realización del objeto de un deseo”¹⁶⁴.

Las condiciones o *medios* dirigidos al fin de la volición son estas:

- . Debe aparecer en última instancia una acción futura.

¹⁶¹ Cf. FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, p. 56.

¹⁶² FV, p. 124.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 134.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

— . El deseo actual de realizar la vivencia debe dirigirse a la producción de esa propia acción futura.

— . La realización de esas condiciones, incluida la acción propia, debe convertirse en objeto de deseo.

— . El deseo de que se realice la vivencia debe convertirse en deseo de hacer real la vivencia¹⁶⁵.

— . Saber lo que nos es posible por nuestra acción propia también es condición¹⁶⁶.

Es de experiencia común que cuando queremos realmente una vivencia representada como futura, tal volición implica nuestra disposición para hacer y realizar las condiciones que dependen que la vivencia se realice. Pero los medios no son causas de la acción, sino condiciones. El fin es objeto de la volición misma, pero no es la satisfacción del cumplimiento de una acción, pues si así fuera se advertiría claramente el *regressus in infinitum*¹⁶⁷. El fin no es el resultado¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cf. FV, p. 124-125.

¹⁶⁶ "El conocimiento de que la realidad de lo deseado es posible por propia acción, constituye la condición para que el deseo del fin pueda extenderse también a las condiciones de la realización de lo deseado, es decir, a la necesaria acción propia representada. Y esta extensión del deseo al complejo de las condiciones de realización es necesaria para convertir el hecho del deseo en volición". FV, p. 134. A mi juicio, añadiría a la lista que tal deseo debe ser *mi deseo* y no *deseo en mí*, distinción de la que ya hemos hablado, pero que también diremos algo en el siguiente epígrafe.

¹⁶⁷ "Pero si la satisfacción del cumplimiento es ella misma fin, entonces la aparición de la satisfacción del cumplimiento deberá también de nuevo proporcionar satisfacción; la que se alcanza en el cumplimiento no es la satisfacción a la que se apuntaba como objeto. Nos retrotraeríamos con ello al infinito" PFÄNDER, *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck/Ruprecht, Gotinga 1948, p. 18.

La relación que existe entre medios y fines es una relación necesaria, aunque por medio no debemos entender la causa próxima o remota del fin, sino las condiciones para la realización del fin. El fin tampoco es causa del deseo, pues el fin aún no existe y como tal no puede ser causa lo que no es. Por tanto, se puede decir que las causas no son los fines. La causa es algo ya realizado; el fin, por el contrario está por realizar. El concepto de motivo está muy ligado al de causa, pero tampoco es la causa. “El concepto de motivo parece contener, en cierto modo, unidos tanto el fin último como también la causa del deseo”¹⁶⁹. Pero ya hablaremos más adelante de los motivos.

Una volición no debe necesariamente llegar al acto para que la volición se efectúe. Así, el propósito voluntario es una verdadera volición¹⁷⁰ en sí misma, aunque la acción no se haya ultimado. También se podría ver al revés, es decir, podría darse el caso de una acción sin volición, como la acción involuntaria. En este caso tal acción no tiene el requisito de ser auténticamente realizada por mí, pues no nacería de un deseo¹⁷¹, y, por tanto, no podría ser libre. Para que una acción propia sea objeto de volición debe estar representada como

¹⁶⁸ No lo entendió así G. Moore cuando sostenía este utilitarismo: “Preguntar qué clase de acciones tenemos que llevar a cabo, o qué clase de conducta es correcta, equivale a preguntar qué clase de efectos producirán semejantes acciones o tal conducta”. MOORE, G., *Principia Ethica*, Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, p. 139.

¹⁶⁹ FV, p. 140.

¹⁷⁰ Aquí identifico volición con acto de querer, refiriéndome más al segundo que al primero. Pero sabiendo que esta identificación no es posible en Scheler, pues éste distingue el acto de querer de la volición, distinción a la que ya hemos hecho alguna referencia.

¹⁷¹ Quizás sí de un *deseo en mí*, pero no un *mi deseo*.

objeto de la volición¹⁷². Habrá que hacer ahora otra distinción, a saber, la que existe entre representación de la acción y la acción misma.

Desde el punto de vista objetivo una acción no se diferencia en nada de un acontecimiento. La diferencia radica más bien en la parte de la subjetividad, esto es, en el sentimiento. “Podemos, pues, decir que una acción es un acontecimiento de conciencia que, en su comienzo y en su curso, es objeto de un *sentimiento de acción*”¹⁷³. Pero la representación de una acción es la representación de un acontecer como iniciado y acompañado por ese sentimiento de acción. Y, como representación que es, se sitúa en la parte objetiva, que es la parte de la acción que nos hace falta para que exista la conciencia de que la realización de lo querido dependa de nuestra acción en general, y como especie de la acción, sea representada y querida¹⁷⁴.

Tomamos un resumen que nos parece oportuno hacer ahora de la mano del propio autor: “De todo esto resulta que un deseo enderezado a una vivencia futura representada no se convierta en volición de esa vivencia, por sólo saber yo que me es posible la realización de lo deseado, es decir, que la realización de lo deseado puede acontecer por mi acción, sino que además el deseo enderezado hacia el fin debe extenderse también a las condiciones de la realización, es decir, en último término, a una acción representada por parte mía”¹⁷⁵.

¹⁷² Cf. FV, p. 130.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 132.

¹⁷⁵ FV, p. 132.

2.3. El deseo victorioso y libre

No nos es suficiente, con lo dicho hasta ahora, para llegar al acto de voluntad o a la volición. Para llegar a la volición conviene no quedarse sólo en desear la acción propia y los medios, sino en querer la acción. No es lo mismo desear hacer lo deseado cuando se ve claramente su posibilidad, que querer realizarlo. Son dos hechos de conciencia diversos. Hasta ahora hemos llegado a la siguiente formulación: «Yo deseo realizar lo deseado, cuya realización es para mí posible»; pero nuestro objetivo es llegar a esta otra formulación: «Yo quiero realizarlo».

Para que el deseo de fin último se convierta en volición se requiere que siga siendo un deseo positivo, al ampliarse a las condiciones representadas y a las consecuencias representadas de la realización del fin último; es decir, el sentimiento de deseo debe seguir siendo un sentimiento de deseo positivo ante la totalidad representada.

Puede suceder que a un deseo positivo se agregue otro u otros entrando así en conflicto. El hecho de que dos deseos o más estén en conflicto no significa que dichos deseos sean deseados de modo simultáneo. El conflicto surge cuando un deseo se opone frontalmente a otro, o sea, que la posible realización de uno haga insostenible la realización del otro. Cuando esto sucede “la representación de la realización de uno de los fines últimos obliga a representarse la no realización del otro. Ahora bien; el otro fin último es objeto de deseo positivo. La representación de la no realización del objeto de un deseo positivo despierta, empero, repulsión. (...) Para la conciencia, la realización del objeto de un deseo positivo se halla enlazada al mismo tiempo necesariamente con algo que es objeto de repulsión. Si el deseo y la repulsión se equilibran, tendremos

igualmente un deseo indeciso o, (...) un deseo totalmente cohibido, es decir, un deseo que se caracteriza por un sentimiento de deseo provisto del carácter de la indecisión o cohibición. Este deseo cohibido no es una volición¹⁷⁶.

Con todo, si ese sentimiento de deseo conserva el carácter de libertad entonces el deseo del fin último se convertirá en volición¹⁷⁷. Este sentimiento de deseo con carácter¹⁷⁸ de libertad va a constituir la pieza clave para lo que nos proponíamos, es decir, para que el hecho del deseo se convierta en hecho volitivo¹⁷⁹. Pfänder realiza la síntesis de lo dicho hasta ahora del siguiente modo: “Para que una vivencia representada sea, pues, querida, es necesario que esa vivencia sea objeto de positivo deseo; que su realización sea, para la conciencia, posible en última instancia por acción propia; que el deseo positivo de la

¹⁷⁶ FV, 152.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 150-151.

¹⁷⁸ El carácter es aquel criterio según el cual el sujeto puede o no secundar estos deseos según su valor, porque el carácter es justo una dirección a ciertos valores, y en este sentido equiparable a la *Gesinnung* scheleriana como más tarde veremos. El carácter aquí señalado se podría identificar con la *disposición de ánimo*, con el *ordo amoris*, o con el *ethos* del que Scheler habla en la sección III de su *Ética*. Pero sabiendo que Scheler cuando habla de carácter no se refiere a la *Gesinnung*.

Por otro lado, “hay que advertir que Scheler habla de actitud interior [*Gesinnung*] en dos sentidos distintos. En unas ocasiones se refiere a la postura íntima del sujeto frente al mundo del valor en general; «actitud interior» designa entonces lo que podríamos llamar la jerarquía subjetiva de valores de una persona o, dicho con término más clásico, su *ordo amoris*. En otros casos, Scheler da un sentido más estrecho al término «actitud interior» [*Gesinnung*], de suerte que éste se refiere únicamente a una fracción del *ordo amoris*, por ejemplo a la adhesión o rechazo de un valor particular”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, p. 221.

¹⁷⁹ Cf. FV, p. 152.

vivencia se extienda al complejo total representado de cuanto necesariamente haya de realizarse junto con la realización de la vivencia: y que, además, en esa extensión el deseo positivo, robustecido por fines secundarios eventualmente presentes, permanezca victorioso sobre todos los deseos contrarios que puedan sobrevenir; es decir, que el sentimiento de deseo positivo conserve o adquiera el carácter de libertad o decisión plena o relativa. Con esto queda determinada con alguna mayor precisión la parte objetiva, y no sólo ésta, sino también la parte sentimental del hecho de conciencia de la volición”¹⁸⁰.

El hecho volitivo, si quiere ser verdaderamente volitivo, necesita de la razón, de la reflexión. Esto de alguna manera ya ha sido incoado en el presente trabajo cuando hablábamos de las condiciones para la realización de la vivencia representada¹⁸¹. Ahora Pfänder desarrolla de nuevo esta idea.

Para empezar, distingue entre reflexiones teóricas y reflexiones prácticas. Las primeras no son necesarias para la volición; las segundas, en cambio, sí. A las reflexiones prácticas Pfänder las denomina también elecciones, y responde a la pregunta de si debo o no hacer algo, o si debo o no querer la vivencia representada concreta. La respuesta a la pregunta sobre el deber no implica el error. El error forma parte, más bien, de las reflexiones teóricas. Las reflexiones teóricas son más afines al concepto de verdadero o falso, que al de bueno o malo.

Las elecciones están marcadas por su carácter moral, no se ve si es falso o erróneo, sino que se contempla si son plausibles o censurables. Dicho con otras palabras, las elecciones no son

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 152-153.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 134.

juicios, sino acciones, y éstas, salvando las acciones involuntarias, son imputables, pues hacen referencia a la bondad o maldad moral.

Para que haya elección es necesario al menos que existan varias alternativas, esto es, que se presenten, al menos, dos vivencias. Cuando el yo centro pone su atención en una de ellas para su realización, a esto le ha precedido la elección, que consiste en sopesar las consecuencias, las condiciones y todo el complejo que antes hemos visto, y optar por una. Cuando el yo todavía no se ha decidido, entonces no hay volición.

Pero conviene ponderar ahora esta pregunta que se hace Pfänder, a saber, ¿qué relación cabe entre la relación práctica y la volición? O con otras palabras, ¿qué relación hay entre la elección y la volición?

El conocimiento de lo que antecede al hecho de conciencia volitivo tiene importancia sólo cuando da alguna indicación acerca de cierta constitución particular de ese hecho de conciencia mismo. Lo que corresponde estudiar ahora es “la constitución particular del hecho de conciencia de la volición, tal como habría de quedar condicionada por la antecendencia de una reflexión o elección”¹⁸². Si no hay presencia de elección o reflexión práctica en la antecendencia del hecho de conciencia, puede ser que la respuesta sea instintiva o impulsiva, ciega. En cambio, la presencia de la constitución del deseo, con todas sus condiciones, será lo que convierta el deseo en volición.

Lo que Pfänder quiere decir, según nos parece, es que no siempre hay una reflexión antecedente para que haya volición, pues podemos, por ejemplo, decir que si un hombre ayuda

¹⁸² FV, p. 171.

inmediatamente a otro en recoger los folios que se le acaban de caer, no decimos que esa acción, que nadie duda en juzgar de voluntaria, ha sido fruto de una reflexión previa. La reflexión práctica hace sin duda que el acto subsiguiente sea voluntario, pero no de forma absoluta, como se ha visto en el ejemplo mencionado.

El resultado de una reflexión práctica es la *resolución voluntaria*. Esta resolución voluntaria no es una vivencia consciente, sino un acontecimiento en el que el yo se siente partícipe y co-determinante. Esta resolución es propiamente la decisión, es decir, cuando el yo hace suyo un deseo (*mi deseo*). Este hacer propio y espontáneo el deseo, este elegirlo y decidirse por él corrobora la unidad de la acción volitiva, pues se trata de una unión yo-acción, donde el yo se determina –he aquí lo característico de todo acto libre –. En esto radica precisamente el querer un fin.

Pero puede pasar que el yo sea dominado por un deseo, esto es, que el deseo sea dueño del yo (*deseo en mí*). Sólo hay resolución voluntaria cuando se trata de *mi deseo* y no del *deseo en mí*. La diferencia entre *mi deseo* y *deseo en mí* no está en la parte objetiva, no está en el objeto del deseo, sino que, más bien, se encuentra en la parte sentimental. El hecho de deseo se distingue por el sentimiento de deseo, por esa modificación del sentimiento del yo. Por tanto, el yo está en todo deseo, todo deseo es deseo de un yo. Todo deseo es, pues, *mi deseo*. Entonces, el *deseo en mí*, es un deseo que el yo siente de modo cohibido, no libre sino por impulso. El sentimiento de deseo que forma parte del *deseo en mí* está dotado de un rasgo de falta de libertad en contraposición del sentimiento de *mi deseo*¹⁸³. El

¹⁸³ Cf. FV, p. 177.

proceso por el cual un deseo acaba apoderándose del yo (*deseo en mí*) es totalmente diferente del proceso por el cual el yo se determina por un motivo o una determinada volición. La diferencia es la existencia de la libertad que cabe en uno y falta en otro.

La libertad de la que se habla cuando mentamos *mi deseo*, la usa Pfänder en el sentido de que el yo se siente espontáneo o libremente voluntario respecto a la vivencia representada. El carácter de espontaneidad que estamos viendo responde a que el deseo espontáneo se caracteriza por ser un hecho de conciencia que está coloreado sentimentalmente por el sentimiento de deseo de carácter voluntario.

Con esto llegamos al fin, es decir, convertimos el hecho de deseo en volición. Va a ser el carácter especial del sentimiento de deseo, es decir, el carácter de espontaneidad, quien resuelva tal conversión. Dicho carácter es el elemento último que nos faltaba: "Sólo cuando el sentimiento de deseo, caracterizado como sentimiento de poderío y relativamente libre, posee predominantemente carácter de espontaneidad, sólo entonces existe una resolución voluntaria, sólo entonces he verificado una resolución voluntaria, sólo entonces me he decidido por el deseo enderezado a esa única vivencia. La resolución voluntaria, considerada por la parte del sentimiento, consiste, pues, en que un sentimiento de deseo, caracterizado como sentimiento de poderío, adquiere el colorido de libertad relativa o completa, y, con ello tiene u obtiene el carácter de espontaneidad predominante"¹⁸⁴. A todo este proceso que hemos seguido desde el inicio se le puede llamar, según

¹⁸⁴ FV, pp. 181-182.

Pfänder, volición en sentido estricto, y consta de los elementos¹⁸⁵ que siguen:

1. La *creencia en la posibilidad de realizar* lo deseado por acción propia. Si se niega tal creencia nos encontramos ante un deseo cohibido o impotente.

2. El sentimiento de deseo, que con el carácter de poderío, se extiende a todas *las condiciones* para la realización de lo deseado, convirtiendo el deseo en un deseo de la realización de lo deseado por acción propia. Si no se extendiera a las condiciones de realización tendríamos un deseo ilusorio e ineficaz.

3. Vista tal extensión y las consecuencias representadas de la realización, el sentimiento de deseo debe conservar el *carácter de libertad*, y el deseo del fin debe permanecer victorioso. De lo contrario habría una serie encadenada de deseos, y no sería libre.

4. El sentimiento de deseo debe mantener o recibir el *carácter de espontaneidad* predominante. Sin este carácter de espontaneidad se obraría no libremente sino por impulsos y de manera involuntaria.

Con todo, el deseo se convierte en decisión o querer, que es el alma de la acción humana. El objeto del deseo se convierte en motivo del querer.

La última síntesis que hace Pfänder, que podríamos denominar como síntesis total del proceso de volición, es tan clara que no me resisto a citarla:

¹⁸⁵ Aunque ya lo hemos visto, pensamos que vale la pena traerlo de nuevo a colación para facilitar una visión conjunta del camino recorrido a modo de síntesis.

“Si consideramos el conjunto, vemos que la volición resultó ser un caso especial del deseo. El hecho del deseo está constituido por una referencia de atención (caracterizada al mismo tiempo como sentimiento de deseo) del yo conciencia a una vivencia no presente representada. El hecho del deseo constituye un hecho de deseo positivo o un hecho de repulsión, según que el aumento de aquella referencia del yo a la realización representada de la vivencia se tiña de agrado relativo o de desagrado relativo y –tal sospecho– reciba al mismo tiempo esa característica de enderezarse hacia o contra algo. A la volición especialmente considerada pertenece, empero, el que, sobre la vivencia representada, se añada la representación de las condiciones de su realización, desembocando en una acción propia; añádase también que la referencia de atención del yo, con carácter de deseo, se extienda a ese complejo representado de condiciones y a las consecuencias representadas de la realización, conservando al mismo tiempo u obteniendo el carácter de libertad relativa y de espontaneidad”¹⁸⁶.

2.4. El acto de la voluntad

Parece que Pfänder se atreve a dar una definición —aunque más bien se trata de una descripción— de lo que sea el acto de voluntad. Lo describe así: “ el acto de voluntad es aquel acto peculiar, puramente interno, que precede a la acción voluntaria y, en ciertas circunstancias, constituye el comienzo de una acción voluntaria”¹⁸⁷. La verificación del acto de voluntad,

¹⁸⁶ FV, p. 184.

¹⁸⁷ Mm, p. 203.

además de incluir el propósito práctico, conlleva también una *conciencia de proyecto*¹⁸⁸, y ésta va dirigida a determinar una conducta futura del yo. Tal conducta es examinada y valorada (lo que corresponde a una reflexión práctica) y puede responder a muchas cosas (como, por ejemplo, a la conciencia de un deber, etc.).

Es el propósito práctico el que verifica que el hecho sea un acto de la voluntad, es decir, que pertenezca a lo espiritual. El propósito práctico verifica el *golpe espiritual*, que no sólo aprueba lo valorado, sino que su consistencia estriba en que la conducta mentada pero aún no ejecutada, sea un propósito.

Pero aún podemos completar más la descripción, tal como lo hace Pfänder: "El acto de voluntad es, pues, un acto de propósito práctico lleno de una mención volitiva determinada, acto que parte del yo-centro y que, penetrando hasta el yo mismo, determina a éste a una determinada conducta futura. Es un acto de propia determinación, en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto"¹⁸⁹.

Dentro del acto de voluntad se sitúa la *elección*. Para que haya elección es necesario que existan varios proyectos, y que el yo se proponga la ejecución de uno de ellos. El acto de elección es un caso del acto de voluntad, y requiere una reflexión provocada ante una pluralidad de proyectos que se excluyen. Como tal acto, la elección consiste en un acto de propósito práctico positivo donde el yo se propone la realización de un proyecto. El acto de elección no es el acto de preferir que concibe Scheler. Para Scheler en el preferir se aprende la superioridad de un valor sobre otro. Tal superioridad es dada

¹⁸⁸ También llamada *mención volitiva*.

¹⁸⁹ Mm, p. 205.

necesaria y esencialmente en el propio preferir, y no por una percepción sentimental. Se prefiere ante dos cosas sin necesidad de elección. Según Scheler la elección se da entre un hacer y otro hacer; sin embargo, el preferir se realiza con referencia a bienes y a valores.

El papel de la decisión es concluir el proceso, pero sin iniciar todavía la acción. La elección mira al objeto y a los medios. Hace de ellos los motivos para autodeterminarse a actuar. “La voluntad refrenda la motivación primera una vez que la ha esclarecido confrontándola con sus posibilidades efectivas y haciéndola pasar, así, de la vaguedad e indeterminación a la concreción de lo decidido. La singularidad de la acción empieza por expresarse en la singularidad de la acción decidida”¹⁹⁰.

2.5. La acción

El inicio de la acción radica en un deseo que se ha convertido en un hecho de volición de algo que está por venir y que depende de su realización por el sujeto volente. En este sentido el sujeto que quiere se comporta como causa ejercida por su voluntad sobre las acciones realizadas. Sin embargo, “que la acción sea causada por un acto de la voluntad no equivale a anteponerle un acontecimiento, ya que (...) la actividad voluntaria no causa desde fuera la acción, sino que está en ella fundándola. No hay un influir de la voluntad sobre la acción a espaldas de ésta, sino que ambas forman cierta unidad cuando el sujeto actúa”¹⁹¹.

¹⁹⁰ FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, p. 219.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 53.

La acción aparece primero en la conciencia como algo futuro, que está por hacer. En la medida que está en la conciencia como anticipatorio manifiesta ya una libre movilidad de la conciencia. La acción en la conciencia no es otra cosa que el proyecto, la tarea pendiente de realización.

Proyecto es el valor y contenido que se dan a realizar en un sujeto con disposición de querer. Los valores o contenidos que están en cada proyecto son los fines dados¹⁹². Por tanto, hay que distinguir entre un proyecto y un fin. Cuando alguien quiere algo, en la ejecución de su acto de querer se dan siempre valores y contenidos a realizar. Estos son los proyectos. No es lo mismo ser proyecto que ser objeto. La diferencia está en que al objeto siempre le corresponde una representación, y no como sucede en el proyecto.

Pero volvamos a la acción. En el inicio de la acción se quiere algo como realizable en el futuro. Aquí la acción se distancia de lo que es el deseo, pues el deseo no va referido a lo realizable sino a lo posible, ya sea algo real o irreal. "Hay que contar entre los elementos que componen la conciencia de la volición, como elemento esencial, no la conciencia de la posibilidad de ser real, sino la conciencia de la posibilidad de hacer real lo deseado. En cambio, el anhelo se encuentra incluido en aquellos casos en los cuales existe la conciencia de que la realización de lo anhelado depende del curso natural, sustraído al poder del hombre, es decir, de que le es imposible a la persona realizar por sí misma

¹⁹² El proyecto es lo que está en la conciencia como algo por hacer, lo que suscita un acto de querer. El proyecto es signo de la libertad de la conciencia que no se ata a lo presente vivido. Por eso Pfänder sostiene que lo que es dado en presente no es lo vivido como presente. Cf. PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, y también FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, pp. 55-56.

lo anhelado. Si, pues, por “realización” de lo deseado entendemos no el ser real o el llegar a ser real, sino el hacer real lo deseado, y sólo cuando así lo entendamos, es exacto decir que a la volición pertenece como elemento la conciencia de la posibilidad de la “realización” de lo deseado.

» Pero tampoco basta esto. (...) La conciencia de la volición contiene no sólo el hecho del deseo enderezado a una vivencia representada, sino también la creencia de que esa vivencia puede ser realizada por el deseante mismo inmediata o mediatamente. En cambio, en el anhelo existe la conciencia de que la realidad de lo deseado no puede ser producida por mí ni inmediata ni mediatamente. (...) A la volición pertenece, pues, dicho brevemente, la creencia en el poder de realizar por sí mismo lo querido. Para ello es necesario que la realización de lo deseado dependa, para la conciencia del deseante, de condiciones reales y que estas condiciones puedan finalmente ser realizadas por su propia acción”¹⁹³.

De modo que la volición se relaciona estrechamente con la acción. La acción se comporta como objeto y término. Es objeto porque se puede objetivar, y término porque pone fin al proceso iniciado.

La volición no se transforma en acción. Es el sujeto el que la hace objeto de su voluntad y el que la causa al aplicar su querer a su poder. La acción es realizada por el sujeto que contemporáneamente se experimenta como capaz¹⁹⁴.

El sujeto causa la acción y se determina a ella. La acción y el sujeto que quiere no pueden desligarse. Diferenciar el sujeto de

¹⁹³ FV, pp. 121-122.

¹⁹⁴ Cf. FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, p. 58.

sus actos es de vital importancia, “el sujeto que lleva a cabo los actos voluntarios no planea por encima de la tendencialidad que distingue a la voluntad, pero tampoco se dispersa y difumina en aquellos actos, como si careciera de eficacia propia sobre ellos. Se ha descrito el momento de la libertad como un querer-querer, lo cual no sería posible sin la diferenciación sujeto/actos. La libertad de la acción recibe su eficiencia de la libertad del acto de querer, el cual, una vez manifestado como poder activo en el instante de la decisión, extiende su influencia hasta la acción, sea mayor o menor —o incluso mínimo— el lapso temporal entre ambas”¹⁹⁵.

3. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA ACCIÓN

Una vez visto el análisis de la acción podemos extraer de ella las siguientes características principales: trascendencia e *importancia*.

3.1. Carácter trascendente

El carácter trascendente de la acción significa que no sólo cobra realidad algo en el sujeto que actúa como una actitud o una toma de posición (*Stellungnahme*), sino que la acción se dirige a unos contenidos independientes del sujeto, se dirige a la realización de esos contenidos que están “fuera” del sujeto¹⁹⁶.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁹⁶ Cf. SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción una acción moral*, pp. 42-43.

La acción es un modo de comportarnos que consiste en la realización intencionada de una realidad objetiva o estados de cosas que está más allá de nosotros. Por la acción nos entrometemos en el mundo que nos rodea modificándolo o introduciendo en él realidades nuevas, pero también modificándonos¹⁹⁷.

Con la trascendencia, nuestra voluntad adopta la misma forma que el valor¹⁹⁸. Y esto también sucede con los valores morales¹⁹⁹. Hildebrand observa que hay una diferencia entre los impulsos y las respuestas al valor. Tal distinción manifiesta claramente la inmanencia esencial del primero y la trascendencia del segundo. “El carácter de respuesta al valor en el acto de ayudar a una persona que está en peligro no es oscurecido por el hecho de que tengamos un impulso a desplegar nuestras energías en esa dirección. La presencia de semejante impulso no frustra, como tal, nuestra respuesta al valor de carácter trascendente si nuestra intervención es

¹⁹⁷ Este ‘modificándonos’ hace referencia a la moral, pues nos modificamos cuando adquirimos una virtud o nos hacemos viciosos. Adquirir una virtud es, en cierto modo, autotrascenderse. La trascendencia no sólo hace referencia al conocimiento, también cabe hablar de una trascendencia de la voluntad en la posesión de un valor. Hildebrand lo dice así: “El carácter específicamente personal del hombre en tanto que sujeto se manifiesta en su capacidad de trascenderse a sí mismo. Esta trascendencia se despliega, sobre todo, en la participación en el *logos* objetivo del ser que se realiza en el conocimiento, donde nuestra inteligencia se conforma a la esencia del objeto; y esto también ocurre en todas las respuestas al valor, donde con nuestra voluntad o con nuestro corazón adoptamos la misma forma que lo importante en sí”, HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 216.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁹⁹ Cf. CROSBY, J. F., *La Interioridad de la Persona Humana*, pp. 275.

motivada únicamente por un valor y no por el deseo de satisfacer o de aplacar nuestro impulso o apetito”²⁰⁰.

Un modo diáfano de ver la trascendencia de la acción es su carácter intencional. El querer es intencional, pues todo querer es un «querer algo». De ahí el carácter centrífugo de todo deseo, y, por ende, de todo querer. La intencionalidad es la referencia a algo distinto del yo. La intencionalidad es, en cierta manera, la trascendencia (no lo trascendente). Lo que entendemos con el término intencional es una relación consciente y significativa con el objeto. Si no hay conciencia del objeto no habrá intencionalidad. Además, la intencionalidad es característica exclusiva de la persona²⁰¹, del ser espiritual.

La objetividad de los valores, a los que se tiende a realizar mediante la acción, también muestra la trascendencia de la acción. Esto se ve más claro en el pensamiento de Scheler, para quien los valores son esencias ideales dadas inmediatamente en el sentimiento espiritual e independientes: “Existe, por el contrario, en completa independencia de la esfera del recuerdo y aplicable a todas las cualidades de actos en que nos llega a la conciencia algo objetivo (lo mismo, por ejemplo, en el percibir que en el esperar), la ley de que podemos tener plena evidencia sobre los valores de lo objetivo sin que nos sea dado el objeto mismo con la misma plenitud y con pareja evidencia, bien en su representación o bien en su significación”²⁰².

²⁰⁰ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 218.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 194.

²⁰² E, p. 285. Se ve aquí la ligazón de la fenomenología con el platonismo. De ahí que Reinach dijera en un momento que la fenomenología es una vuelta, en cierto modo, al platonismo, con todo los matices que habría que añadir. Cf. SEIFERT, J., “Platón y la fenomenología realista. Para una

El valor o el componente de valor que posee todo objeto fundamentan la resolución voluntaria, pues una vez distinguido el componente de imagen y el componente de valor Scheler hace especial hincapié en mostrar que el contenido de imagen es elegido para realizar el componente de valor según la medida de su posible aptitud. Y este componente de valor o valor mismo es dado inmediatamente y se muestra con total independencia. Tal independencia muestra, a su vez, su trascendencia.

Nos conformamos al valor, y ahí nos trascendemos. La trascendencia de nuestras respuestas al valor toman la forma de entrega, respeto²⁰³ y de sometimiento. La conciencia de que con tales respuestas realizamos lo exigido objetivamente por los valores dota también a nuestras acciones de un elemento de objetividad que no está presente en la respuesta a lo simplemente agradable²⁰⁴.

reforma crítica del platonismo”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 29 (1995), pp. 149-170.

²⁰³ La noción de respeto en Hildebrand va a ser capital, pues el respeto va a ser el acceso a la vida moral, la madre de todas las virtudes morales (*mater omnium virtutum*). Es de alguna manera la actitud moral fundamental que presuponen las virtudes. Cf. HILDEBRAND, D. VON, “La importancia del respeto en la educación”, en *Educación y educadores* 7 (2004), pp. 221-228. Hildebrand equipara el respeto y la reverencia para hacer hincapié que es en esta actitud donde comienza la vida moral del sujeto. “La reverencia es el presupuesto indispensable de todo conocimiento profundo, especialmente para percibir valores. Toda posibilidad de que los valores nos eleven y nos hagan felices, toda entrega deliberada a los valores, todo sometimiento a una grandeza, presupone la reverencia” HILDEBRAND, D. Y A. VON, *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, p. 25.

²⁰⁴ Cf. YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, pp. 32-33.

3.2. Importancia del “estado de cosas” (*Sachverhalt*²⁰⁵)

Ya vimos en el punto 4.1. del capítulo I –Panorama general de las vivencias en Hildebrand— la noción misma de “importancia”. “La experiencia nos enseña que un ser puede llegar a ser objeto de nuestro conocimiento sin motivar necesariamente nuestra voluntad o nuestras respuestas afectivas, como son, la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación etc., Si preguntamos a un hombre desesperado la razón de su dolor y nos respondiese: “porque dos y dos son cuatro” o “porque la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos” es evidente que rechazaríamos estos hechos como explicación de su tristeza. Supondríamos que, o bien él quiere desembarazarse de nosotros por alguna razón, negándose a confesarnos la verdadera causa de su dolor; o bien que relaciona, de manera supersticiosa, estos hechos con algún mal. Podríamos quizás también sospechar que esté loco o, al menos, que padezca una neurosis, de modo que la verdadera causa de su desesperación ha sido reprimida en el inconsciente. En cualquier caso, nos negaríamos a admitir que afirmaciones matemáticas como esas pudieran jamás motivar su dolor o desesperanza. Tales afirmaciones se nos muestran de tal manera neutrales que nada en ellas puede motivar, negativa o positivamente, una respuesta afectiva”²⁰⁶. El objeto *importante* es aquél que es capaz de motivar nuestra afectividad o nuestra

²⁰⁵ El ‘estado de cosas’ se define como el correlato objetivo de un juicio, aquello a lo que se refiere. “Este correlato nunca puede ser una cosa, sino una objetividad sintáctica de la forma «ser-b-de A» distinta tanto del juzgar mismo, la vivencia judicativa, como del contenido ideal del acto de juzgar (la significación proposicional idéntica)” CRESPO, M., Ensayo introductorio a *Qué es y qué motiva una acción moral*, de SEIFERT, J., pp. 29-30.

²⁰⁶ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 33.

voluntad, y eso es exclusivamente lo valioso. “La relevancia [importancia] del objeto no consiste en la satisfacción de una necesidad, ni siquiera en lo que significa para mí y para el despliegue de mi naturaleza, sino en el valor que posee el objeto como tal. Estamos ordenados a él porque es valioso; pero no porque estemos ordenados a él es relevante”²⁰⁷.

Pues bien, tal noción va a ser clave para la acción, pues, el estado de cosas que se realiza en la acción ha de tener cierto peso. Tal peso o *importancia* lo va a caracterizar los valores –su gradación– que hay en toda tendencia. Si no existiera un valor no se realizaría la acción, pues no entendemos por acción un quehacer neutral. Para Hildebrand la categoría de *importancia* adquiere una dimensión fundamental para la ética, pues *importancia* viene a significar algo que no es indiferente. Algo *importante* no puede pasar desapercibido. Lo *importante* es lo que más destaca, lo que mejor se percibe por su mismo carácter de que no es indiferente. Lo *importante* añade algo puesto que no es indiferente, puesto que resuena. Eso que no es indiferente es su componente de valor. Un objeto neutral que sea indiferente no será entonces objeto de la ética, pues su ser imparcial hace imposible alguna respuesta. Lo neutral no mueve a la voluntad aunque sí a nuestro conocimiento, puesto que también lo neutral tiene su ser propio. Por ello, aunque lo neutral sí tiene un sentido para nuestro conocimiento, no lo tendrá para nuestra voluntad. “Para que un objeto motive nuestra voluntad o cualquier respuesta afectiva, debe estar dotado de algún tipo de importancia, ha de destacarse de la neutralidad o indiferencia”²⁰⁸. Por eso, se puede identificar el

²⁰⁷ HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 70.

²⁰⁸ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 34.

motivo con la *importancia*, pues la importancia mueve a obrar de una determinada manera, motiva la acción moral. Otra cosa es qué tipo de *importancia* se perciba en el objeto. Aquí ya entraríamos en la bondad o maldad de la acción, y no en la naturaleza psicológica de la acción. Este nuevo horizonte sobre el tipo de *importancia* lo dejamos tan sólo incoado para un estudio próximo.

En la acción moral, la *importancia* en sí que un sujeto descubre en un posible objeto de su querer torna en el principal fundamento de la volición de dicho objeto. “Las respuestas motivadas por lo importante en sí nos descubren la importancia intrínseca o la materia de valor que porta el objeto”²⁰⁹. La *importancia* positiva del contenido de una acción o el componente de valor es aquello que mueve la balanza hacia la decisión misma. Tal materia de valor determina, de alguna manera, mi acción. La decisión ratifica el proyecto y apunta a él como algo querido.

“Importancia” es un término acuñado por Hildebrand, y aunque Scheler no hable con este lenguaje, es claro que de algún modo alude a él. Para Scheler, ese universo práctico en el que se inserta el puro querer con la intención de realizar estados de valor tiene ya el aspecto, la estructura estimativa de la disposición de ánimo del realizador de esa voluntad²¹⁰. Ese mundo de objetos prácticos o *Sachverhalt* determinado por valores significaría que son importantes. La determinación por el valor de los estados de cosas —seleccionado por la *Gesinnung*— es lo que provoca la determinación de la voluntad.

²⁰⁹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, p. 40.

²¹⁰ Cf. E, p. 210.

Se trataría del motivo del obrar. Por eso, Seifert sostiene que en la acción moral es el valor o la *importancia* en sí que el sujeto percibe en la situación representada el que pasa a convertirse en el principal motivo para que el yo volente se proponga realizar dicha acción²¹¹.

²¹¹ PALACIOS, J. M., "Los motivos de la acción moral", p. 89.

4. EL MOTIVO COMO FUNDAMENTO DE LA VOLUNTAD

“En efecto, la cuestión de cuál sea el motivo propio de una acción moral se inscribe toda ella en el marco de un problema más amplio, que es el de la esencia de la acción misma”²¹². Pero también podemos sostener que la comprensión de la acción como algo unitario se da desde los motivos que dan razón de ella. De ahí que podamos decir que el motivo da sentido y unidad a la acción, y esto aun cuando la acción no haya sido del todo efectiva. Por eso, una vez vista la génesis de la acción humana ahondamos ahora en su fundamento: el motivo.

Sólo la acción libre es motivada. Esta es la máxima a la que queremos llegar. Sin embargo, la experiencia misma nos hace ver que hay acciones libres que no son morales, y no por ello son inmorales, sino indiferentes o neutras. Por ejemplo, mover el brazo para coger un libro es una acción libre pero no es moral porque no es relevante, no se haya presente el carácter de *importancia*. De aquí se sigue que caben motivos no relevantes, pero que dan unidad a la acción, aunque sea una acción no moral. Siguiendo el argumento podemos sostener también que hay motivos irrelevantes que pueden convertirse en motivos negativos sólo si suplantán al motivo positivo²¹³. Con otras palabras, no todo comportamiento libre es una conducta moral,

²¹² *Ibíd.*, p. 87.

²¹³ “Una suplantación de ese género es moralmente ilícita, sin que pueda servir de excusa el hecho de que la acción es objetivamente recta y en ella se realiza un elevado bien moralmente relevante”, YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, p. 120.

aunque toda conducta moral es libre²¹⁴. Nuestro estudio va dirigido a la libertad sin hacer referencia, de momento, a la moralidad de la acción.

Fundamentar una volición no es establecer una relación causal. “La fundamentación de una volición tiene lugar por medio de la indicación de los valores que la guían, y no es de ningún modo la lógica, sino la ética de acuerdo con cuyo orden jerárquico de valores se ha de realizar la fundamentación”²¹⁵. Lo que se quiere fundamentar es el contenido de la volición en el sentido del proyecto. A lo que se quiere llegar con la fundamentación de una acción es a la raíz de aquello que mueve a obrar de un determinado modo y no de otro. No es lo mismo, por tanto, comprender la volición que fundamentarla. La comprensión de la volición se da cuando no se considera el valor objetivo del proyecto, sino el sentir de esos valores por parte del yo volente. Nos interesa la fundamentación de la acción, su punto de apoyo, pues si logramos ver el fundamento de la acción, la comprensión de la acción se hará más accesible.

4.1. La exigencia espiritual

Si lo visto hasta ahora ha sido la conversión del deseo en volición, y también las principales características de la acción, nos toca ver ahora cómo el objeto de deseo se ha convertido en motivo del querer, es decir, en el alma de la acción misma.

²¹⁴ Otra cosa es que pensemos la acción —como hace a veces la ética clásica— como animada siempre por intenciones virtuales que alcanzan hasta el fin último.

²¹⁵ ML, p. 24.

No es lo mismo que el yo, voluntariamente, se determine por un motivo que por un deseo. “La contraposición entre la determinación de la voluntad por el deber y la determinación de la voluntad por inclinación, encierra la esencial distinción entre determinarse por motivos y dejarse seducir por deseos”²¹⁶. Pongamos un ejemplo del propio Pfänder: Una persona entra en una habitación, percibe el frío que allí hace y, fundándose en ese frío percibido, resuelve abandonar la habitación. El frío provoca, en sentido centrípeto, un atenderlo, una escucha espiritual, que vuelve a él en sentido centrífugo, pero cargada con determinada atención interrogativa práctica: ¿qué debo hacer? La respuesta toma forma de una exigencia: debo salir. A este reconocimiento y aprobación de la exigencia hay que agregar aún un reconocimiento muy distinto, un reconocimiento práctico, para que el frío percibido se convierta realmente en fundamento de la voluntad. Este reconocimiento práctico consiste en la verificación del acto de la voluntad, por el cual el yo se propone lo exigido²¹⁷.

La contraposición entre determinarse por deseos o por motivos marca la figura del hombre virtuoso²¹⁸ y el hombre

²¹⁶ Mm, p. 213.

²¹⁷ Cf. Mm, p. 215.

²¹⁸ Aunque determinarse por motivos no implique necesariamente ser virtuoso, pues hay motivos que determinan a una mala actuación. Por ejemplo, parece haber suficientes “motivos” como para no perdonar al asesino de un familiar muy querido. Este ejemplo no es del todo bueno porque no se han tenido en cuenta motivos sobrenaturales, pero nos podemos hacer una idea. Aquí nos referimos al virtuoso cuando se determina a hacer algo debido. Sería un motivo más elevado (el deber) que el simple motivo del que de momento estamos tratando. De ahí que Scheler defina a la virtud como el *poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido*. Cf. E, p. 298.

caprichoso. El hombre virtuoso posee motivos, en cambio, el caprichoso aunque también los tiene no se determina por ellos y se *desmotiva*, esto es, se priva de todo aquello que pueda mover a la voluntad. De ahí que el caprichoso revele su falta de voluntad, y, por ende, su indeterminación a la hora del actuar. En este sentido es imprevisible, pues se puede preveer de él todo menos dejarse determinar por motivos. Pero ya volveremos a estudiar la figura del caprichoso más adelante.

Para evitar equívocos ante la palabra “motivo”, tan común a nuestro lenguaje, Pfänder la va a referir exclusivamente en el sentido de fundamento de la voluntad, y, la distingue de la palabra “motivación” en el sentido de la peculiar relación que existe entre un fundamento de voluntad, provisto de carácter de exigencia, y el acto de voluntad que en ese fundamento se basa²¹⁹.

Ante un hecho percibido —pongamos el mismo ejemplo, o sea, hace frío—, el yo se enfrenta a ese frío no sólo porque lo siente, sino también porque lo atiende interiormente. Esta atención espiritual da pie a la pregunta de si debo o no marcharme. Es decir, presupone la escucha de una *exigencia espiritual*²²⁰. Percibir la exigencia (quedarse o marcharse) presupone, a la vez, su reconocimiento y aprobación. Ahora bien, “el frío percibido no se convierte realmente en fundamento para el acto de voluntad, sino cuando el yo, al verificar ese acto de voluntad, se basa en el frío y en la exigencia del mismo, es decir, cuando el yo fundamenta el acto de

²¹⁹ Cf. Mm, p. 219.

²²⁰ No es indiferente al respecto lo que Scheler dice al inicio de su *Ética*: “El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer mensajero de su peculiar naturaleza”. E, p. 64.

voluntad en esa exigencia y lo educa de ella. Sólo entonces está completa la relación de fundamentación. El yo no ha dejado la exigencia fuera de sí, no se ha limitado a reconocerla y a aprobarla, sino que le ha dado entrada a sí mismo, la ha incorporado a sí mismo y luego, basándose en ella, ha verificado el acto de voluntad, en concordancia con la exigencia y provisionalmente ha cumplido la exigencia de un modo ideal. Este basarse en algo al verificar un acto de voluntad, es una actividad espiritual peculiar. Mediante esta base espiritual, establécese el enlace entre el fundamento y el acto de voluntad, y el fundamento posible se convierte entonces en fundamento real de la voluntad”²²¹. En la aprobación de la escucha espiritual, frente a otros posibles deseos, se muestra el carácter victorioso de un determinado deseo, su libertad. Aquí comparece la libertad de la acción.

En la escucha atenta de la exigencia se me da el valor. O, más bien, es el valor quien envía un mensaje, es el valor quien invita²²². El valor se percibe en la percepción sentimental gracias al oído atento del sujeto que escucha la exigencia que implica todo valor. El valor exige una respuesta, en cambio, el deseo impulsa caprichosamente. La exigencia mueve a obrar, determina la acción tal como lo hace el motivo. Motivo y exigencia vienen a ser lo mismo, o, mejor, todo motivo emite una exigencia²²³.

²²¹ Mm, pp. 217-218.

²²² “Totalmente distinta es la invitación del valor; no tiene carácter abusivo; nos habla desde arriba, a una distancia respetuosa; nos habla con la fuerza de la objetividad, empleando una llamada majestuosa que nuestros deseos no pueden alterar”, HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 46.

²²³ Cf. REINER, H., *Bueno y malo*, pp. 30-33; 37; 41; 51.

Pues bien, podemos decir que el acto de voluntad no se fundamenta en algo externo al yo, sino en el yo basándose en las exigencias que plantea el hecho mismo. Es conveniente realizar ahora un pequeño desglose que nos permita ver algunas diferencias que marcan de modo gráfico las divergencias que existen entre los deseos y las exigencias prácticas.

Para empezar, los deseos son hechos reales que tocan al yo con una coacción natural; sin embargo, las exigencias prácticas tienen una dirección centrífuga, pues las percibe el yo y hace con lo percibido una referencia ideal. Las exigencias son ideales²²⁴, oídas libremente por el yo; los deseos, en cambio, son hechos reales. En definitiva, mientras haya deseos provocados no habrá motivos. Por el contrario, las exigencias pueden llevar al motivo posible, aunque no real.

En las exigencias prácticas se ve con claridad la índole espiritual del ámbito de lo libre. Pfänder alude a lo espiritual cuando habla de las exigencias prácticas, diciendo que éstas se dirigen al «espíritu del alma» mientras que los deseos se enderezan al «cuerpo del alma».

De manera que, si nos preguntamos cómo el objeto del deseo se convierte en motivo del querer, podríamos responder con la siguiente secuencia: Primero, escuchando espiritualmente las exigencias; segundo, se percibe, reconoce y aprueba la exigencia práctica, que puede darse en esa aprobación, frente a otros deseos posibles, gracias al carácter

²²⁴ Que las exigencias sean ideales no significa que no sean reales, pues las exigencias son *alusiones reales*, oídas por el yo, y va a ser precisamente este carácter de ser alusión (real) lo que haga que sea posible hablar de libertad.

victorioso, su libertad. Y esto se da por la invitación o determinación ideal del motivo, frente a la causalidad real o estimulante del deseo. En este punto se descubre la racionalidad del sentido-ideal valioso de la motivación, frente a la intensidad real del deseo. Y tercero, cuando la exigencia es verdadero fundamento de la volición, es decir, cuando la volición se basa en la exigencia. Es ahí cuando la exigencia torna en auténtico motivo del querer.

4.2. Motivo y causa

Hemos dejado entrever que el motivo de un acto moral es la importancia de su objeto, es decir, el valor moral de la acción misma²²⁵. Si no hay motivos, no hay modo alguno de obrar con

²²⁵ Seifert añade, además, que el motivo de una acción moral es también su propio carácter obligatorio, su universalidad, el bien absoluto, así como la propia felicidad del sujeto agente. Estas seis respuestas a la pregunta qué motiva la acción moral, dan a entender que, en última instancia, la acción moral no tiene un único motivo sino, más bien, una pluralidad de motivos. Esta es la novedad de Seifert. Estos seis motivos no son idénticos. Se diferencian en su importancia, y esto da pie a hablar de una jerarquización de los motivos que nos recuerda al *ordo amoris* scheleriano. Ahora bien, en esta originalidad de Seifert “resulta muy difícil concebir que una pluralidad de motivos, aunque no sean contrarios, sirvan de fundamentos simultáneos a un mismo querer, y tampoco se ve con claridad la índole peculiar de su posible ordenación jerárquica. Hay, ciertamente, acciones que pueden ser queridas con varios fundamentos, pero esto no quiere decir que se quieran, de hecho, con todos ellos al mismo tiempo. Esa pluralidad de fundamentos o motivos significa más bien que si viniera a faltar cualquiera de éstos habría entonces otro que justificaría esas mismas acciones. Y es viéndolos así y estimando entre ellos cuáles merecerían preferirse a los otros en una imaginada motivación disyuntiva como viene también a concebirse su respectiva subordinación”. PALACIOS, J. M., “Los motivos de la acción moral”, pp. 97-98. Cf. también en SÁNCHEZ-MIGALLÓN,

libertad, pero esto no significa que el motivo sea determinante en el sentido determinista, pues “no es el motivo determinante de nuestra voluntad”²²⁶, aunque esto ya lo veremos más adelante.

La voluntad presupone una situación objetiva o un estado de cosas con carácter de *importancia* (que puede ser un valor, un bien objetivo para la persona o algo subjetivamente satisfactorio) y también presupone que dicho objeto relevante tenga poder de motivación. La *importancia* por sí misma no produce el querer. “Sin un motivo en el lado del objeto que lo apoye, el libre centro de una persona no puede traer a la existencia un acto de querer (...). Toda interpretación que atribuya a la persona la facultad de querer sin motivo es un completo error”²²⁷. Efectivamente, sin motivos nuestra facultad de querer se asimilaría a los impulsos animales. “Confundir libertad con arbitrariedad es no comprender la esencia peculiar del querer: su carácter intencional y significativo, como respuesta fundada en un acto de conocer. Libertad y arbitrariedad son incompatibles por esencia, puesto que la arbitrariedad desprende a la voluntad del gran diálogo entre la persona y el universo. La aparta del *logos* del ser y, sobre todo,

S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, p. 121; PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 143-145.

Por otro lado, la noción pfänderiana de carácter nos da una luz para salir de la pluralidad de motivos. Tal salida la encuentra en el carácter o modo y manera como el yo se resuelve volitivamente cuando existen determinados motivos. Es más, en el concepto de carácter el yo centro libremente volente es la causa última de las resoluciones voluntarias. Cf. Mm, p. 238.

²²⁶ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 297.

²²⁷ *Ibid.*, p. 285.

del mundo de los valores. El querer ya no sería una toma de postura del hombre ante un objeto, se convertiría en un movimiento puramente ciego”²²⁸.

Lo que es capaz de motivar el movimiento de la voluntad, es decir, el motivo, es el conocimiento de la *importancia*²²⁹. Por ello dirá Hildebrand que “el querer consiste siempre en un volverse hacia un objeto por mor de su importancia”²³⁰. El motivo hace que el yo actúe, que se mueva, cosa que distingue una respuesta volitiva de una afectiva. En esa actuación del yo hay más libertad que en las respuestas afectivas. La libertad y el motivo van estrechamente unidos, al modo de co-principios, al igual que toda respuesta es motivada, y todo estado es causado.

El concepto de motivo es en Hildebrand similar al de Pfänder, pues para éste los motivos son los fundamentos de la voluntad y hacen que el yo se mueva, actúe. El motivo pfänderiano no es un objeto de un deseo, ni objeto de la voluntad, sino aquello por lo cual uno se siente movido a desear algo o a hacer alguna cosa. También afirma Pfänder que los motivos no son causas eficientes al modo de realizar una inducción empírica causal. En este punto también coincide con Hildebrand: “Un acto de voluntad nunca puede ser considerado un eslabón de una cadena causal en la que la persona sería una mera causa próxima”²³¹. Según ellos, si se

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ La insistencia de Hildebrand en el conocimiento lo sitúan como un pensador que se destaca del emotivismo moral. Cf. HILDEBRAND, D. VON, *¿Qué es filosofía?* y su *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, recientemente traducida al castellano. A ésta última la citaremos a partir de ahora con la abreviatura Mce.

²³⁰ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 286.

²³¹ *Ibíd.*, p. 283.

equipara la noción de motivo con el concepto de causa —en el sentido indicado—, entonces eliminaríamos la libertad humana, pues la causa se da en el marco de lo necesario, del ser primero, de lo real; el motivo, en cambio, se da en el ser segundo o el ser que sigue lo necesario, el *secundum naturam*. Se trata, por tanto, de dos planos diversos. La causalidad concuerda, digámoslo así, con el ser real; el motivo está en el orden del obrar. Con esto no queremos abrirnos a un posible dualismo, sino que, muy al contrario, queremos afirmar que el motivo y la causa no están al mismo nivel. Las causas producen; los motivos invitan. Las causas son reales; los motivos, ideales.

Hay que aclarar que el término “causa” al que se refieren los fenomenólogos que estamos estudiando lo entienden en un sentido muy restringido, de corte empirista. Conciben la causa exclusivamente como causa eficiente, mecánica. En este sentido no son aristotélicos, ya que el sentido del término ‘causa’ en Aristóteles es considerablemente más amplio. Aristóteles hace equivalente el término causa con principio, y ello le da pie para hablar también de causas finales²³², que sí son motivos. Hay que distinguir por tanto, la fuente ideal de la fuente causal.

²³² La fenomenología de los pensadores aquí tratados, al tener como dirección común un claro antipsicologismo empirista, pero siendo deudores, por otro lado, del pensamiento moderno, reducen el término causa. No obstante, si advertimos este sentido que el concepto de causa tiene para nuestros pensadores, podemos admitir —junto a ellos— que el motivo no se equipara a la causa. “Scheler entiende la relación causal, reductivamente, como relación entre cosas reales, sólo como causalidad física eficiente; lo que no puede ya entenderse como la relación de fundamentación” SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Scheler*, p. 177. Desde el prisma aristotélico podría verse la noción de motivo aquí tratada como una noción análoga a la de causa final.

El motivo sería la fuente ideal, pero no es la única fuente, pues de lo contrario todas las personas actuaríamos del mismo modo. Es fuente ideal del propósito voluntario. No puede ser fuente real sino ideal porque si fuera real, el motivo tendría que ser real, pero ya hemos visto que los motivos no son el resultado de la acción sino el fundamento del acto voluntario. El resultado sería algo real, el fundamento es ideal. El resultado es lo causado, no lo motivado. "Lo que haya de pertenecer a la causa real de la volición, debe ser necesariamente algo real. En cambio, un motivo no necesita ser algo real, y puede muy bien suceder que, algo pensado, algo ideal, sea el motivo de una volición. Así, por ejemplo, la verdad de una afirmación puede ser el motivo por el cual yo resuelvo formular esa afirmación en una ocasión determinada"²³³.

La fuente causal de la volición es el propio yo. El yo-centro causa el querer. En este sentido la volición depende del yo, de su carácter, no como causa que produce de modo mecánico unos determinados efectos, sino, más bien, como el modo según el cual el yo se decide ante los motivos. El carácter no es más que la manera con la que el yo se resuelve por motivos, es, de alguna forma, la impronta de la libertad personal. "Con esa base, sin duda, el motivo se torna determinante para la volición. Pero la determinación por motivos no es precisamente una causación fenoménica por motivos; la fundamentación de la voluntad no es la causación de la voluntad, y los motivos no son causas fenoménicas de la volición"²³⁴.

²³³ Mm, p. 229. Adviértase el sentido en que se entiende "real", por lo demás común a toda la modernidad, como "material" o "mecánico".

²³⁴ *Ibid.*, p. 227.

También conviene distinguir causas fenoménicas, causas reales y los fundamentos de la volición. Es preciso insistir en que un motivo no es la causa de la acción²³⁵, no es la causa eficiente del acto de querer. El motivo es lo que mueve a un sujeto a determinarse libremente a querer algo. El motivo señala el origen de la acción, su fundamento. Y esto hay que verlo no como una explicación verbal, sino como una vivencia psíquica.

Con todo, se puede decir que el motivo es la fuente ideal del propósito voluntario, distinguiéndolo bien de las fuentes fenoménicas de la volición. Hay que distinguir pues el motivo de los impulsos, de las fuentes del deseo, y de las fuentes de la volición.

Los impulsos no pueden ser motivos porque no implican exigencias prácticas. Ya vimos que las exigencias prácticas contienen cierta racionalidad²³⁶. Pero los impulsos no contienen racionalidad alguna; las fuentes del deseo, entendidas como el origen donde surge el deseo en la vivencia, podrá ser fuente fenoménica del deseo, pero le faltará lo peculiar para referirse al hecho volitivo; y las fuentes de la volición no son el motivo porque los motivos son, a lo sumo, las fuentes ideales del propósito voluntario, pero no pueden ser las fuentes fenoménicas de la volición²³⁷.

²³⁵ Como pensó Schopenhauer, "El motivo pertenece a las causas (...). Pero la causalidad toda es sólo la forma del principio de razón en la primera clase de objetos, o sea en el mundo corpóreo dada a la intuición externa. (...) La motivación es la causalidad vista por dentro...", SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §43. Gredos, Madrid 1981, pp. 206-209.

²³⁶ Lo que sería propiamente la racionalidad práctica.

²³⁷ Cf. Mm, p. 226.

Antes de entrar en la esencia del motivo, estamos viendo con la ayuda de la vía negativa²³⁸, qué no son motivos y qué no es una relación de motivación. Ya lo hemos hecho haciendo distinciones entre motivo e impulso, motivo y fuente del deseo, motivo y fuente de la volición. Para acabar la vía negativa nos queda aún otra distinción de la que ya hemos hablado, pero que conviene insistir aún más, a saber, que el motivo no es causa²³⁹.

Pfänder estudia dos sentidos de causa: causa fenoménica y causa real. El motivo no va a ser ni una ni la otra. No es causa fenoménica porque, en definitiva, “la volición es en esencia, siempre libre fenoménicamente, es decir, no es causada por algo distinto del yo-centro”²⁴⁰. En el sentido de causa real no es posible tampoco que el motivo sea la causa, porque un motivo

²³⁸ La razón de comenzar siempre por la vía negativa, muy común a los pensadores aquí tratados, tiene su explicación. Y es que, como estamos viendo, en este caso, que el motivo es fundamento, no cabe otro concepto o categoría más amplia ulterior, de ahí que para delimitar su naturaleza haya que empezar con lo que no es aquello a lo que se quiere ganar, para después, mediante una clasificación o inventario, ordenar lo ganado. A fin de cuentas en esto consiste el método fenomenológico.

²³⁹ Entendida –repetimos– como causa eficiente. También Seifert posee el mismo concepto de motivo, y lo distingue de la causa: “un motivo es razón de nuestro obrar de tal modo que no provoca por sí mismo el querer ni lo produce como causa eficiente (como el yo libre), sino que provoca nuestro obrar al modo de una invitación o exhortación” SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, p. 53. Mientras Pfänder habla de propósito, Seifert habla de invitación, pero es clara la afinidad de ambos respecto al concepto de motivo. Quizás se vea más en Seifert que en Pfänder el carácter de libertad que posee el motivo, pues el término invitación tiene una connotación especial de llamada, de propuesta, y, por tanto de libertad. De hecho Seifert afirma: “el motivo es razón de nuestro obrar sólo por libertad”, p. 53.

²⁴⁰ Mm, p. 227. Con esta distinción Pfänder hace una crítica muy fina a Schopenhauer.

no necesita ser real, y lo que pertenece a la causa real de la volición debe ser real. El motivo se limita a ofrecer la base ideal del yo centro, que es el único que puede verificar el acto de voluntad²⁴¹.

Si el objetivo de nuestro estudio es entender la libertad en la fenomenología de los autores propuestos, esto último indicado es muy importante. No entender la distinción entre motivo y causa (en el sentido de causa eficiente, común entre los empiristas y mecanicistas, insisto), al aviso de Pfänder, que también lo hacemos nuestro, sería llenar de equívocos la libertad de la voluntad.

4.3. Motivo, fin, motivación, carácter y "disposición de ánimo"

a) El motivo

Conviene seguir ahondando en el concepto de motivo, pues de esto precisamente depende el nervio de este trabajo.

La palabra motivo viene de *motus-us* (movimiento, agitación). Ser fundamento de la voluntad es como ser motor de ella. El móvil es lo que hace que la voluntad se *mueva*, lo que, en definitiva, la mueve a querer algo, que es distinto a ser causa. Sin embargo, para los autores más representativos de la ética empirista, el comportamiento motivado se puede resumir en tres tesis: 1) lo que mueve a los seres humanos a sus acciones, son necesidades, deseos e intereses; 2) la satisfacción de necesidades, deseos e intereses será percibida en cada caso como placer o dolor; 3) no existen otros fines de la acción

²⁴¹ Cf. Mm, p. 229.

humana que la referencia a los objetos de las necesidades, los placeres y los intereses, y ninguna otra motivación que la de buscar el placer y evitar el dolor²⁴². No vamos a entrar en las nefastas repercusiones que tiene esta concepción empirista de la acción humana, pero sí queremos reivindicar la posición de los autores tratados que proponen una alternativa más sólida ante semejante propuesta.

A lo largo de nuestra exposición hemos hablado de motivos, de *importancia*, de carácter y de la disposición de ánimo entre otras cosas. Quizás sea ahora un buen momento para perfilar, aún más, estos conceptos que son como la llave para entrar en lo que llamamos propiamente acción.

En los hechos de conciencia acontecen innumerables movimientos de todo tipo, pero no toda base, no todo fundamento de un movimiento psíquico es un motivo. "Habrán de llamarse motivos tan sólo aquellos fundamentos que son causa de que un yo se mueva"²⁴³. Pero el yo se mueve en la acción. Tampoco se puede decir que todos los fundamentos del deseo o de la acción sean motivos. Podemos entrever por motivos los fundamentos que hacen inteligible la acción. El motivo es el impulso que pone en marcha la acción, es, por decirlo de algún modo, su desencadenante. Y por ello, no hay que confundir el motivo con el fin.

²⁴² Cf. SCHRÖER, C., "El juicio normativo en Tomás de Aquino desde la perspectiva de la teoría de la acción". Conferencia leída en las XLV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, abril 2008. Texto inédito.

²⁴³ FV, p. 140.

b) El fin

El fin posee carácter de representación y se identifica con el objeto de un deseo. El fin se consigue. Sin embargo, no tiene sentido hablar de la posesión de un motivo. Los motivos no se consiguen ni se persiguen, sino que más bien tratan simplemente de mover a la voluntad a hacer algo dentro de su esfera de poder. “Pues motivo llamamos a aquello de que arranca un determinado efecto psíquico; fin último es, en cambio, aquello a que se endereza un determinado acontecer psíquico. El motivo indica de dónde procede un deseo o acción; el fin último, en cambio, indica adónde se endereza un deseo o una acción. El fin último representado es, al mismo tiempo, objeto de un deseo; el motivo, en cambio, no es objeto de un deseo. El fin último representado puede ser conseguido; mas no tiene sentido decir que el motivo del deseo pueda ser realizado por el deseo. Y la producción del fin último representado satisface el deseo; en cambio, la aparición de un motivo no satisface el deseo. Los fines últimos representados no pueden ser intensos o débiles; en cambio, los motivos pueden ser intensos o débiles”²⁴⁴.

La diferencia entre el motivo y el fin es que el primero es la razón por la que se quiere el fin, mientras que el segundo, es decir, para que sea fin el sujeto debe resolverse, esto es, debe verificar ese «golpe espiritual» en que consiste el querer²⁴⁵.

²⁴⁴ FV, 142.

²⁴⁵ Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, p. 39.

c) La motivación

Para que haya verdadera relación de motivación es necesario que exista la verificación de una resolución voluntaria y también basarla conscientemente en una exigencia escuchada por el espíritu. Si falta alguno de estos elementos no hay posibilidad de motivación. Esto supone un sometimiento a una racionalidad y una vinculación espiritual. En esta racionalidad y vinculación espiritual se encuentra la espontaneidad²⁴⁶. Y con este carácter de espontaneidad podemos atisbar con mayor calado la resolución voluntaria. "Sólo cuando el sentimiento de deseo, caracterizado como sentimiento de poderío y relativamente libre, posee predominantemente carácter de espontaneidad, sólo entonces existe una resolución voluntaria, sólo entonces he verificado una resolución voluntaria, sólo entonces me he decidido por el deseo enderezado a esa única vivencia"²⁴⁷. En la resolución voluntaria, que es el resultado determinante de la reflexión práctica, el yo hace suyo uno de todos los posibles deseos. De modo que "mi deseo" se diferencia del "deseo en mí" en la espontaneidad. El primero es espontáneo; el segundo, involuntario.

Hay algunos casos en que pueden existir motivos posibles junto a exigencias prácticas oídas, pero sin haber necesariamente una resolución voluntaria. Esto nos lleva a

²⁴⁶ "El deseo espontáneo o relativamente espontáneo se caracteriza, como hecho de conciencia, por un colorido sentimental peculiar del sentimiento de deseo, colorido que designamos parejamente con el nombre de carácter de espontaneidad". FV, 181. Es en "mi deseo" y no en el "deseo en mí" donde coincide el deseo espontáneo.

²⁴⁷ FV, 182.

pensar que hay motivos que son suficientes, y otros, en cambio, que no lo son. El hecho de que haya resoluciones voluntarias pero insuficientemente motivadas nos hace ver nítidamente que los motivos no son causas de la volición. En el caso de haber un motivo suficiente para la volición, y se haya producido realmente tal volición, no implica que el motivo haya producido la volición, pues los motivos no causan sino que fundamentan²⁴⁸. “Cuando existe un motivo suficiente, el acto de voluntad exigido es necesario en el sentido del deber-ser; pero no necesario en el sentido de que su verificación sea causada por el motivo (...). Sólo aquellos motivos posibles por los cuales el yo-centro *se deja* determinar, son verdaderos motivos. En este sentido, el yo se encuentra completamente libre en sus voliciones, incluso ante motivos enteramente suficientes. Es más, el yo puede descartar de la motivación incluso motivos suficientes, cuyas exigencias percibe, y fundamentar y verificar los actos de la voluntad por ellos exigidos, basándose en otros motivos completamente distintos. Si, en cambio, el yo se deja determinar por el motivo suficiente a la verificación del acto de voluntad exigido, este «dejarse determinar» constituye algo enteramente peculiar y esencialmente distinto de toda efectuación causal y necesaria”²⁴⁹.

²⁴⁸ Cf. Mm, pp. 235-236.

²⁴⁹ Mm, pp. 236-237. Por otro lado, mientras Pfänder habla de motivos suficientes y de motivos insuficientes, Seifert habla de motivos objetivos y motivos subjetivos. Los primeros serían aquellos que se encuentran en el lado del objeto, dentro de los estados de cosas que realizar (término que aquí se equipara al de contenido objetivo, y que ambos remiten a la palabra *Sachverhalt*); los segundos, en cambio, se refieren a las actitudes, cualidades y disposiciones del sujeto, como el amor o la envidia. Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, pp. 39-40.

En palabras del profesor U. Ferrer: “Ni el motivo determina al sujeto hasta el punto de anularle, ni el sujeto se autodetermina de tal modo que no tuviera razones para hacerlo en uno u otro sentido. Justamente donde el motivo ejerce de tal es en la decisión, sin la cual se queda en imagen representada. Comprendo la decisión por los motivos, y comprendo propiamente los motivos una vez asumidos en la decisión, o bien en tanto me invitan a decidirme, si aún no he decidido. El motivo es motivo de..., apunta a una acción decidida por el yo, siendo por ello también proyecto. (...). La decisión es ya poder o capacidad de acción.

» (...) La decisión no es una conclusión que tuviera a los motivos por premisas, sino que es intencionalmente como se refiere a ellos, en la medida en que todo decidirse a algo es también por algo otro, es decir, con sentido motivacional. El fin no viene dado sin más en la experiencia ya acumulada, pero tampoco lo crea el sujeto al margen de todo motivo, sino que el sujeto lo hace valer desde sí contando con una experiencia propia y ajena que ha recibido y fundando la decisión a actuar en unos motivos que lo inclinen. Sin esta inclinación en él los motivos no podrían fundar la acción”²⁵⁰.

d) La *disposición de ánimo* y el carácter: descripción, conocimiento y verificación.

La disposición de ánimo (*Gesinnung*) “consiste en representar un libre margen material apriorístico para la

²⁵⁰ FERRER, U., “Fin y valor en la acción”, en *Anuario Filosófico*, 22 (1989), pp. 132-133.

formación de posibles intenciones, propósitos y acciones hasta la intención motriz que regula inmediatamente toda acción; y consiste al mismo tiempo en que penetra con su materia de valor todos los grados de la acción hasta el resultado”²⁵¹. Con otras palabras podemos decir que la disposición de ánimo es el origen de la acción, el alma de toda intención y propósito. Se trata de una dirección cuyos contenidos son axiológicos, una tendencia a valores. Es la actitud que tomamos frente a determinados valores, lo que motiva a quererlos o no, lo que confiere cualidad moral a la acción²⁵².

Teóricamente hablando, la vivencia de la disposición de ánimo requiere en primer lugar que sea cognoscible (a diferencia de Kant), que se nos dé de modo inmediato e intuitivo por ser un objeto de experiencia fenomenológico o de esencia, pues lo aprehendemos directamente en su esencia. Por ello, la forma del querer previo al querer algo es propiamente la disposición de ánimo.

Como la tendencia se funda inmediatamente en un *sentir el valor*²⁵³ y no en el contenido representado, todo querer algo supone sentir el valor de ese algo y ese valor no puede ser

²⁵¹ E, p. 188.

²⁵² Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, pp. 20-21.

²⁵³ Expresión en la que Hildebrand no consiente: “Mientras no se distinga, como se hace aquí, entre toma de posición y aprehensión cognoscitiva, la expresión de «sentir el valor» da lugar a equívocos. En efecto, mientras la confusa expresión de sentimiento (*Gefühl*) se refiera tanto al sentir como aprehensión cognoscitiva cuanto al sentir como toma de posición, la afirmación de que la auténtica aprehensión de los valores haya de descubrirse en el propio sentir (*Fühlen*) puede ser entendida como un renuevo de la «teoría del sentimiento» del siglo XVIII. *Ethik*, Zweiter Teil, II Kapitel, p. 203, en GW II.

nunca consecuencia del querer. Ahora bien, que el conocimiento de la disposición de ánimo sea como lo hemos caracterizado arriba no significa que se dé siempre sin error. Para saber si tal disposición es auténtica o no, hay que vivir el fenómeno de la verificación de ella mediante una acción²⁵⁴.

Ya vimos antes que la disposición de ánimo no era la intención. Una de las diferencias más radicales entre ambas es que la disposición de ánimo generalmente permanece (aunque como se verá pueden cambiar también, como por ejemplo, en la conversión de una persona); mientras que las intenciones cambian. Son grados diversos del querer. La *Gesinnung* está a un nivel más profundo que la intención, el propósito y la decisión.

Como tendencia general a los valores, la disposición de ánimo define en nosotros un *ethos*²⁵⁵ determinado. Dicho *ethos* es

²⁵⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 25.

²⁵⁵ Nos referimos al *ethos* individual y no al colectivo entendido este como la disposición de ánimo de una colectividad humana. No me resisto a traer a colación unas palabras de Juan Miguel Palacios en el prólogo al *Ordo Amoris* de Scheler: "cuando el filósofo investiga más detenidamente qué es en último término lo que puede poseer en el hombre tal cualidad moral, se le hace patente que, por detrás o debajo de los actos que éste realiza -de sus actos humanos-, y hasta de sus disposiciones morales a realizarlos -sus virtudes o vicios-, hay en él una suerte de actitud general hondamente asentada como raíz de ellos, que los filósofos griegos dieron en llamar (con e larga) su *ethos*. En efecto, el *ethos* de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable, es lo que constituye, según la afortunada expresión de Zenón el estoico, la verdadera 'fuente' de que mana toda su vida moral; de manera que ésta tiene siempre que verse como una manifestación de aquél. Y fue precisamente la reflexión sobre el *ethos* la tarea que dio nombre a la Ética". PALACIOS, J. M., *Prólogo a Ordo Amoris* de M. SCHELER, Caparrós editores, Madrid 1996, pp. 11-12.

una pléyade de preferencias de valores. En tal plétora de vivencias existe una jerarquía u orden que Scheler denominará con el término agustiniano de *ordo amoris*. Tal *ordo* es la expresión del preferir unos valores a otros, y tiene, a su vez, tres sentidos diversos. El primero es el *ordo amoris* en cuanto entrañado de hecho en la disposición de ánimo. Posee un sentido descriptivo. El segundo es el orden objetivo que preside los valores en sí mismos según la diversa altura de unos respecto a otros valores a los que la disposición de ánimo no puede dejar de referirse. El tercero, es ese orden objetivo en cuanto que presenta al hombre como debido o normativo, como jerarquía que ha de regir no sólo los valores en sí mismos, sino además, y por ello, el orden efectivo de su disposición de ánimo²⁵⁶.

El carácter de volente junto al motivo dado constituye necesariamente la volición que venimos buscando desde el principio. Ese carácter del yo volente como elemento esencial es el modo con que el yo se resuelve volitivamente cuando existen determinados motivos. Este carácter está restringido a los seres dotados de voluntad, y en el centro de ese carácter está el yo centro como protagonista del querer y libre actor de la volición.

El carácter es la dirección hacia el valor, es decir, la disposición de ánimo (*Gesinnung*), *ordo amoris* o *ethos*, como lo denomina Scheler, que va a tener un papel importantísimo en la ética fenomenológica, pues una disposición de ánimo hace predecible la acción humana sin eliminar la libertad, es más, el carácter del yo volente posibilita la autodeterminación, hace posible la efectividad de los motivos sobre la voluntad. Por eso

²⁵⁶ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 31.

mismo dice Pfänder: “El carácter fundamental del hombre particular es lo que el hombre es en el fondo, su modo de ser anímico peculiar, que está presente en él desde el principio y permanentemente y que hace de él precisamente este hombre determinado. Pero no se debe pensar que, también a la inversa, pertenece a él todo lo que permanentemente está en el hombre y lo que le diferencia de los otros hombres como éste determinado”²⁵⁷.

Tanto el motivo, el carácter y la disposición de ánimo barruntan la existencia de una libertad de la voluntad, de una libertad en la acción humana. “La libertad de la voluntad existe si en la producción del querer el yo se determina única y exclusivamente por sí y desde sí mismo, y está así libre de la determinación por cualquier otra cosa”²⁵⁸. Scheler apuesta también por esta determinación del yo como sinónimo de libertad: “¡Ser libre y ser autodeterminante es una y la misma cosa!”²⁵⁹. La libertad pertenece entonces necesariamente al querer. El yo volente se determina desde sí y por sí mismo a este querer. No se está muy lejos de los clásicos cuando éstos afirmaban que la libertad de la voluntad consistía en la autodeterminación del yo en y para el querer²⁶⁰. Así, el querer es una acción transitiva, y, a la vez, un acto de

²⁵⁷ PFÄNDER, A., „Grundprobleme der Charakterologie“, in *Jahrbuch der Charakterologie* (1924), p. 297.

²⁵⁸ PFÄNDER, A., *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre*, p. 35.

²⁵⁹ ML, p. 33.

²⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 3, 1111 a 20 ss; III, 5, 1112b 31; San Agustín, *De lib. Arb.* I, 12; II, 3; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I^a, q. 105, a. 4, ad. 2^a.

autodeterminación, donde el sujeto se vive como definiéndose en sus voliciones.

La volición depende del yo, en especial, del carácter. Pero no podemos entender el carácter como la causa que produce de manera mecánica unos efectos. Entendemos por carácter el modo según el yo se decide ante unos motivos. El carácter es el criterio según el cual el yo puede o no seguir unos deseos dependiendo de la materia de valor que contienen tales deseos. La fundamentación de la acción voluntaria radica en los valores que están insertos en los motivos que la guían.

Pero si el carácter determina la acción, podemos preguntarnos lícitamente: entonces ¿qué sentido tiene hablar de libertad si hay una determinación en el inicio, que es justamente el carácter? Con otras palabras. ¿Tiene el carácter signo de limitación? ¿Determina el carácter nuestro querer?

A lo largo del trabajo hemos querido hacer notar que es la disposición de ánimo, el carácter fundamental, el *ethos*, lo que determina nuestra obrar. Ello presenta una no pequeña aporía, pues parecería que no hay libertad si resulta que mi obrar se ha determinado desde el origen por una disposición de ánimo o por el carácter. Brevemente adelantamos que nuestra respuesta es que esa misma determinación o autodeterminación es propiamente la consistencia de la libertad. Nuestra tesis apuesta por la autodeterminación del yo como condición *sine qua non* para que exista tal libertad.

CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD HUMANA

Hasta ahora sólo nos hemos asomado al tema de la libertad gracias a la disposición de ánimo como fuente de todas las acciones, pues no olvidemos que la libertad de querer es patrimonio exclusivo de la acción.

Cuando nos adentramos más y más en la subjetividad humana, cuando analizamos la acción y su origen propio nos topamos con algo nuclear, casi indescifrable, pero bastante contorneado. Ese algo nuclear lo atisbó Pfänder en el *yo-centro* y el *sí mismo*²⁶¹, Hildebrand lo divisó en la *intención fundamental*, que en definitiva remitía a la persona, y Scheler vio en el *prototipo*, que siempre es una persona, el ideal de su ética, basada en el *seguimiento* a una persona. Con todo parece que la disposición de ánimo, la libertad y la persona coinciden de algún modo. He aquí el gran calado que tiene la libertad humana, una libertad que hunde sus raíces en la persona y le distingue a ella del resto de seres, exceptuando a los angélicos que también son personas.

²⁶¹ Aunque también se expresó con el término «persona». "El sujeto psíquico se constituye en persona sólo en la medida en que un yo-centro se sobrepone predominantemente al sí mismo". PFÄNDER, A., *Zur psychologie der Gesinnungen*, Zweiter Teil, p. 117.

En los tres casos se percibe la afinidad que existe entre la persona y la libertad. Nuestros filósofos han llegado a hablar de la persona y a diferenciarla de lo que no lo es²⁶² a través de la disposición de ánimo, de lo íntimo de las acciones que está muy ligada al querer, a la libertad de querer.

1. CLASES DE LIBERTAD²⁶³

Como es sabido la libertad humana posee tres sentidos o niveles: el sentido ontológico, que es libertad como apertura del hombre al ser; el psicológico, que es la libertad como propiedad de los actos de voluntad; y el sentido práctico, que mira la libertad como aquella capacidad de modificarse uno a sí mismo en el querer y en las tendencias. Veamos ahora más detenidamente cada una de ellas.

1.1. La libertad ontológica

La apertura al ser propia de la libertad ontológica no es algo físico, sino metafísico, es pura facultad de ser de alguna manera sin dejar de ser lo que ya se es. Es, en cierto modo, una apertura

²⁶² Particularmente la diferencia en Scheler del yo y la persona. Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, pp. 115-144.

²⁶³ Para este epígrafe nos ha servido de brújula el artículo de PALACIOS J. M., "Sobre la esencia de la libertad humana", en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 32 (1996), pp. 27-35.

sin concretar. Lo que posibilita tal apertura universal es la conciencia, de ahí que Aristóteles afirme que *el alma, en cierta manera, lo es todo*²⁶⁴.

La conciencia, el conocimiento, el alma en definitiva nos abre a la totalidad de lo real, e incluso de lo irreal, y lo hace a través del conocimiento y también, a través de las tendencias²⁶⁵.

Con el conocimiento trascendemos las limitaciones propias de nuestra sensibilidad; con las tendencias el hombre se muestra capaz de quererlo todo, incluso su no ser mismo. Tal es la amplitud de la naturaleza humana, una amplitud inabarcable tanto por su conciencia cognoscitiva como conativa o tendencial. “Esta libertad del hombre, considerada en sentido ontológico, no es ciertamente aquella cuya existencia niegan los filósofos deterministas, pero su realidad es verdaderamente importantísima, porque constituye la condición de posibilidad de la libertad del hombre en el segundo sentido, es decir, en sentido psicológico, que es ya la libertad de la voluntad humana”²⁶⁶.

²⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8. 431 b 21.

²⁶⁵ En este sentido, Millán-Puelles habla de una libertad trascendental del entendimiento y de la voluntad. Pues bien, también la libertad trascendental de la voluntad humana posee una apertura a todo valor, y de modo radical, al que es valor totalmente. Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, pp. 103-104.

²⁶⁶ PALACIOS, J. M., “Sobre la esencia de la libertad humana”, p. 29.

1.2. La libertad psicológica

La libertad psicológica no es una facultad propiamente dicha, sino más bien se trata de una propiedad de los actos de la facultad de la voluntad, una propiedad de los actos del querer. Por ella hacemos venir a la realidad estados de cosas que no estaban antes en ella. Tales estados de cosas pueden ser físicos, como por ejemplo hablar, o psíquicos, es decir, que se producen sólo en nuestra conciencia. Pero frente a estos dos tipos de actos cabe distinguir el acto de querer y lo que brota de ese acto, estos es, el acto de querer y el acto de hacer lo querido. No es lo mismo hablar que querer hablar, haber entendido la demostración de un teorema, que querer entender la demostración de tal teorema. Esta distinción no es trivial, y nos servirá para hablar de dos formas de la libertad psicológica: la libertad de coacción y la libertad de libre albedrío.

La primera, la libertad de coacción es la libertad de obrar, en el sentido de la producción o ejercicio, pero no está al nivel de la volición o al acto de querer. En cierto sentido es una libertad exterior o de espontaneidad. Se trata de un poder hacer.

La segunda, la libertad de albedrío se diferencia de la de coacción porque se endereza más al interior. Aquí radica propiamente la libertad de querer, que co-implica a la voluntad misma, o mejor, a la volición. "No se trata ya de un poder de hacer lo que uno quiere, sino más bien de un poder de querer lo que uno quiere"²⁶⁷.

Esta segunda forma de libertad que es la libertad del arbitrio o también llamada libertad interior es susceptible de una última

²⁶⁷ PALACIOS, J. M., "Sobre la esencia de la libertad humana", p. 31.

subdivisión. Así, nos topamos con la libertad de ejercicio, aquella que quiere o no; y con la libertad de especificación, la cual consiste en querer esto o aquello otro.

La libertad de albedrío tiene carácter invencible, es decir, “no hay nadie más que él que pueda querer sus propias voliciones, nadie puede querérselas por él”²⁶⁸. Tal carácter de invencible que tiene esta dimensión de la libertad constituye una manifestación firme de que el hombre no es una cosa, sino una persona²⁶⁹, pues en tal libertad de querer nos vivimos como lo que realmente somos. Es por ello la libertad más íntima y palpable.

1.3. La libertad del hombre en sentido práctico

Nos toca hablar ahora del carácter práctico, o moral, de la libertad. La novedad con que se nos presenta este sentido de la libertad viene de la mano de que se trata de una conquista. Es una libertad que se gana, frente a las anteriores que se tiene²⁷⁰ o no (libertad ontológica o fundamental), o que se usa o no (libertad psicológica).

Esta libertad se gana gracias a la libertad psicológica. “Esta libertad es la que el hombre adquiere cuando utiliza su singular capacidad de modificar por sí mismo, gracias a su albedrío, las

²⁶⁸ PALACIOS, J. M., “Sobre la esencia de la libertad humana”, p. 32.

²⁶⁹ Cf. *Ibíd.*

²⁷⁰ Estrictamente hablando diría más que se tiene, se es. Por esta línea se podría hablar de una libertad como trascendental en sentido clásico y referido exclusivamente a la persona. Muy interesante en este sentido la Antropología trascendental de Leonardo Polo, donde la libertad coincide también con la persona.

propias tendencias y disposiciones interiores que hay en él y que le empujan desde dentro a la acción"²⁷¹. Es en esta libertad donde el hombre se va haciendo a sí mismo. Con esta libertad se puede llegar a dos posiciones: o bien, hasta lo más íntimo del hombre, a sus disposiciones interiores, o bien, lograr erradicar tales disposiciones últimas.

Atendiendo a la primera posición, "puede el hombre llegar a inscribir en él, mediante su propio esfuerzo, inclinaciones no naturales u originarias, tales como esas disposiciones estables a la acción buena o mala que llamamos virtudes o vicios y que llevan a cobrar en él una cierta espontaneidad parecida a la natural"²⁷². Sin embargo, desde la óptica de la segunda posición puede el hombre, también con su esfuerzo, liberarse de ciertas inclinaciones que co-habitan en él. Esta segunda postura es, tal vez, la que mejor manifieste la esencia de la libertad, pues por decirlo de algún modo, libre es el que menos necesita, el que se ha liberado de lo que parecía necesario en él, y en este sentido la segunda manifiesta esto de un modo más directo. "La primera nos induce por el laborioso y excitante camino del tener, que no termina nunca de llegar a donde dice que lleva y que, como advierte Kant, deja tras sí un vacío mayor que el que pretende llenar. La segunda nos abre la senda más austera y menos transitada del no necesitar"²⁷³.

* * *

Pues bien, una vez visto el panorama sintético y orientativo que nos ofrece la libertad, nuestra exposición supone el primer

²⁷¹ Cf. PALACIOS, J. M., "Sobre la esencia de la libertad humana", p. 32.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 33.

sentido, que es también condición del segundo, así como el segundo es condición del tercero. Y hemos querido detenernos en el segundo y tercer sentido, esto es, en la libertad psicológica y en la libertad en sentido práctico.

Así pues, queda nuestro estudio limitado a la libertad de la voluntad que es la libertad del hombre en sentido psicológico²⁷⁴, y que da lugar al tercer nivel. “La libertad de la voluntad se caracteriza (...) por el hecho de que la voluntad nunca puede ser considerada un eslabón de una cadena causal. (...) Jamás está estrictamente determinada por causa alguna, externa o interna a la persona; antes bien, es producida por el centro libre y consciente de la persona”²⁷⁵. Es el sentido más esencial de la libertad y tiene que ver frontalmente con el tema que nos ocupa: la acción. Pues se trata, en definitiva, del sentido de la libertad en relación a los actos de la voluntad.

2. LIBERTAD Y MOTIVOS

La libertad interior no es aniquilable. Los motivos mueven, no determinan ni causan. “Nuestro querer nace más bien necesariamente (...) de los motivos que mueven nuestra voluntad”²⁷⁶. Es la persona quien se determina por un motivo y

²⁷⁴ No es nuestro propósito hablar de la libertad ontológica o fundamental como condición de la libertad psicológica. Para ver la relación entre ambas véase PALACIOS, J. M., “Sobre la esencia de la libertad humana”, pp. 27-35.

²⁷⁵ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 291.

²⁷⁶ REINER, H., *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 287.

no el motivo quien determina la acción de una persona. Por muy intensos que sean los motivos no podrán nunca determinar un querer. A fin de cuentas, es la misma persona la que dispone de sí, la que se autodetermina a algo. Por eso, los motivos no son ni libres ni no libres. Son, sin más, motivos que comparecen en todo acto volitivo como su base, como su fundamento. Pero, 'lo' único libre es la persona. El motivo mueve a alguien a determinarse, se trata del empuje, de un movimiento, y no de otra cosa. Es la persona el sujeto del acto voluntario, y no el motivo. El motivo contiene la base ideal del yo centro, que es el único que experimenta el acto de voluntad. Por eso, el motivo, al no ser real sino ideal, no puede causar, pues para que algo cause es requisito indispensable ser real. Tampoco, por su propia índole tiene el motivo un motivo a su vez. Es la persona quien es libre de modo radical, no sólo las acciones ni los actos. De ahí su dignidad propia²⁷⁷. No es que las acciones no sean libres, sino que por ser libre quien actúa se dicen, entonces, acciones libres. Las acciones son "acciones de", y ese "de" corresponde a la persona. El hombre es digno porque puede optar e identificarse, fruto de su ser libre, con lo superior a él. Puede elegir, entre otras cosas, al Absoluto, puede, con sus acciones, "tocar" lo más alto.

²⁷⁷ Es muy significativo a este respecto cómo Reiner siempre que habla de los valores atisba que su fundamento descansa en el concepto de dignidad. El valor, dice, "es el ente que, por virtud de su propiedad, es de alguna manera digno de nuestra estimación y por ello aparece como grato" REINER. H., *Vieja y nueva ética*, p. 200. En esta misma línea afirma Brentano: "Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra", BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid 2002, § 23.

Si, como hemos sostenido, la persona es el sujeto del acto voluntario, esto significa que la persona es la causa, pero no el fundamento, pues como dijimos, el fundamento descansa más bien en el motivo. No es lo mismo causar que fundamentar. Por ejemplo, la causa de un edificio es múltiple: el arquitecto, los materiales, el proyecto, etc., pero ninguna de estas causas es su fundamento. El fundamento del edificio, aquello sobre lo que descansa y que lo sostiene (lo que no se ve o lo ideal, valga el parangón) son los pilares. Análogamente, el pilar de la acción humana descansa en el motivo que se tiene, y se tiene el motivo gracias a una disposición de ánimo que me anima en la dirección del motivo. Por ello y en última instancia, lo que mejor define el interior de una persona es su propia disposición de ánimo. Con ella llegamos a la persona misma y a sus acciones. En nuestra vivencia de los actos que nos van configurando, nosotros somos causas, y es precisamente esto lo que hace que nos salgamos de toda relación causal. Aquí radica la paradoja: en cuanto somos causa de nuestras acciones, rompemos la relación causal, pues precisamente el yo coincide con el querer, con aquello que mueve al querer, con el motivo, que, al no ser causa no puede ser real²⁷⁸.

²⁷⁸ Se entiende aquí por real lo extramental. Si nos salimos de esta acepción de lo real, podremos decir también que el motivo, en cierto modo, tiene su realidad.

3. LAS APORÍAS DEL DETERMINISMO Y DEL INDETERMINISMO

Con todo, no podemos soslayar al menos dos preguntas que nos vienen de inmediato frente a lo que se ha sostenido en las líneas anteriores, a saber, ¿cuál es el alcance de la libertad ante los valores, si resulta que estos ya vienen dados al sujeto que los aprehende? O con otras palabras, ¿cómo puedo ser libre ante unos valores donde su ser dado es esencial y donde su jerarquización viene dispuesta según la naturaleza del propio valor? Y, por otro lado, no podemos no plantearnos preguntas que guardan una estrecha relación con las que acabamos de lanzar, por ejemplo: si decimos que sólo se es libre cuando existe una relación de motivación y no causal, o que sólo es libre el que se autodetermina por motivos, entonces ¿puede decirse que una persona que actúa sin motivos —la persona caprichosa— o alguien que actúa por impulso no es libre? ¿Es libre el caprichoso?

Comencemos por intentar dar una respuesta satisfactoria a la primera pregunta.

Recordemos el problema: Si los valores se dan, es decir, no los elegimos sino que nos vienen dados, entonces ¿qué sentido tiene hablar de libertad?

La respuesta no viene de los valores sino del sujeto que realiza las acciones morales. “La respuesta está en que lo que es creado libremente no son los valores, sino primariamente las realizaciones morales, ya que los predicados morales comparecen como comienzos debidos a la libertad, y no como unas determinaciones dadas y que estén a disposición. En cambio, los valores son los puntos de referencia que el sujeto descubre y por los cuales mide absolutamente las

cualificaciones morales. Desde esta diferencia se aprecia también el diferente modo de ejercer la libertad cuando se trata de las propias realizaciones y cuando se trata de los valores. Mientras en la acción, dependiente del propio querer y poder, hay libertad de autonomía, ante los valores se da, por cierto, la soberanía de la decisión tautológica inderivable que se orienta por ellos, pero no en cambio libertad autónoma²⁷⁹. Si la respuesta viniera de los valores no se podría hablar de una autonomía propiamente dicha, pues no sería posible, en un sujeto cuya acción viniera determinada por causas ajenas a él mismo, hablar de autonomía, sino más bien de determinismo. Con tal respuesta lo que estamos sosteniendo es que la libertad no es de ningún modo absoluta. Precisamente en esta paradoja está su límite, su ser condicionada.

Veamos una posible respuesta a la segunda pregunta que habíamos formulado antes con estas bases: si decimos que sólo se es libre cuando existe una relación de motivación y no causal, o que sólo es libre quien obra por motivos, entonces ¿puede decirse que una persona que actúa sin motivos –la persona caprichosa– o alguien que actúa por impulso no sea libre, o no se le pueda imputar nada?

Por un lado sostenemos que la libertad sólo se da cuando se obra por motivos. Ya argüimos cómo la persona que se deja arrastrar por impulsos no es libre, pero, entonces ¿no es responsable?

Pensamos que es Hildebrand quien mejor arroja luces al respecto. Habla de un ‘fracaso de la libertad’. La persona que ‘se deja llevar’ por los impulsos –donde lo que cabe es una

²⁷⁹ FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea (2ª edición), Albacete 2003, p. 87.

relación causal y no de motivación— no hace en el fondo uso de su libertad, sino, más bien, interrumpe el ejercicio de su libertad. “Esta decisión es un deslizarse en la concupiscencia, un rendirse a ella. Estas personas tenían la libertad de evitar semejante rendición; pero ahora son siervas de la concupiscencia”²⁸⁰. De alguna manera esta persona no se está autodeterminando, sino que está siendo determinada: ha elegido ser, de alguna manera, esclava de sus pasiones, ha perdido libremente el señorío²⁸¹ y el dominio de sí. Esto es lo imputable. Tal persona concibe la libertad no como un disponer de sí sino como un dejarse disponer, un dejarse llevar por algo y no por él mismo. Hildebrand sostiene que dejarse arrastrar por los impulsos es incompatible con la actitud de respuesta al valor e incompatible con la facultad de comprender los valores que gozan de importancia moral.

Scheler también se plantea esta pregunta y, a mi juicio, también da en el clavo, “¿qué clase de responsabilidad puede entonces concernirle a la persona, en cuya esencia está entrañado también aquél imperativo (que en el fondo deseamos) «¡llega a ser quien eres!»? Y además, ¿puede poseer carácter moral —y si es así, cómo— una disposición tal, con la que la persona voluntariamente se encuentra? Piénsese a este último respecto en la tesis, inequívocamente defendida por Scheler —tan incómoda para la Modernidad ilustrada, pero, mirada atentamente, tan coherente con la experiencia—, que

²⁸⁰ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 419.

²⁸¹ Justamente, la libertad se podría definir como el señorío sobre nuestros actos. “En este sentido, la libertad moral no es otra cosa que el señorío sobre el yo y su circunstancia. Señorío que se consigue precisamente a base del esfuerzo de superación”. ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?* Editora Nacional, Madrid 1976, p. 28.

defiende la desigualdad moral originaria de las personas. En efecto, si toda persona posee desde el inicio una determinación individual distinta, si cada persona posee una dirección de desarrollo moral de suyo individual y única, entonces toda persona es originariamente distinta como portadora de valor²⁸².

* * *

A lo largo de la historia del pensamiento se han dado versiones erróneas acerca de la libertad de la voluntad, y, si consideramos que la libertad es un elemento esencial de la moralidad, entonces se habrán dado versiones desafortunadas de la ética misma. Se ha dicho, por ejemplo, que el querer del hombre está completamente determinado, amparándose en el principio de causalidad —entendido como simple eficacia— y sus consecuencias o, también amparándose en la imposibilidad de un querer que se origine desde sí mismo, sin causas. Otras razones para sumarse a la tesis determinista abogan que el indeterminismo hace imposible toda predicción y toda confianza en el querer futuro, planteamiento que también Scheler se propone reconducir. Pero no sólo hay argumentos deterministas, sino que también el indeterminismo intenta suplantar la libertad. Las razones indeterministas aluden a la no fundamentación en la experiencia o, también, a que se trata de una ley del pensamiento y no del ser.

²⁸² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 190. No obstante, como estas preguntas tienen que ver con la esencia humana, lo trataremos más adelante, concretamente en el último capítulo. Ahora sólo cabe iluminar la genialidad de Scheler para hacernos ver lo originario de cada persona, lo que nos distingue de todas las demás, de lo más íntimo. Al fin y al cabo, eso íntimo y originario de cada cual va a ser la misma libertad.

Lo primero es aclarar el mismo concepto de libertad de la voluntad, de ahí el sentido del primer epígrafe de éste capítulo. No se trata de la causalidad del querer, en el sentido según el cual creemos que ha quedado suficientemente claro a lo largo de la presente exposición. La libertad de la voluntad presupone que el querer no se origina por sí mismo y luego se coloca en el yo, sino que es únicamente causado por el yo. El querer no se produce por la mera constitución del yo, sino que es generado única y exclusivamente por una actividad originaria y espontánea del yo. El querer libre parte de un acto originario del yo. La libertad es parte esencial del querer humano. Así, el yo quiero, el yo volente se determina únicamente desde sí y por sí mismo al querer. Por otro lado, “la libertad de la voluntad no está en contradicción ni con el principio de causalidad ni con el principio de razón suficiente. El acto de la voluntad surgido libremente, en la medida en que no puede ser considerado un eslabón de una cadena de causas, tiene su razón suficiente en la esencia de la persona. Esta esencia está dotada de la misteriosa capacidad de engendrar un acto de la voluntad e iniciar una nueva cadena causal”²⁸³. La vida moral estriba, a fin de cuentas, en responder en libertad a ese mundo objetivo de los valores.

Pero Pfänder no se conforma con el conocimiento de esencia de la libertad, quiere llegar también al conocimiento de existencia. Este sólo se logra desde la experiencia. Quien distingue el deseo involuntario del querer propio comprueba en la experiencia la presencia ocasional en su propia vida anímica del auténtico querer²⁸⁴.

²⁸³ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 286.

²⁸⁴ Cf. PFÄNDER, A., *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenlehre*, p. 35.

De hecho, lo específico del hombre es la libertad de la voluntad. “Querer libre es, por ejemplo, también el querer con otro, el admitir, el tolerar. Obrar libre es, por ejemplo, reflexionar, conocer (el ente, los valores, las exigencias), representar, imaginar; realizar, usar algo; interrumpir, desplazar, abandonar o suspender la realización de algo; esforzarse; influir en los estados de ánimo, en las actitudes interiores, en los movimientos sentimentales e impulsivos; influir en el propio cuerpo, en sus órganos y en sus miembros; influir en el entorno próximo o lejano”²⁸⁵.

Querer y obrar conforme a ese querer del hombre constituye algo en los actos temporales humanos, de los cuales dependen los valores éticos. “Ellos [los valores éticos] forman la historia ética de la vida del hombre”²⁸⁶. Sin valores éticos no cabe biografía humana alguna, y esto, equivale a decir que, sin libertad no hay historia personal, sin libertad no cabe la novedad que entraña la propia persona.

“Negar la libertad (...) es un absoluto sinsentido —y no obstante un punto de vista a menudo formulado por cierto tipo de ‘determinismo’; me refiero a aquel que concibe toda volición como originada del mismo modo como se originaría una acción puramente impulsiva”²⁸⁷, esto es, toda acción que se hace de modo ciegamente causada y no motivada. Determinismo viene a ser lo mismo que la sustitución de un motivo por un impulso en el obrar.

²⁸⁵ OLMO GARCÍA, F. J., *La “Filosofía sobre fundamento fenomenológico” de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, p. 362.

²⁸⁶ PFÄNDER, A., *Ethik in kurzer Darstellung. Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre*, p. 36.

²⁸⁷ ML, pp. 22-23.

El carácter no hace más que determinar un margen de posibilidades. Ello hace justamente más predecible las acciones de determinado sujeto. A más carácter más previsión del comportamiento de ese sujeto. Si una persona se dejara determinar por los instintos o impulsos, sería menos predecible y más explicable: “Es sumamente extraño: cuanto más comprensibles y explicables son las acciones de un hombre en función de la efectividad término medio de los instintos humanos generales en las situaciones dadas, cuanto menor sea la necesidad de tener en cuenta su individualidad para comprender su vida, cuanto mejor podamos ‘explicarlo’ por medio de la ‘ley natural’—tanto más impredecible se nos vuelve, menos lo podemos comprender, es decir, reducir lo dado a la unidad en forma de intuición de sus intenciones desde adentro, desde su yo”²⁸⁸. Efectivamente, aquí se ve la fuerza del planteamiento scheleriano. Lo imprevisible es lo impregnado de capricho, es decir, el ser determinado desde algo exterior a él mismo. Y lo exterior hace referencia a las causas o a los impulsos, nunca a los motivos. La libertad en este sentido es capacidad de autodeterminación desde o por motivos. “La libertad del yo, que es presupuesto de los valores éticos y del deber obligatorio, es una libertad positiva, es decir, es la capacidad del yo de determinarse a un hacer u omitir, es también la capacidad de determinarse positiva o negativamente a una conducta moralmente exigida”²⁸⁹. También Reiner está en sintonía con nuestros pensadores cuando dice: “El acto en que

²⁸⁸ ML, p. 12. Conviene precisar al respecto que la referencia de Scheler a la ley natural difiere en gran amplitud con la concepción clásica de la ley moral natural.

²⁸⁹ OLMO GARCÍA, F. J., *La “Filosofía sobre fundamento fenomenológico” de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, p. 481.

yo me dirijo al acto venidero predeterminándolo es evidentemente un acto del querer”²⁹⁰.

Ya vimos que la libertad —y me refiero a la libertad de querer—, no se explica, se vive²⁹¹. Hay una gran diferencia entre explicar y comprender. La explicación se atiene a leyes o reglas mecánicas, a procesos externos causales. La comprensión, por contraste, responde a leyes de sentido. La paradoja que se observa es que cuanto más incomprensible, más explicable²⁹². Puedo explicar el comportamiento de una persona caprichosa, pues en tal conducta, aunque la persona tenga un carácter determinado, algo estable, la guía de sus acciones no las conducen los valores entrañados en los objetos, sino los impulsos o instintos. La conducta caprichosa es explicable. El caprichoso no se autodetermina, sino que es determinado²⁹³. No

²⁹⁰ REINER, H., *Vieja y nueva ética*, pp. 294-295.

²⁹¹ Es interesante al respecto lo que dice Aristóteles: “La vida es acción, no producción”. ARISTÓTELES, *Política*, 1254a. Efectivamente, la diferencia entre producción (*poíesis*) y acción (*praxis*), es que mientras la primera tiene como meta el resultado, la segunda, tiene como fin la misma actividad. Por tanto, si hablamos de acción no podemos hacerla depender exclusivamente de los resultados. La acción (libre) es vida, y la experimentamos en la vivencia misma.

²⁹² Nótese bien la clara influencia diltheyniana en los conceptos de explicación y comprensión, que también lo hemos notado en otra ocasión. De todas maneras, para ver mejor el enfoque de Scheler sobre la explicación en confrontación con los nexos esenciales Cf. *La esencia de la filosofía*, en la primera edición: Hechos puros y relación causal.

²⁹³ Ya, la misma voz verbal (activa y pasiva) de la frase nos da suficientes pistas, pues ‘ser determinado’ no conlleva una acción propiamente por parte del sujeto, sino sobre todo implica una pasión, algo sufrido desde una instancia ajena. Por tanto, una de las diferencias entre la actitud del caprichoso y la del no caprichoso es justamente la misma diferencia que existe entre ser sujeto activo y ser sujeto paciente.

hay acciones verdaderamente activas en el caprichoso sino pasivas. El yo centro del caprichoso está inactivo, es un yo paciente, adolece de verdadera acción²⁹⁴. Por eso mismo, el carácter posibilita la libertad, la autodeterminación, pues sin el carácter la persona sería indiferente ante los valores. El carácter hace posible la efectividad de los motivos sobre la voluntad. De ahí que Hildebrand afirme que el querer siempre se presenta como una actualización inmediata de nosotros mismos²⁹⁵.

Cuanto más imprevisible e indeterminado sea la conducta de una persona —como, por ejemplo, la conducta caprichosa— tanto menos libre se es. Sin embargo, la libertad colmada y plena se ejerce en la previsión. “Ser libre equivale, expresado negativamente, a la no determinación de la persona por los estratos vital y psíquico”²⁹⁶.

Hay en el caprichoso un determinismo que naturaliza y destruye lo anímico del hombre, pues en él no mandan los componentes de valor como dirección de la acción, sino la

²⁹⁴ Esta es una de las razones por las que el caprichoso no ha llegado a la madurez. Su vida se ha estancado en la adolescencia, es una vida enferma, o mejor, somnolienta, pues todavía no ha despertado en él la llamada del valor. Esto explica también que el mal genio del adolescente, cuya actitud general es la rebeldía, se confunda con el carácter. El adolescente caprichoso tiene una apariencia de carácter fuerte, pero en realidad se trata de una falta de carácter, pues si hemos dicho que el carácter es la impronta personal de la acción de determinada persona, en el adolescente, al no estar presente la libertad, es, en cierta manera, menos persona, pues su centro personal está embotado. Sobre el hombre embotado véase HILDEBRAND, D. VON, *La gratitud*, Encuentro, Madrid 2000.

²⁹⁵ Cf. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 289.

²⁹⁶ FERRER, U., “Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, en revista *Investigaciones fenomenológicas*, 1 (1995), p. 88.

naturaleza de los instintos y los impulsos. Sus reacciones son mecánicas, causadas, pero de ningún modo, libres, de ningún modo motivadas. El tipo de acción que cabe en el hombre determinista es la decisión por el motivo²⁹⁷ más fuerte de modo causal. En el hombre determinista no habría motivación auténtica como la hemos entendido a lo largo de la exposición, es decir, como la relación que existe entre un fundamento de voluntad, provisto de carácter de exigencia, y el acto de voluntad que en ese fundamento se basa. La motivación del determinismo se reduce a mera relación causal. Scheler expresa esta idea en las últimas líneas de *Idealismo-Realismo* que no me resisto a citar: “las motivaciones no son jamás ‘forzosas’ y nunca ‘necesariamente eficaces’ para la conducta de la persona. Un riguroso ‘determinismo’ frente a lo real es por ello sólo posible bajo el supuesto *ficticio*, bajo el supuesto del ‘como si’ no hubiera en lo real *nada* auténticamente vital *ni* nada auténticamente espiritual de carácter personal. Este es, empero, el supuesto que hace, de hecho, toda concepción formal mecánica del mundo, pero raramente consciente de sus *motivos* puramente *prácticos*, de su axioma completamente irracional: el mundo ‘tiene que’ ser manejable sin residuo”²⁹⁸.

²⁹⁷ Sabiendo que el determinista confunde motivo con causa mecánica, y la motivación por causación mecánica.

²⁹⁸ SCHELER, M., *Idealismo-Realismo*, p. 122. La libertad no es un dato sobreañadido a la volición, sino que más bien es el modo como uno vive el ejercicio de su voluntad, esto es, siendo sujeto de ella. “Querer esto o aquello es tomar postura activamente, verificar un «golpe espiritual», autodeterminarse. Los conceptos de volición y de libre albedrío encuentran su cumplimiento en los mismos fenómenos. El querer es libre por definición. Hablar de voluntad libre es puro pleonismo”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, p. 53.

La posición no-determinista o indeterminista realiza un *vaciamiento* de los actos de decisión. No tiene muy en cuenta los motivos, sino el yo libre o el yo quiero sin los motivos. No hay una causalidad, sino su opuesto. La guía de la acción del indeterminismo es la casualidad. El indeterminista se decide “libremente” ante los motivos. Sería una especie de libertad absoluta, ciega, cosa que no es posible según lo ya visto.

Hay en ambas actitudes, tanto en el determinismo como en el indeterminismo, una separación entre el yo quiero y los motivos. Se rompe la unidad en la que el yo vive en sus actos y se modifica en cada acto que realiza. La libertad se realiza cuando el yo, más bien la persona, obra justamente por motivos.

“La libertad es sólo la dirección hacia la independencia de la determinación de un acto o proceso por el lugar espacial y temporal del contenido determinante. Es por ello que la sensación (...) es el comienzo de la libertad. El ser determinable por valores que esperamos en el futuro, y por valores pretéritos que momentáneamente no influyen sobre nuestro estado, es, por ello, un signo característico y seguro de la libertad”²⁹⁹.

²⁹⁹ ML, p. 18. Con ello no se quiere decir que la libertad sea un sentirla o meramente una conciencia de ser libre. “la sensación de libertad no es lo mismo que la libertad real. La aparente ausencia de vínculos es engañosa, puesto que éstos se encuentran siempre unidos a la vida humana. La libertad no es la ausencia de vínculos o compromisos, sino la capacidad de contraer los vínculos que yo quiero”, GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 154.

4. LIBERTAD Y ACCIÓN

Según se dijo, la libertad de la acción no es posible explicarla, pues se comprende en la vivencia misma, en la acción. Con la fenomenología de estos autores hemos intentado mostrar un acceso a la libertad desde dentro, desde nuestra experiencia. Ha sido la propia acción, desde el origen mismo del deseo, la que nos ha guiado. “Sólo en medio de nuestra vida volitiva misma comprendemos qué es la libertad –nunca mediante análisis teórico. La antítesis más profunda –y menos solucionable mediante toda clase de razones del entendimiento– entre afirmación de la libertad y determinismo, consiste en la diferencia de posición fundamental que se adopte en el examen: si nos colocamos en el lugar del que quiere, del que actúa, del que se encuentra en ese momento ante una grave decisión, si penetramos en el drama vivo de sus actos –por así decir, en el lugar donde los grados de intención, propósito, decisión, luchan por erguirse y alcanzar creciente determinación y decisión, como si se elevaran desde un caos de la agitación anímica interna y un surgimiento inicial de los pensamientos – o si, absteniéndonos de mirar dentro de ese laboratorio viviente interno de las acciones y decisiones y de *re-vivir, por así decirlo, los actos*, contemplamos todo el proceso desde fuera, “como objeto”, como desarrollo de acontecimientos, para luego descomponerlo en sus partes constitutivas”³⁰⁰.

La libertad de querer es un hecho de experiencia. Es más, nos experimentamos como seres libres. Tenemos esa certeza intuitiva de nuestra propia libertad que es difícil eliminar. Esta eliminación le toca al determinismo, pero, ya hemos visto que

³⁰⁰ ML, pp. 8-9.

sus pruebas para erradicar la libertad son insuficientes. El determinismo no concluye, acaso destruye. Vivimos la creencia en la capacidad de nosotros mismos de oponernos a nuestros propios impulsos, de oponernos a nuestros estímulos o instintos. El hombre, cuanto más libre, más previsible es. En este contexto también se puede decir que el hombre más obediente³⁰¹ es el hombre más libre. La norma y la libertad no van reñidas. La norma moldea nuestra personalidad, nos hace mejores, nos da pautas a seguir, nos orienta a “eso” que queremos *seguir*. Por eso mismo sabemos cómo puede comportarse el hombre bueno ante determinadas circunstancias. Sin embargo y por contraste, el hombre caprichoso es el más imprevisible, pues no hay en él libertad³⁰². Su capricho le determina a obrar según sus apetencias más primarias, por tanto quien decide no es él, sino la intensidad del capricho. Para Scheler el encaprichamiento se da, en definitiva, “cuando falta la perspectiva metafísica del amor”³⁰³.

Tal vez se entienda ahora mejor la famosa sentencia scheleriana: “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre”³⁰⁴, pues, es la dirección de valor, el verdadero motivo, la libertad de obrar del hombre. Entendemos al hombre, lo

³⁰¹ Sabiendo que la palabra obediencia procede del latín *ob-audire*, escuchar dentro, escuchar esas exigencias prácticas que decíamos más arriba. El obediente, el que se exige o el exigido es, en este sentido, más libre.

³⁰² Cf. ML, p. 11.

³⁰³ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Caparrós editores, Madrid 1996, p. 53-54.

³⁰⁴ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 27. Esta frase de Scheler es equiparable a esta de Hildebrand: “La actitud moral fundamental representa la base *constitutiva* de la vida moral de la persona”, Mce, p. 137. *Ordo Amoris* y actitud fundamental vienen a ser lo mismo.

abarcamos si abarcamos su disposición de ánimo, su *ordo amoris*, su *ethos*, su dirección de valor. Conocemos al hombre –podríamos decir también– en la medida en que conozcamos su *corazón*. Justamente si el hombre no tiene corazón³⁰⁵, como coloquialmente se dice de algunos, entonces no se entiende el por qué de sus acciones, y se convierte así en lo más imprevisible. Cuando un adolescente no obedece, cuando se toma la norma por “su norma” (su capricho), entonces puede suceder cualquier cosa con su conducta, pues el capricho ciega la racionalidad en el modo de obrar. Torna el valor por lo subjetivamente satisfactorio como motivo o categoría principal de motivación. Le mueve al caprichoso no una motivación que le invita, sino más bien, una voluntad quebrada, no movida por el motivo, que él mismo se impone. Justo a esto el caprichoso lo llama libertad. El caprichoso quiere por ignorancia lo que en el fondo no quiere. Ese no querer de su conducta es precisamente lo que le hace, en su modo de obrar, imprevisible.

La libertad, decíamos, se comprende mejor en la misma acción del sujeto volente. La persona se revela en la acción³⁰⁶.

³⁰⁵ Justamente Hildebrand habla del hombre sin corazón (*heartlessness*) como aquél hombre donde ya no domina su centro “la falta de corazón se refiere a la mutilación de un centro en el alma del hombre. Tanto el centro como su mutilación poseen ciertamente una relación con la esfera moral puesto que muchos de los actos de mayor valor moral sólo pueden surgir de este centro”. HILDEBRAND, D. VON, *El corazón*, p. 119.

³⁰⁶ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 22. Son muy interesantes las palabras que Seifert dice al respecto: “Wojtyla’s thesis remains “revolutionary, insofar as the holds that action gives us the best insight into the person, better than acts of cognition or knowledge. This thesis is directed both against Descartes (explicitly) and against Aristotle (implicitly). The present reviewer is convinced that the critique of the intellectualistic Western understanding of the person (as a «rational animal», a term in which «rationality» is primarily conceived in light of intellectual

Éste se atribuye a sí mismo la acción en la medida en que tiene por propio el acto de decidirla. Pero no sería posible la misma decisión sin hacer propios los motivos que dan cuenta de ella para el sujeto. Es el sujeto quien decide, no los motivos. La decisión por motivos es el momento supremo de la libertad. “La unidad del conjunto se hace patente en cuanto que la decisión —momento central al que pertenece del modo más estricto el ejercicio de la libertad—no es posible (...) sin motivos, actualizados como intención y ponderados en la deliberación, por los que la propia decisión se haga determinar, así como por consistir la ejecución en la realización de lo que intencionalmente define a la decisión”³⁰⁷.

Es en la acción misma donde se manifiesta mejor el fenómeno de la libertad. La vivencia de la libertad, que se da, por ejemplo, en el poder-hacer connota una determinación a partir de algún fin propuesto.

La acción libremente realizada no encuentra en la motivación el principio de su producirse mismo, sino, más bien, su propia caracterización. Con otras palabras, es la motivación lo que caracteriza la acción libre, pues sin ella estaríamos tan

cognitive understanding) is justified. For in knowledge the person is the recipient of being, he actively appropriates to himself what things are. They disclose themselves to him. And in spite of the fact that knowledge is of absolutely crucial significance for understanding the person and constitutes the ground of his whole intellectual, free, and spiritual life, knowledge as such is not, as Aristotle holds, the highest perfection of man nor is it that which constitutes the highest value. Rather, as Wojtyla clearly indicates, the person insofar as he acts freely, the man-acts brings out more fully what is in man, and discloses to us more properly the essence of the person” SEIFERT, J., “Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II). As Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy”, *Aletheia*, 2 (1981), pp. 141-142.

³⁰⁷ FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, p. 214.

sólo ante una cadena de movimientos externos. La acción se comprende al verla realizada, pero no por su resultado, sino al verla en sus propias reglas de actuación³⁰⁸, en su vivencia misma.

Ser libre no significa por tanto poder hacer lo que quiero, en el sentido de poder ejecutar aquello a lo que ya me he determinado en una decisión precedente, sino que significa poder determinarme a mí mismo, poder determinar mis actos³⁰⁹. Lo querido no es solamente la actividad, la acción concreta, sino que la decisión misma está incluida en ello. No solamente soy libre de mis acciones, sino sobre todo de mi querer mismo. Y si en el querer nos manifestamos de algún modo, también el querer refleja lo más íntimo de la persona misma.

Con todo, podemos afirmar sin reparos que ha sido la reflexión del acto libre mediante la vía fenomenológica lo que nos ha hecho llegar a la intuición del ser-personal. De la libertad hemos barruntado la persona, es decir, de la experiencia de

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 214.

³⁰⁹ Sabiendo que esto no implica que lo que soy coincide exclusivamente con mis actos. La persona es más que sus actos aunque se revela en ellos. De ahí la definición de Scheler de la persona como "la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí —no, pues, *πρὸς ἡμᾶς*— antecede a todas las diferencias esenciales de actos" E., p. 513. Por ello, también dirá que el ser de la persona "fundamenta" todos los actos esencialmente diversos. Lo que da unidad a los actos es «más» que acto. Por eso Scheler habla de espíritu para designar a la persona. "Reclamamos para la esfera íntegra de los actos (...) el término "espíritu", llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido (...). Todo espíritu, necesaria y esencialmente, es «personal»". E., p. 520.

nuestro ser libre hemos intuido que en el hombre hay algo que le hace ser más que sujeto, y eso es la persona.

**PARTE II: EL FUNDAMENTO SUBJETIVO DE LA ACCIÓN
HUMANA**

CAPÍTULO V: NOCIÓN DE LA «DISPOSICIÓN DE ÁNIMO» O «GESINNUNG»

Sobre el término «disposición de ánimo» en general existen varias acepciones. Por ejemplo, algunos norteamericanos como M. Frings o R. Funk, hablan de un «tenor moral básico»; el portugués Llamás de Azevedo habla de «dirección de espíritu»; otros hablan de «disposición anímica» o «actitud interior». Para el presente estudio hemos querido unificar el trato que Hilario Rodríguez Sanz le ha dado a la *Gesinnung* como «disposición de ánimo» en la traducción a la *Ética* de Scheler³¹⁰, aunque al estudiar el pensamiento de los tres autores precisemos de la terminología que ellos mismos han usado y también se ha traducido así en la mayoría de las traducciones. Así, llamaremos «actitud interior» a la disposición de ánimo pfänderiana; «intención fundamental» a la disposición de ánimo hildebrandiana, y «disposición de ánimo» propiamente, en la terminología scheleriana.

Entendemos por «disposición de ánimo» en general la dirección de la voluntad que empapa todo nuestro ser en lo que al terreno de las acciones se refiere. Se trata pues de una dirección fundamental que posee el ser humano y desde la cual se va configurando nuestro modo de ser a través del trasfondo

³¹⁰ Cf. E, sobre todo, en la Sección Tercera, pp. 184-239.

de las acciones. Se puede decir también que nos referimos a una actitud personal consciente, una verdadera —como dice Hildebrand— “voluntad fundamental de estar en armonía con el mundo de los valores, de un gran interés, siempre actual, en la cuestión moral y de la actitud que de ahí deriva de considerar cada situación y cada valor de los bienes concretos a la luz de su posible significación moral”³¹¹.

El ámbito de la moralidad campea en las disposiciones de ánimo. La moralidad entra ahora en esta parte del presente estudio por el carácter propio de la *Gesinnung*. Entramos, a través de la *Gesinnung*, al mundo de lo íntimo, al plano personal de las acciones morales, pero no para juzgarlas, sino, más bien para ahondar en la estructura profunda, en los fundamentos del orden moral. Pues siendo algo previo a la acción, son guías de la acción, iluminan o entorpecen la dirección de la acción desde un punto de vista moral. Analizar estas disposiciones es llegar al núcleo de la persona, al corazón del hombre³¹².

Para Pfänder la *Gesinnung* tiene una triple relevancia. Primero, porque en nuestra vida ordinaria lo que nos interesa de los que conviven con nosotros no es más que la *Gesinnung*, o, mejor dicho, sus múltiples disposiciones de ánimo, así como su disposición moral, política, religiosa, etc. Pues todo ese conglomerado de disposiciones de ánimo es lo que hace que esa persona sea tal y no otra. No es que se quiera a una persona por su disposición de ánimo únicamente religiosa o de otro orden,

³¹¹ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 280.

³¹² De ahí que Hildebrand diga que “tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmoverse, es la característica más específica de la naturaleza humana. El corazón es la esfera más tierna, más interior, más secreta de la persona”. HILDEBRAND, D. VON, *El corazón*, Palabra, Madrid 1996, p. 15.

no, porque entonces se amaría tal disposición y no a la persona misma, pero sí que es verdad que todas ellas forman la esencia de esa persona concreta. Segundo, porque son importantes para la Ética misma, pues, en gran medida, de ellas penden nuestras acciones. Por último, las «disposiciones de ánimo» tienen un papel muy relevante para la Pedagogía³¹³.

En Scheler también cobra gran relevancia la *Gesinnung*, pues ella, al ser además única —*Grundgesinnung*— posee mayor peso en lo que se refiere a la unidad de la acción del hombre. Por eso, Scheler dirá en *Ordo Amoris* que “quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre”³¹⁴, equiparando aquí *ordo amoris* con disposición de ánimo.

La diferencia principal entre Pfänder y Scheler acerca del concepto de la disposición de ánimo estriba en que mientras para el primero cabe la posibilidad de que exista una multiplicidad de *Gesinnungen*; para el segundo sólo hay una única dirección de valor fundamental. Por otro lado, pensamos que esta diferencia no desvirtúa ninguna de las posiciones de ambos, pues parece que no hay incompatibilidades serias tras la distinción de una o varias disposiciones de ánimo.

Lo hasta aquí expuesto sobre la disposición de ánimo es todavía muy general. A continuación perfilamos el tema según los autores propuestos en este trabajo. En el consiguiente análisis de la disposición de ánimo vemos implícito las

³¹³ Cf. CRESPO, M., “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, p. 235. Respecto a la relevancia de las disposiciones de ánimo con la pedagogía querría subrayar el libro ya citado del profesor Sánchez-Migallón, *La persona humana y su formación en Max Scheler*.

³¹⁴ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 27.

distinciones, pero sobre todo, los lugares comunes —los *topoi*— de los pensadores estudiados.

1. LA ACTITUD INTERIOR EN PFÄNDER³¹⁵

1.1. Clases de *Gesinnungen*

Las disposiciones de ánimo pueden clasificarse según tres modos: las actuales, las virtuales y las habituales. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

Las disposiciones de ánimo actuales son aquellas que hacen referencia a distintas disposiciones que se dan de un modo momentáneo en la vida anímica actual y se refieren a objetos conscientes. Pfänder pone el ejemplo de un movimiento amoroso momentáneo, o una actual efusión de odio.

Las disposiciones de ánimo virtuales están amparadas detrás de la conciencia. No están en la actualidad de la conciencia, sino como latentes en ella, al modo como las respuestas sobreactuales hildebrandianas. Son elementos activos de la vida anímica momentánea, pero que no se manifiestan en la vida actual. De algún modo están ahí, pero no se manifiestan. Por ejemplo, yo puedo apreciar a una persona determinada, pero ese aprecio “no sale”, se queda en la vivencia interior aun cuando no está presente la persona a la que se aprecia.

³¹⁵ Para este epígrafe nos ha sido muy útil el artículo de Mariano Crespo ya citado: “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, así como la obra, también citada numerosas veces, de Francisco Javier Olmo García: *La “filosofía sobre fundamento fenomenológico” de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*. Ambas tienen como fuente la obra de Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, vol. I y II (1913-1916).

Las disposiciones de ánimo habituales apenas se diferencian de las virtuales³¹⁶. Según Pfänder éstas están a un nivel más profundo que las otras. Son algo anímico constantemente presente y que bajo determinadas circunstancias aparecen como actitudes interiores virtuales o actuales, pero Pfänder no se dedica a ellas en ninguno de sus escritos, tan sólo se detiene en las actuales. Un ejemplo de esta clase de disposiciones sería cuando amamos a una persona, y a raíz de esto, mentamos una actitud interior habitual.

De las tres clases de actitudes interiores Pfänder estudia a fondo las primeras, las actuales. Sobre la segunda, las virtuales tan sólo nos quedan textos preparatorios en Pfänderiana³¹⁷. Sobre las habituales parece que nuestro pensador no tuvo tiempo para estudiarlas.

³¹⁶ Como advierte M. Crespo en su artículo "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo", p. 236.

³¹⁷ Según Perter Schwankl, existen textos preparatorios para el estudio de las actitudes interiores virtuales en Pfänderiana C, IV, 9 y 10. Para P. Schwankl tales actitudes interiores virtuales hacen referencia a "un estado de existencia de lo psíquico positivamente determinado, una esfera-de-existencia distinta de la de lo psíquico actual, que se diferencia de aquella no sólo gradualmente sino "en sí". (...) La psicología de lo virtual es necesaria para la comprensión de las actitudes interiores en general (...). Las actitudes interiores virtuales no son meras disposiciones inconscientes, sino hechos psíquicos vivos y en cierto modo conscientes". SCHWANKL, P., "Alexander Pfänders Nachlaßtexte über das virtuelle Psychische", en el Congreso Internacional *Die Münchener Phänomenologie*.

1.2. Características distintivas de las *Gesinnungen* actuales

Hay cuatro características distintivas de las disposiciones de ánimo actuales, a saber:

- a) Su situación entre su sujeto y su objeto.
- b) Su dirección inmanente centrífuga.
- c) Su afluencia a partir de un sujeto activo.
- d) Su ser de carácter positivo o negativo.

La primera nota distintiva no es propiamente una característica del objeto de su conciencia ni del sujeto que las experimenta, sino que se encuentra más bien entre ambos, salvando la distancia anímica que existe entre ellos.

La segunda nota hace especial hincapié en la dirección, una dirección que va desde el sujeto al objeto. Se trata de una dirección centrífuga, donde desde el manantial del yo como fuente se dirige al objeto con fin del trayecto. Esta característica en nada se contradice con la primera que hemos visto, pues el hecho mismo de que la dirección sea centrífuga no significa que sea del yo, sino que nace en el yo, es decir, su modo de ser es dinámico. La *Gesinnung* es un movimiento, una tendencia, una vivencia en movimiento. Este movimiento tiene como fuente al sujeto psíquico.

La tercera recalca que tal dirección centrífuga del sujeto al objeto es sólo un mero 'apuntar'³¹⁸. Este apuntar nace del sujeto como de su fuente y tiene su término en el objeto. Es una

³¹⁸ Las palabras "mero apuntar" invitan a dar cabida a la libertad en contra de cualquier determinismo que vea en las disposiciones de ánimo su propia argumentación, aunque de esto hablaremos más adelante.

vivencia que no se vive en el sujeto o en el objeto, sino que se vive en movimiento. Guarda estrecha relación con la primera y segunda nota.

La cuarta característica consiste en que las disposiciones de ánimo están divididas en dos géneros directamente contrapuestos: las positivas y las negativas. Tal carácter nos va a servir para distinguir una *Gesinnung* de cualquier otra vivencia.

1.3. Distinción de la *Gesinnung* con otros movimientos psíquicos

No cabe confundir las *Gesinnungen* con otros movimientos centrífugos como es el atender, el percibir o el mentar, porque precisamente estos movimientos pueden darse sin ninguna actitud interior. Tampoco presentan la contraposición (positiva-negativa) que corresponde a la *Gesinnung*. Sin embargo, sí que existen conexiones esenciales entre ellas.

La *Gesinnung* tampoco es un desear o querer –aunque sí muestren estos movimientos una polaridad o contraposición –. En las actitudes interiores hay un amor sin tender, que descansa satisfecho en su objeto. Sí pueden aparecer las actitudes interiores simultáneamente con carácter de deseo, y frecuentemente aparecen de modo efectivo así.

Las actitudes interiores o disposiciones de ánimo tampoco son modos de pensar ni orientaciones de la voluntad. Tampoco es identificable con los temple anímicos (*Stimmungen*) pues no se encuentran extendidos entre sujeto y objeto ni poseen dirección centrífuga. Los temple anímicos son estados centrales sin objetos, y, por tanto no son imputables de carácter

positivo o negativo. Estar cansado no es ni positivo ni negativo, es un hecho.

1.4. La esencia de las actitudes interiores

Hasta ahora hemos visto qué no es una disposición de ánimo o actitud interior. Preguntarse por el qué es en fenomenología una labor ardua. El método fenomenológico se dirige al qué de las cosas mismas desde el cómo, esto es, describiendo. Intentamos ahora llegar al núcleo de las actitudes interiores actuales, a su esencia, desde la descripción, desde el cómo, desde la vivencia profunda del ser dado o fenómeno³¹⁹.

Por ello, ante la *Gesinnung* sólo podemos obtener una respuesta satisfactoria a su esencia mediante la intuición³²⁰. “Tienen siempre un cierto calor anímico que es nota peculiar de los movimientos del sentir; como los movimientos del sentir, tienen también el carácter de un fluido anímico, que no corresponde en el mismo sentido a los movimientos intelectuales ni a los del desear y querer, y, además, brotan del mismo lugar anímico que aquellos que Pfänder denomina

³¹⁹ Por esto mismo, desde sus orígenes –en concreto, desde Brentano–, la fenomenología ha sido siempre una psicología descriptiva.

³²⁰ Es llamativo cómo la intuición, al versar sobre lo concreto, no define, describe. De modo que podemos describir este movimiento del sentir que es la actitud interior, pero no podemos delimitar su esencia debido a que es algo demasiado amplio como para ponerle límites. Esto es lo que va a hacer Pfänder, como buen fenomenólogo, al tratar de la esencia de las actitudes interiores. Tal descripción nos recuerda la idea de Reinach de que, para hacer fenomenología es preciso realizar varios inventarios que sirvan de orientación, que vayan completando la visión intuitiva inicial, que vayan ayudando a registrar las vivencias de la conciencia, al modo como uno hace un esfuerzo cuando explora por primera vez un bosque.

centro sentimental y que, dentro del alma, está a cierta distancia de los centros anímicos en que se originan los movimientos intelectuales y de la voluntad. Su estofa es, pues, sentimental, pero se diferencian de los sentimientos de placer o displacer por ser una corriente centrífuga. Pertenece, por tanto, a su esencia específica el *ser corrientes sentimentales centrífugas*³²¹.

Existen pues actitudes interiores actuales positivas, que son corrientes sentimentales centrífugas cuya índole es siempre favorecedora, unificante y afirmadora; y actitudes interiores actuales negativas, que son corrientes sentimentales centrífugas de carácter nocivo, disgregante y denegadora.

Dependiendo de la posición jerárquica del sujeto respecto al objeto, las actitudes interiores reciben diversas formas. Puede estar por debajo del objeto, y, por tanto, la mirada sería hacia arriba; puede estar equiparado al objeto, con una mirada frontal, y puede estar por encima del objeto, cuya mirada sería hacia abajo.

En las actitudes interiores, siempre actuales, con carácter positivo, el sujeto que mira puede cambiar. Por ejemplo, si la mirada es hacia arriba, el sujeto puede modificarse de tres formas: entregándose al objeto autonegándose, confundándose con el objeto diluyéndose con él, o bien, mezclándose sin diluirse ni el sujeto ni el objeto. En cambio, si la mirada fuera frontal, podrían ocurrir dos cosas: o que la mezcla diluyera los perfiles propios del sujeto y del objeto, o que la unión los mantenga intactos a ambos. Por último, si la mirada fuera hacia abajo puede suceder que se conserven los perfiles propios y

³²¹ OLMO GARCÍA, F. J., *La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, pp. 248-249.

ajenos o que el sujeto mantenga su perfil, pero absorba en sí al objeto aniquilándolo.

En las actitudes interiores actuales de índole negativas también pueden ocurrir modificaciones según sea la mirada del sujeto. Así, si la mirada es hacia arriba, el sujeto se retira a sí mismo a una distancia infinita. Si la mirada es de frente, deja en su posición al objeto odiado, pero no retrocede, sino que desde su lugar, se opone al objeto. Si, por último, la mirada se dirige hacia abajo, el sujeto mantiene la posición y rechaza al objeto odiado³²².

1.5. Variantes de la *Gesinnung*

Para Pfänder existen cuatro variantes de las actitudes interiores actuales: inauténticas, suspendidas o flotantes, suprimidas y estéticas. Veamos las diferencias más de cerca.

a) Inauténticas³²³: se trata de vivencias y no meras representaciones. “Las encontramos, por ejemplo, cuando en broma o jugando «nos hacemos» los hostiles con los niños, o las mujeres «se hacen» las amables con ellos (...) las descubrimos también, por ejemplo, cuando los hombres se muestran amables para parecer elegantes, nobles, distinguidos, o por consideración o respeto social”³²⁴. Se trata de rasgos

³²² El análisis de las miradas lo realiza Pfänder en el segundo capítulo y el apéndice de su *Para una psicología de las actitudes interiores*.

³²³ El término inauténtico lo usa Pfänder para designar el carácter propio de las vivencias anímicas correspondientes, por tanto, no tiene un sentido de crítica o censura.

³²⁴ OLMO GARCÍA, F. J., *La “filosofía sobre fundamento fenomenológico” de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, pp. 250-251.

manifestados exteriormente que no van respaldados por una vivencia correlativa. Este mismo sentido también lo refiere E. Stein cuando dice: "Es posible que se ejecuten estos actos libres sin que vengan iniciados por las correspondientes tomas de posición (al modo como se puede formar un propósito sin la toma de posición de la voluntad en relación con el estado de cosas), pero entonces adhieren a ellos una vaciedad e inautenticidad características, y se diferencian del perdón y de los otros actos completos y auténticos, como el dar algo por seguro se diferencia de lo que es una afirmación auténtica"³²⁵.

b) Suspendidas o flotantes: se trata de aquellas actitudes que no tienen peso o realidad psíquica. Pueden ser de tres tipos: *Trascendentes*, que son aquellas que flotan a cierta altura sobre un nivel anímico normal; las *episódicas*, que están lateralmente separadas a cierta distancia de la posición anímica central; y las *provisionales*, que cruzan la corriente anímica principal, aunque su realidad queda encogida.

c) Suprimidas: son aquellas en las que el sujeto no prevé el momento en que levantará la presión que ejerce sobre ellas, sino que las rechaza de una vez para siempre.

d) Estéticas: son las que hacen referencia a objetos de la realidad meramente estética³²⁶.

Una vez visto las cuatro variantes de las actitudes interiores actuales, conviene saber que para Pfänder, el carácter de inautenticidad junto al de suspensión no están sólo en el ámbito

³²⁵ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tubinga 1970, p. 53.

³²⁶ Tales objetos se refieren al sentido que T. Lipps le da, esto es, a personajes literarios, formas de las artes plásticas y las figuras de la propia fantasía.

de las actitudes interiores actuales, sino que pueden afectar también al amplio resto de la vida psíquica.

1.6. Las actitudes interiores actuales y su relación con el sujeto

Como es sabido, el sujeto psíquico es la fuente de las actitudes interiores. Pero dentro del sujeto psíquico cabe hacer una distinción entre el yo-centro y el sí mismo. Del yo-centro ya hemos hablado, y nos remitimos a lo dicho, sin embargo, del sí mismo todavía no hemos dicho nada. Pfänder observa que hay algo periférico al yo-centro, pero que es a la vez parte de la subjetividad, del yo. Lo denomina el sí mismo. Pero ambos forman parte de un todo orgánico, forman un único ser y tienen una única vida anímica.

Los movimientos del sí mismo pueden afectar al yo-centro de dos modos diversos: como efecto mecánico, es decir, arrastrando al yo-centro hacia ellos; o, apelando a la espontaneidad del yo e invitándole a determinadas decisiones e intervenciones. En la primera se hace esclavo del sí mismo, en la segunda se hace servidor del sí mismo³²⁷.

El yo-centro es el punto central de la intimidad del sí mismo. Comprende y se percata de todo el sí mismo y está ordenado al dominio del sí mismo. "Sólo en la medida que un yo-centro está antepuesto dominando al sí mismo, forma el sujeto psíquico una persona. Pero el yo-centro sólo está en principio capacitado y destinado a ese dominio sobre el sí mismo; el dominio fáctico ha de conseguirlo lentamente con más o menos esfuerzo"³²⁸.

³²⁷ Cf. OLMO GARCÍA, F. J., *La "filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento ético*, p. 259.

³²⁸ PFÄNDER, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen, Zweiter Teil*, p. 117.

Con todo, podemos decir en boca de Pfänder que “la conciencia de objetos que irradia desde el yo está dividida en tres partes. Hay en ella un *rayo núcleo*, al que corresponde del lado objetivo el centro visual, envuelto en un *cono luminoso* que alrededor del centro visual ilumina el campo visual, y ambos están envueltos en un más o menos oscuro *cono marginal* cuyo contrapunto lo forma la zona marginal. En la conciencia de objetos así dividida fluyen luego todos los otros movimientos anímicos orientados objetivamente, mientras que los movimientos intransitivos permanecen como envoltorio del sujeto. La conciencia de objetos y con ella todos los movimientos anímicos que en ella fluyen, siguen dos orientaciones completamente distintas, a saber, una transitiva hacia lo que está situado más allá del alma propia y de la propia vida anímica, y otra reflexiva hacia lo que pertenece a la esfera anímica propia.

» Esta corriente anímica irradia desde el sujeto anímico en principio automáticamente como un suceso natural, pero en su origen el yo es capaz de realizar también actos libres e intervenir actuando libremente en la corriente anímica automática y en su contenido, y capaz de determinar su fluir, sus virajes y su dirección”³²⁹.

Con estas palabras vemos cómo la *Gesinnung* nos ha llevado a hablar de un yo libre activo que es la persona. La raíz de las acciones, esto es, la actitud interior configura a la persona desde la persona, es decir, en la persona está también esa esfera de poder que emana del yo-centro para autoconfigurarse o autodeterminarse atendiendo a unos determinados motivos.

³²⁹ PFÄNDER, A., *Die Seele des Menschen*, pp. 71-72.

2. LA ACTITUD FUNDAMENTAL EN DIETRICH VON HILDEBRAND

2.1. La esencia de la actitud fundamental

Para Hildebrand la capacidad de una persona para poder sentir y conocer los valores es lo que se denomina propiamente actitud fundamental. A veces, cuando la persona tiene tal actitud fundamental la llama, de modo general, persona «consciente³³⁰», o sea, es consciente la persona orientada al mundo de los valores. Esta orientación radical es también una «disposición de ánimo». Pero, hay que advertir que tal actitud es fundamental porque, de la posición de la persona respecto de bueno y malo, pende toda la vida moral, su comportamiento respecto a todos los valores restantes y todas las actitudes morales más específicas. De modo que va a ser esa original dirección del núcleo de la persona hacia lo bueno o lo malo lo que va a definir, en cierta manera, la vida moral de una persona³³¹. Una vez más es la disposición de ánimo la que configura a la persona.

En su obra *Sittlichkeit und etische Werterkenntnis* Hildebrand reconoce que “la actitud fundamental es la base de todo lo que

³³⁰ “La conciencia de la persona que constituye una intención moral que acompaña a la posición fundamental de hecho se halla más bien tan sólo como dirección positiva consciente hacia lo bueno, pues sólo aquí se encuentra la entrega subordinante nacida de la legítima exigencia objetiva del mundo de los valores” Mce, pp. 142-143.

³³¹ Mce, p. 136.

la persona realiza”³³². Frases como ésta nos ayudan a sostener que existe un paralelismo conceptual entre los términos usados por Pfänder y Scheler, a pesar de sus claras diferencias, respecto al concepto de *Gesinnung*. En el fondo, la *Gesinnung* de la que hablamos es la *Grundhaltung* de la que habla Hildebrand, pero con los matices que ahora nos vemos obligados a precisar. Para Hildebrand existe un *centro moral personal* donde salen o brotan todas las actitudes particulares frente al valor, ya sean de carácter positivo o negativo³³³. Tal centro es como el poso donde el yo se configura, la base de todo lo demás que tenga que ver con la acción humana.

Para Hildebrand la actitud fundamental es la más profunda, “tiene una importancia constitutiva totalmente propia que sólo a ella puede corresponderle y no, por ejemplo, a cada vivencia que desempeña un papel constitutivo en la persona”³³⁴.

2.2. Elementos propios de la actitud fundamental

En la actitud fundamental caben destacar tres elementos constitutivos, a saber:

El objeto no es un contenido individual como en las actitudes individuales concretas. Se trata de algo modélico, tipificado. “El deseo de un tipo de contenidos es el presupuesto y fundamento constitutivo de esa concreta toma de posición, y es siempre más general que ella”³³⁵. Así, por ejemplo, no es lo

³³² Mce, p. 116. *Die Grundhaltung liegt allem übrigen, was die Person vollzieht, zugrunde.*

³³³ Cf. YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, p. 80.

³³⁴ Mce, p. 116.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 136.

mismo las ganas de comer, que las ganas de comer un buen cocido.

Cuanto más amplio sea el modelo la actitud es más general. Y esta generalidad no es una generalidad formal, sino material. Así, por ejemplo, el deseo de comer no es algo meramente formal.

La actitud fundamental misma es siempre trascendente a la vivencia³³⁶, aunque, como es lógico, ambas se relacionan. Dicha trascendencia es un aliciente más para combatir el psicologismo inmanentista, que ve en el vivenciar puramente imágenes del acto vivenciado y juzga lo vivenciado en la imagen. Dicho psicologismo incurre en un círculo vicioso fruto de no superar el representacionismo moderno que se remonta a las tesis kantianas y a las humeanas³³⁷.

Si la intención fundamental es una concreción de la actitud fundamental, como veremos más adelante, también tendrá por tanto un carácter trascendente, entendiendo por trascendente aquello que hace ir más allá de las postura de hecho y más allá de la propia actitud fundamental. La intención moral incluye la “general disposición a trascenderse de una manera peculiar y a moverse según el valor y su exigencia”³³⁸.

³³⁶ Merece la pena resaltar la simetría de este aserto hildebrandiano con este otro de Scheler: “En el vivenciar se *presenta* algo que es trascendente al material que lo presenta, y sin embargo captado a la vez en ese material”, SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 10.

³³⁷ Cf. JONAS, H., *El principio vida*, pp. 43-53.

³³⁸ HILDEBRAND, D. VON, *Moralia*, GW., Vol. IX, Regensburg 1980. p. 218.

2.3. Actitud fundamental e intención fundamental

La actitud fundamental y la intención fundamental son términos con significados idénticos para Hildebrand³³⁹. Para llegar a la segunda partiremos de la primera: la actitud fundamental.

Hildebrand describe dos conceptos parecidos, pero con una notable diferencia: la actitud fundamental y la posición fundamental. La diferencia es que la primera es consciente, mientras que la segunda no³⁴⁰. La postura fundamental (*Grundstellung*) es una postura de hecho, real y efectiva, pero inconsciente.

La actitud fundamental (*Grundhaltung*) tiene un carácter sustancialmente activo que consiste en estar en armonía con el mundo de los valores. Es una voluntad fundamental de cumplir con las exigencias que comportan los valores. En tal actitud, se hace patente la libertad del hombre como un disponer de sí mismo, donde se elige la orientación que queremos dar a nuestra existencia.

Sin embargo, en la posición fundamental no cabe hablar de ese disponer de sí, de esa libertad, pues no es una posición libre, ya que no tiene carácter de decisión. En tal inconsciencia propia de la *Grundstellung* no se realiza de forma expresa una toma de posición respecto a los valores morales. Puede que haya una respuesta al valor en la *Grundstellung*, pero no es una respuesta adecuada.

³³⁹ Cf. YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, p. 51.

³⁴⁰ Para la postura fundamental Hildebrand sostiene que hay una "inconsciencia moralmente consciente" (*bewusste sittliche Unbewusstheit*).

Es aquí cuando esclarecemos la esencia de la *Grundintention*, de la intención fundamental, pues su consistencia radica en el añadir a la orientación fundamental el mundo de los valores, la moralidad. Por esto mismo decíamos al inicio de este epígrafe que la actitud fundamental guarda un significado idéntico con la intención fundamental.

En la intención fundamental se percibe una *buena voluntad*, donde reside para Hildebrand el centro soberano de la persona³⁴¹. Tal bondad de la voluntad está motivada por el valor. En definitiva es el valor quien engendra la buena voluntad, o quien mueve a la voluntad, es decir, el motivo³⁴².

El hombre consciente de su respuesta adecuada, consciente de su intención fundamental se hace cargo no sólo del contenido material de los valores, sino también del «rasgo formal» de los valores morales, cuya consistencia es percibir la ineludible seriedad de su exigencia, la llamada personal que nos dirigen. De este aspecto formal, por el contrario, no es consciente el hombre que actúa exclusivamente a través de la *Grundstellung*. Esta es una actitud incompleta e imperfecta.

La importancia de distinguir bien estos términos nos lleva a hablar del cambio moral, que es el paso de la *Grundstellung* a la *Grundintention*. “Si ese cambio se produce realmente y nos situamos de una manera radicalmente nueva ante la realidad moral, ante lo bueno, ante el valor moral fundamental (*Grundwert*), aunque la *Grundhaltung* coexista inicialmente con

³⁴¹ Por esto mismo se puede entender el aserto del filósofo danés: “Cuanta más conciencia, más yo”. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama 1969, p. 74.

³⁴² No olvidemos que una de las categorías de la motivación era lo importante en sí mismo, es decir, el valor mismo.

la *Grundstellung* y apenas la modifique por ser todavía muy rudimentaria y elemental, tiene lugar en la persona algo realmente nuevo que nos permite hablar de una persona moral. En el orden moral se produce como un nuevo nacimiento”³⁴³.

De modo que la intención fundamental tiene un papel transformador en la persona, o más bien, la persona puede transformar, mediante la intención fundamental, una posición fundamental. Pero este poder transformador que posee la intención fundamental no es ilimitado. La intención fundamental depende, a su vez, de la posición fundamental. Tal dependencia se da con una doble vertiente. Primero, si nos referimos a lo que es objeto de la intención, entonces es clara la dependencia de ésta respecto a la posición fundamental, “pues la capacidad de la persona de ver valores depende de la índole cualitativa de su posición fundamental, o sea, de la medida en que esté prisionera de su posición fundamental”³⁴⁴; segundo, la intención depende cualitativamente de la cualidad del ideal al que se refiere, el cual es dependiente de la posición fundamental.

La paradoja de esta dependencia es que, a pesar de todo, la persona es totalmente libre en su intención fundamental. Tal libertad se manifiesta justamente en su papel transformador, pero no sólo ahí, sino sobre todo para “la formación de la intención y para el despertar de su inconciencia”³⁴⁵.

³⁴³ YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, p. 54. Este nuevo nacimiento nos recuerda al concepto de arrepentimiento en Scheler, en el que -empleando los términos hildebrandianos-, se pasa también de una *Grundstellung* a una *Grundintention*.

³⁴⁴ Mce, p. 172.

³⁴⁵ *Ibid.*

Por otro lado, la intención fundamental va unida a una sanción³⁴⁶, cosa que no tiene por qué suceder en la *Grundstellung*. Tal sanción es clave poder hacernos con la libertad. “Quien mantiene una postura de hecho puede en ocasiones no haber descubierto siquiera la capacidad que tiene su centro personal de sancionar o desaprobado sus diversas posturas y, desde luego, no se cuida de usarla. Ahora bien, si la respuesta al valor no va acompañada de la cooperación de ese centro libre y personal, seguirá teniendo un carácter accidental y no estará en armonía con las exigencias propias del valor que pide una respuesta motivada por su cualidad valiosa, independiente por tanto de nuestra naturaleza, es decir, de nuestras inclinaciones y apetitos”³⁴⁷.

Precisamente la sanción es lo que diferencia la *Grundstellung* de la *Grundintention*, pues mientras que la segunda va estrechamente unida a la sanción, no sucede lo mismo respecto a la primera. La posición fundamental puede carecer de sanción de dos modos: por renunciar a ella, como es el caso del escéptico, o bien porque al estar inconsciente, el sujeto no se plantea la posibilidad de la sanción misma. En el fondo, la sanción no es otra cosa que la misma intención fundamental, pues la sanción es “la capacidad de orientarse libremente hacia las exigencias objetivas del mundo de los valores, independientemente de si le son congeniales o no”³⁴⁸.

³⁴⁶ Entendemos por sanción la decisión específica del último centro personal consciente. En este sentido la intención fundamental coincide con la sanción. Cf. Mce, pp. 148-155.

³⁴⁷ YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, p. 56.

³⁴⁸ HILDEBRAND, D. y A. VON., *Actitudes morales fundamentales*, p. 47.

2.4. Las respuestas afectivas y la intención fundamental

Es bien conocida la fama de Hildebrand al redescubrir la importancia del corazón en lo que al terreno filosófico se refiere. “La esfera afectiva, y el corazón como su centro, han estado más o menos bajo una nube a lo largo de la historia de la filosofía”³⁴⁹. El corazón constituye el núcleo mismo de la esfera afectiva, esfera que forma parte fundamental en las respuestas a los valores, ya que éstos exigen no sólo una respuesta intelectual o volitiva, sino también emocional. Ahora bien, lo emocional no cabe confundirlo con los puros estados, los cuales no son intencionales y, por tanto, no son respuestas.

La respuesta afectiva completa la respuesta total de la persona, constituida, según Hildebrand —y siguiendo a San Agustín en este aspecto—, de tres centros: razón, voluntad y corazón³⁵⁰. Estos tres centros personales deben estar en armonía, en sinergia entre sí. Aquí Hildebrand apuesta por la trilogía de centros más que por la dualidad de intelecto y voluntad que ha dominado la *quasi* entera historia del pensamiento occidental. “Una ética o filosofía del hombre que restringe la vida racional al intelecto y la voluntad solos no hace justicia a la totalidad del ser de la persona y es por tanto un personalismo imperfecto”³⁵¹.

³⁴⁹ HILDEBRAND, D. VON, *El corazón*, p. 31.

³⁵⁰ Sobre la sinergia entre el intelecto, la voluntad y el corazón en nuestro pensador, véase MARCOS MARTÍN, J. J., *Afectividad y moral cristiana en el pensamiento de Dietrich Von Hildebrand*, pp. 252-264.

³⁵¹ SEIFERT, J., “El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra 1997, p. 43.

Ya vimos en el capítulo II la peculiaridad de las respuestas afectivas, sobre todo cuando se relacionan con el carácter sobreactual de las respuestas. Vimos allí que es en las respuestas afectivas donde comparecen la virtud y las actitudes fundamentales. Tal vez sea ya la hora de ver cómo sucede esto y qué importancia tiene respecto a nuestro trabajo.

La moralidad entra en la acción cuando se dan estas cuatro cosas: una respuesta al valor, que esa respuesta esté motivada por un valor moralmente relevante, que el fundamento de esa respuesta al valor sea el conocimiento de la relevancia moral de la situación, y que sea libre. Estas condiciones se dan en las respuestas volitivas, sin embargo, para que las respuestas afectivas participen de la libertad deben ser sancionadas. “La voluntad en su libre ejercicio llega a influir sobre las respuestas afectivas: sancionando o desautorizando las ya existentes, o favoreciendo que surjan otras no existentes. Son las formas de libertad que Hildebrand llama, respectivamente, «cooperadora» e «indirecta»”³⁵². Según el profesor Sánchez-Migallón, la relación de las respuestas afectivas con la libertad cooperadora e indirecta constituye una de las aportaciones más interesantes de la corriente fenomenológica³⁵³.

En muchas ocasiones las respuestas afectivas son reacciones a los que Hildebrand denomina el *das Affiziertsein*, el ser afectado. Es importante distinguir ambos fenómenos. En efecto, la pista nos la da la dirección a la que se enderezan, pues el ser afectado tiene una dirección centrípeta, mientras que las respuestas son siempre centrífugas, salen del sujeto.

³⁵² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, p. 27.

³⁵³ Cf. *Ibíd.*

Respecto al juego de la libertad, tema que nos interesa de modo más directo, las respuestas afectivas juegan un papel decisivo pues también en estas respuestas se asoma el motivo en contraposición a lo causado.

Más que causación podríamos decir que se trata de una espontaneidad propia, pero es una espontaneidad que participa de la voluntad por existir una relación racional con el objeto, ya que es motivada por él mismo. Espontaneidad no significa aquí falta de libertad. Hay cierta racionalidad, y, por ende, cierta libertad³⁵⁴. Hildebrand pone el ejemplo de la alegría en el acto de perdón a un enemigo: “Esta experiencia afectiva tiene el carácter de respuesta: presupone el conocimiento de un objeto, en este caso el hecho del perdón de las ofensas. Así pues, requiere como base la colaboración de nuestro intelecto: el conocimiento del hecho en cuestión no es, evidentemente, una mera percepción sensorial, sino que implica la plena actualización de nuestro entendimiento, más aún, incluye la comprensión del valor de la acción de perdonar (...). El punto decisivo está, sin embargo, en demostrar la relación racional y significativa existente entre la respuesta afectiva de nuestra alegría y el objeto conocido por nuestro entendimiento.

» En primer lugar, es una relación que, sobre la base de su carácter inteligible y significativo, debe ser distinguida

³⁵⁴ Esta conexión entre conocimiento y querer es muy clara en el siguiente aserto de Hildebrand cuando dice que el objetivo del conocer es: “su función de formar el fundamento de todo nuestro responder, querer y actuar. Sólo a base del conocimiento de un ente podemos ser obsequiados y capturados por los valores contenidos en los objetos, podemos responder con nuestro juicio, e incidir en el mundo circundante con nuestras acciones”, HILDEBRAND, D. VON, *Nuestra transformación en Cristo*, Encuentro, Madrid 1996, p. 46.

claramente de cualquier proceso meramente causal”³⁵⁵. Por otro lado, esta alegría posee un carácter intencional, trascendental, y espiritual que tan sólo dejamos de momento incoados.

Pudiera parecer que las respuestas afectivas son causadas por el ser afectado. Nuestro objetivo aquí es mostrar que la relación no es causal sino que se trata de una auténtica relación de motivación, donde comparece *sui generis* la libertad. *Sui generis* porque no es tan clara como en las respuestas volitivas, en las cuales no pensamos detenernos.

2.5. Las respuestas afectivas y la libertad indirecta

La libertad según Hildebrand posee dos dimensiones: la capacidad de responder con un sí o un no a los valores-disvalores morales, es decir, el poder sancionar o desaprobado la respuesta que damos al valor; y, por otro lado, el imperio de la voluntad ante determinados movimientos o actividades. La primera dimensión es la más decisiva, pues es la que dota de sentido moral a las acciones, y, por tanto, ante ella el yo se configura moralmente. Además, la persona no se puede privar nunca de esta dimensión.

Las respuestas afectivas se insertan en la primera dimensión de la libertad. Y ello mediante dos formas ya vistas: la sanción y la condena. “Mediante esa capacidad de aprobar o condenar los impulsos que son más o menos naturales, las respuestas afectivas, cuyo nacimiento o desaparición no descansan por

³⁵⁵ HILDEBRAND, D. y A. VON., *Actitudes morales fundamentales*, pp. 170-171.

entero en nuestro poder, entran en la órbita de nuestra libertad”³⁵⁶.

La persona se hace presente en las respuestas afectivas a través de la sanción. Sin sanción no hay respuesta personal. Sólo con ella podemos decir que son respuestas verdaderas. Es ahí donde entra la conciencia. Este señorío de la respuesta, este hacernos cargo de la respuesta es lo que Hildebrand identifica con lo que llama *libertad indirecta* o libertad cooperadora. “Con la expresión «ámbito de nuestra libertad indirecta» nombramos, por tanto, todas las actividades que se dirigen a un fin con cuyo venir al ser podemos colaborar, aunque su realización esté fuera de nuestro poder directo. Es fácil entender que este papel indirecto de nuestra libertad representa un factor decisivo en la moralidad; nuestra responsabilidad abarca, pues, más que la zona de nuestro poder directo”³⁵⁷.

Podemos destacar, por tanto, dos influencias de nuestra libertad: una directa y otra indirecta. Una, tiene que ver con el traer a la existencia algo, ya sea mediante una cadena causal o por la cooperación de otros factores. Con esta influencia directa hacemos del objeto un fin tanto de nuestra respuesta volitiva como del mandato de nuestra libertad. La otra zona de influencia es la indirecta, que abarca las respuestas afectivas, las virtudes y las respuestas virtuosas de otras personas. “Se extiende, de modo especial, a las cosas que reclaman, por su valor o disvalor, un interés apasionado en su existencia o en su destrucción, pero que quedan fuera de nuestro poder y que, por

³⁵⁶ YANUAS, J. M., *La intención fundamental*, p. 62.

³⁵⁷ HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, pp. 307-309.

consiguiente, su realización no puede ser nuestro fin directo en un sentido estricto”³⁵⁸.

2.6. El ámbito de la libertad cooperadora

Una vez descrita la libertad indirecta o cooperadora, nos toca ver el ámbito de su acción. Cuando, por ejemplo, nos enfrentamos a un dolor de muelas, hay dos cosas distintas: el dolor en sí, y la actitud que adoptamos frente a ese dolor. El *ser afectado* por el dolor nos viene dado, y estamos obligados a usar nuestra libertad, el modo de afrontar el dolor, ante este hecho. Hay que distinguir, por tanto, el uso recto de la vivencia del dolor, esto es, lo que sucede después de la vivencia, y el modo en que aceptamos la vivencia, el momento presente del *ser afectado*. Sólo en el modo en que aceptamos nuestra vivencia comparece la libertad cooperadora. “Desde la fenomenología tanto Pfänder como Hildebrand han destacado en especial el papel de la libertad cooperadora en la conformación completa de las respuestas en que se expresa la persona. La libertad no es aquí un inicio, como en las acciones dirigidas por la voluntad, sino un poder sancionador, que se expone mediante un «fiat» y se vierte sobre una disposición incipiente, a la que la libertad otorga su plenitud, al sancionarla o darla por válida”³⁵⁹.

La alegría, la tristeza, el amor o el odio, el entusiasmo o la indignación son respuestas afectivas que parecen surgir de modo espontáneo. Pero, frente a estas respuestas, insistimos en

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 307.

³⁵⁹ FERRER, U., “De la fenomenología a una teoría de la persona”, en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, J. M. Burgos, J. L. Cañas, U. Ferrer (eds.), Palabra, Madrid 2006, p. 50.

que no son meros estados, también cabe una actitud, un modo de ser. Pues nadie duda de tener amigos o conocer a personas que suelen ser tristes, alegres, entusiastas, etc. Frente a las actitudes cabe un señorío, cabe una facultad que domine o quiera dominar. No es un dominio completo porque ya están dadas, no las traemos al ser desde la nada, sino desde algo que nos ha afectado profundamente. Ahora bien, existe un poder de dominio, de señorío respecto a este ser dado o, mejor, ser afectado. Una cosa es ser afectado por algo que nos ha dejado tristes, y, otra, fruto de una reflexión posterior de ese mismo ser afectado, se sobrepasa la tristeza, se acepta la vivencia y se afronta con optimismo. No es que la tristeza deje de estar, sino que se sobrepasa. Este sobrepasar requiere de una fuerza, de una *virtus*, de la virtud³⁶⁰. Frente al ser afectado podemos o dejarnos dominar, o dominar nuestra actitud particular. El dejarnos dominar por el mero ser afectado señala la falta de una *virtus*, y, por tanto, la falta de libertad, pues la libertad y el estar dominado están reñidos. Cuando nos dejamos llevar exclusivamente por el ser afectado, cuando todavía no se pueda decir que haya libertad es porque aquella respuesta no ha sido sancionada o rechazada. Sólo cuando se da la sanción “alcanzamos aquí el punto más profundo de la libertad humana, es decir, el último «sí» o «no», que nuestro libre centro personal expresa. Esta libertad no se actualiza en las personas moralmente inconscientes”³⁶¹.

³⁶⁰ Hildebrand lo dice con otras palabras: “Mediante un largo esfuerzo podemos trabajar para desarraigar esta respuesta, o, más bien, para desarraigar los requisitos para su venida al ser. En esto consiste el proceso de transformación moral de nuestra naturaleza y semejante transformación es la meta de todas las prácticas ascéticas”. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 315.

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 313.

La presencia del yo en la respuesta afectiva se identifica con el libre centro personal. Aquí se ve cómo una de las notas más distintivas de la persona humana es la libertad. Aquí se ve, de manera más clara, cómo se configura el yo desde dentro. “Cuando sancionamos una respuesta afectiva, nos unimos a ella con nuestro libre centro personal. Nos colocamos a nosotros mismos en esta respuesta y la conformamos «desde dentro»”³⁶². Con todo, parece claro que es la sanción el plano más profundo de la libertad.

³⁶² *Ibid.*, p. 316.

3. LA DISPOSICIÓN DE ÁNIMO EN SCHELER.

3.1. La *Gesinnung* como "dirección de valor"

El concepto de disposición de ánimo³⁶³ hay que encuadrarlo dentro de un doble contexto en el pensamiento de Scheler. Por un lado, hay que entenderlo en la crítica magistral del pensador muniqués a la ética de bienes y de fines, y a la ética del resultado. Por otro lado, la *Gesinnung* tiene un mayor alcance en el contexto de la acción misma. Querríamos profundizar, en lo que sigue, en este segundo aspecto ya de alguna manera incoado anteriormente.

Dentro del contexto de la acción, el concepto de disposición de ánimo en Scheler tiene una marcada índole moral. La moralidad de la disposición de ánimo es lo que la define de modo más global y profundo, ya que apunta a la estructura estimativa en que ella consiste esencialmente en cuanto adecuada e inadecuada³⁶⁴. Ella, la disposición de ánimo va a ser la que defina del modo más radical a la persona. En este sentido cabe identificarla con el *ordo amoris*.

Scheler identifica la *Gesinnung* con la *Wertrichtung*, la disposición de ánimo con la dirección fundamental hacia los valores. "Ésta constituye una dirección fundamental de nuestro

³⁶³ Existe un análisis de la *Gesinnung* scheleriana bastante notable en Max Scheler. *Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, LAMBERTINO, A., La nuova italia editrice, Firenze 1977, pp. 251-266.

³⁶⁴ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 31.

amar y odiar, de nuestro preferir y postergar que tiene su sede, según Scheler, en el libre centro racional e intelectual, en la persona misma”³⁶⁵. Es muy significativo que tanto las disposiciones interiores, la intención fundamental y ahora la *Gesinnung* tienen su sede en la persona, que a la vez no es posible llegar a ella sin lo que le hace configurarse como tal: su libertad. Sobre este punto quisiera volver más tarde. De momento, sigamos con la concepción scheleriana de la *Gesinnung*.

El elemento más importante en el proceso del querer, incluso ya visto el resultado, es justamente la disposición de ánimo. Dentro del tercer elemento de la acción que vimos, el tercero, es decir, el querer el contenido de la acción tiene a su vez cinco elementos, o más bien cinco niveles: la disposición de ánimo propiamente, la intención, la deliberación, el propósito y la decisión.

Sobre la disposición de ánimo se forman los niveles, ella misma es la base, en definitiva, de la acción propiamente hablando. Es una tendencia con clara dirección al sólo valor, vivida plenamente pero sin conciencia de especificación última, que determina nuestro entero universo práctico. O mejor, más que una tendencia es tendencial. “Scheler explica con detalle que esa forma de tender que determina la percepción sentimental de los valores es una clase de vivencias previas a los actos propiamente volitivos y electivos. Tal tender es de la clase de las tendencias con «dirección de valor» descritas antes, y además posee un carácter profundo y global. Es, en definitiva, la dirección amorosa fundamental de la persona: lo que

³⁶⁵ CRESPO, M., “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, p. 242.

denomina «disposición de ánimo». Si antes, el sentir valores trazaba el marco, en cuanto a su contenido de imagen, de los posibles objetos que elegimos; ahora, la disposición de ánimo traza el marco de los posibles contenidos de valor que sentimos y preferimos. De manera que: “el elegir se rige por el preferir, y el preferir por la dirección del amor. (...). Pues lo decisivo aquí es que la disposición de ánimo –donde radica ese apriorismo del amor- viene a ser, al final, tanto sentimental como tendencial: Precisamente en la disposición de ánimo es donde llegan a coincidencia la conciencia apriorica de valor y el núcleo de todo querer en su último contenido estimativo; la disposición de ánimo no sólo abarca el querer, sino también todo conocer ético de valores, el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir. Mejor dicho: no es a la vez sentimiento y tendencia, sino anterior y fuente de esas dos clases de vivencias”³⁶⁶.

3.2. El acceso experiencial a la *Gesinnung*

De lo ganado hasta ahora podemos sostener que de la disposición de ánimo brota la acción, y las acciones hacen a las personas, pues, de alguna manera somos lo que hacemos, somos nuestra propia historia, nuestra biografía. De ahí la importancia de nuestras decisiones y proyectos, de nuestra libertad. Si queremos ser una determinada persona, tendremos que ahondar en nuestras disposiciones de ánimo, pero, ¿es posible conocer nuestra disposición más íntima? ¿De qué modo podemos acceder a ella?

³⁶⁶ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “Die zweideutige Stellungnahme Max Schelers gegenüber der Ethik Franz Brentanos”, en *Brentano Studien*, 11 (2004-2005), pp. 192-194.

Para Scheler la *Gesinnung* es un hecho que puede experimentarse. “La disposición de ánimo es también un objeto de experiencia, si bien de una experiencia muy de otro tipo que la inductiva”³⁶⁷. Pero, ¿de qué experiencia estamos hablando?

Según Scheler se trata de una experiencia directa, sin mediación, es decir, de una experiencia fenomenológica. Tal experiencia no se reduce a una experiencia de carácter epistemológico, sino que abarca además toda la vida volitiva y afectiva, dando así unidad a lo que es el hombre en su integridad. Se puede llegar a esta experiencia desde sus distintos niveles: intención, proyecto, decisión y ejecución. “El fundamento de la remisión de nuestras acciones a la disposición de ánimo de la que éstas brotan es el hecho de que la materia de valor de aquella penetra todos los niveles de la acción. Por eso, precisamente esta disposición de ánimo puede ser leída de alguna forma en la acción”³⁶⁸. A la *Gesinnung* llegamos desde la *Haltung*. La acción nos revela el núcleo de nuestro yo, nuestra intimidad más personal. Hay aquí en esta última aseveración una clara sintonía con el pensamiento de Wojtyła, a saber, que la acción revela a la persona³⁶⁹.

Esta revelación de la persona en sus acciones es lo que llama Scheler verificación. “La verificación de la disposición de ánimo

³⁶⁷ E., p. 185.

³⁶⁸ CRESPO, M., “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, p. 246.

³⁶⁹ Cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, p. 33. En esta misma tesitura dice Lobato: “la persona humana en su acción no sólo manifiesta su condición personal, sino que al mismo tiempo la realiza”. LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła”, en *Angelicum*, 56 (1979), p. 169. Por otro lado, también por sus acciones conocemos al Hacedor, de la creación podemos llegar al Creador.

en la acción es una categoría de especie completamente propia que descansa en la conexiones antes expresadas. Y puesto que la verificación no puede sustituir en modo alguno a la evidencia de la disposición de ánimo, existente antes de la acción, —como erróneamente supone el pragmatismo— la significación que le pertenece no es (allí donde el valor de la acción existe como simple valor por sí mismo) la de indicar necesariamente la disposición de ánimo, sino la de aclarar la inautenticidad de esa disposición de ánimo y la no-existencia fáctica de la supuesta evidencia de disposición de ánimo, allí donde falta aquella verificación y se presenta, sin embargo, una supuesta disposición de ánimo”³⁷⁰.

Scheler sitúa a la verificación entre la *Gesinnung* y la acción misma. La acción confirma la disposición de ánimo en una vivencia, una vivencia de cumplimiento de índole práctica.

El profesor M. Crespo duda de que la verificación sea absoluta, duda que la acción transparente, la *Gesinnung* de la que sale, pues como observa, una persona puede usar sus acciones a fin de ocultar su auténtica disposición de ánimo³⁷¹. Pero, a mi juicio, en ningún momento Scheler habla de tal transparencia. Sí hace una comparación parecida al decir que el *ordo amoris* es como “la fórmula cristalina para el cristal”, pero esto no deja de ser un elemento comparativo como recurso pedagógico, pues dice después que “su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada”³⁷², es decir, tiene ciertos límites.

³⁷⁰ E., pp. 193-194.

³⁷¹ Cf. CRESPO, M., “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, p. 247.

³⁷² SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 27.

3.3. La posibilidad de la modificación de la *Gesinnung*

Está claro que las intenciones pueden cambiar, pero frente al cambio de éstas, las disposiciones interiores siguen prevaleciendo. Como ya dijimos, la disposición de ánimo está a un nivel más profundo que las intenciones. Para Scheler pertenece a la esencia de las disposiciones de ánimo el durar frente al posible dinamismo de las intenciones³⁷³. Pero ese “durar” no está dicho que sea absoluto, puede existir un durar temporal, como por ejemplo, el durar de una amistad. En este juego nos parece situar parte fundamental de nuestra libertad.

Para Scheler un pequeño cambio en la disposición de ánimo sería capaz de dar una orientación radicalmente nueva en la vida del sujeto en cuestión. Pero, según el múniqués la educación misma no puede entrar en el dominio de la disposición de ánimo. “La disposición de ánimo es *inaccesible* a la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una «educación» aquello que en un hombre, mediante un *obrar* de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra *dependiente* para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores”³⁷⁴.

Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda cambiar, sino que la educación, entendida únicamente como mandatos o sugerencias de simples acciones y actos de obediencia, no puede acceder a la *Gesinnung*. “La educación mediante acciones (mandatos y actos de obediencia a ellos) presupone en su raíz, si es que es verdadera, una dinámica en el plano de la disposición de ánimo y de la persona misma; plano

³⁷³ Cf. E., p. 189.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 189.

en el que la acción educativa ya no tiene dominio"³⁷⁵. En este marco Scheler propone un personalismo ético basado en la dinámica del *seguimiento*. "El cambio de la disposición de ánimo es un proceso moral al que no puede determinar nunca la orden (ni aun siquiera la orden de uno mismo, caso de que existiera), ni menos la instrucción pedagógica (que no alcanza a la disposición de ánimo), ni tampoco el consejo y el asesoramiento, sino únicamente el seguir al prototipo"³⁷⁶.

Seguir a un modelo es mucho más atractivo que seguir una norma. La norma hace referencia al ámbito de la efectividad, del hacer, aunque es paradójico que ellas sean menos eficaces que el modelo, pues éste penetra no en el hacer sino en el ser mismo de la persona. "Por las obras ciertamente se conocerá nuestra valía moral, pero esa bondad o maldad reside en la persona misma como fuente y origen de aquéllas. El ser mejor a que aspira la persona no se traduce únicamente en un conjunto de acciones que hay que realizar, ni en un catálogo de leyes que cumplir, sino en un modo de ser bueno como origen de acciones, en una voluntad buena"³⁷⁷. Un sistema de normas, de leyes, un código de conducta como único modo de educación es verdaderamente pobre porque se dirige a lo periférico de la persona. Por eso, la propuesta de Scheler nos parece tan audaz, pues su mirada va al ser, y desde el ser se comprende su conducta.

³⁷⁵ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 59. Como se ve de nuevo, la idea de educación criticada por Scheler es la superficial noción de matriz empirista y utilitarista.

³⁷⁶ E., p. 741.

³⁷⁷ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "La ética del seguimiento en Max Scheler: significado y presupuestos", en *Communio*, 4 (2007), p. 100.

El concepto de *seguimiento* es clave en la ética scheleriana. El *seguimiento* no es mimesis ni obediencia cadavérica, sino un “*adentrarse del ser mismo de la persona y de la disposición de ánimo en la estructura y los rasgos del prototipo, adentrarse que está comprendido en la actitud de entrega al ejemplar prototípico*”³⁷⁸. Así, la obediencia cobra sentido cuando percibimos la bondad moral de quien procede el mandato. En definitiva, es la persona la que realmente tiene un papel motivador y lo único que nos puede transformar, de ahí el acierto de Scheler cuando afirma que “no hay nada en la tierra que haga ser buena a una persona tan primordial, inmediata y necesariamente como la simple intuición evidente y adecuada de la bondad de una persona buena”³⁷⁹.

Lo que sucede cuando queremos *seguir* a una determinada persona es que hemos visto en ella una actitud que nos gustaría tener a nosotros. En ella vemos cumplida nuestra propia disposición de ánimo. He aquí la razón de la entrega al prototipo o modelo, al cual siempre lo vemos encarnado en una persona. Cuando realizamos el *seguimiento*, nos configuramos, nos transformamos, pues se ha modificado nuestra disposición de ánimo. Es en el *seguimiento* donde nos transformamos, donde nuestra disposición de ánimo cambiada coincide con lo que somos. Muy afín a esta doctrina del *seguimiento* es la tesis de Millán-Puelles, que en vez de *seguimiento* habla de fidelidad, por cierto, con un estilo muy fenomenológico: “La libertad es fidelidad a otro origen radical y hondo, el verdadero origen, que es la misma «ipseidad» primitiva de la que todos los actos de mi historia brotan. Intelectivamente no la puede aprehender.

³⁷⁸ E., p. 741.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 734.

Se evade siempre a los conceptos de la pura razón. Pero es, por cierto, en el acto de la decisión libre donde se me aparece, como fulgor instantáneo que me ilumina en el momento mismo en que acierto a escoger la posibilidad que más *me* cuadra, la que rima mejor conmigo mismo. Me decido por ella al advertir que, entre las varias que he considerado, es la que «*más me va*». De esta forma indirecta, pero positiva, capto mi propio yo como la fuente de mis verdaderas decisiones, como lo que hace que éstas sean verdaderamente mías³⁸⁰.

Si la formación de una persona consiste en llegar a ser lo que hemos de ser, es decir, acabar o llevar a plenitud nuestra propia identidad, resulta entonces sumamente importante definir aquello que queremos ser, esto es, aquella disposición de ánimo encarnada en un persona a la cual queremos seguir. Esta es la principal tarea de toda ética, y la segunda es su realización o lo que es propiamente el *seguimiento* mismo. De todo esto se entiende por qué Scheler define a la persona como *ordo amoris* variable. “El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al *querer* del hombre y ofrecido a su voluntad. Pero también es fundamental descriptivamente el concepto de *ordo amoris*. Porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto³⁸¹.

³⁸⁰ MILLÁN-PUELLES, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Editora nacional, Madrid 1961, pp. 37-38.

³⁸¹ SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 23.

El hecho de que una disposición de ánimo busque en otra su cumplimiento, su modelo significa que la primera se vive como imperfecta, se experimenta como pudiendo ser mejor, como buscando el puesto que le corresponde. “El seguimiento, pues, fúndase en un amor, cuyo punto de partida aquí es la persona propia de hecho existente, y cuya término es el ideal personal encarnado en el prototipo, que se reconoce como destinado a ser vivido por la primera. Scheler apunta finamente que, puesto que no nos las habemos estrictamente con un deber general al que obedecer, sino con un ideal personal al que amar, el prototipo personal ideal posee un carácter de ideal debido peculiar”³⁸².

El *seguimiento* nos abre a una tarea, que es propiamente la tarea del forjarnos a nosotros mismos. Ante el prototipo se da una aceptación, y ligada a esta aceptación surge la tarea. Pero antes cabe hablar de una tarea principal, a saber, la de buscar nuestro propio modelo. Después viene el *seguimiento* propiamente.

Es entonces el amor lo que transforma, la fuerza motriz. Pero en Scheler amor, *ordo amoris* y disposición de ánimo vienen a coincidir, aunque a veces los distinga. En todo caso el amor, aquella dirección de valor que apunta a lo que nos hace mejor es lo que nos cambia. Lo que le queda al prototipo es mostrarse. “Seguimos porque queremos y tendemos hacia la persona que amamos; y no a la inversa. (...) La conciencia de prototipo es enteramente prelógica y anterior a la aprehensión de esferas

³⁸² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 71.

electivas sólo posibles. Ella determina, según los casos los juicios y la dirección de la elección”³⁸³.

³⁸³ E. p. 738.

CAPÍTULO VI: EL PAPEL DE LA *GESINNUNG* EN EL SER HUMANO

La relevancia de la *Gesinnung* en el ser humano es clave en lo que atañe a la acción moral del hombre. De ella depende en gran medida el logro o malogro de nuestra vida. Por ello, hemos visto conveniente continuar tirando del hilo, esto es, continuar describiendo nuestra psique para llegar al fondo de lo que somos, a saber, un ser esencialmente ético que bebe de las fuentes de las últimas disposiciones que habitan en lo más profundo de nuestra intimidad, y que desde allí, una vez que se han descubierto, se comienza a construir cada proyecto personal. Sin el conocimiento de lo que somos no es posible, en palabras de Ortega, *futurizarnos*, proyectarnos. Y, como nos conocemos en la acción, va a ser ella, en su origen (la *Gesinnung*), la que nos dé las pautas para seguir a aquello que queremos ser. Va a ser a partir de ella donde nuestra biografía personal dará sus primeros pasos.

Toca ahora adentrarnos en la psicología con la que queremos afrontar nuestra *Gesinnung*. Una vez analizada de modo general esta psicología de la *Gesinnung* estaremos ya en condiciones de destacar las fuentes principales de nuestra vida moral. De las fuentes pasaremos al nivel antropológico siguiendo el viejo y ya conocido adagio de Píndaro, que también puede ser un lema que sirva como proyecto vital: *¡Llega a ser quien eres!*

1. PSICOLOGÍA DE LA *GESINNUNG*

“A la Psicología le es por completo *trascendente* la persona, porque *toda* Psicología —incluso la llamada diferencial o individual— obtiene su objeto precisamente al *abstraer y prescindir* de la persona. Todo lo que ofrece la Psicología —aun en su forma idealmente más perfecta— no es para la persona otra cosa que *materia* posible de su vida, que ella puede siempre configurar de una o de otra manera”³⁸⁴.

El modelo de psicología que presenta la fenomenología supera a la psicología empírica. La clave de tal superación consiste en haber distinguido las funciones de los fenómenos —como lo hizo Stumpf—, y los actos de las funciones, como recalca innumerables veces Scheler, sobre todo en la última sección de su *Ética*. Con esta última distinción entre los actos y las funciones se alcanza también la distinción entre la persona y el yo. Los actos corresponden a las personas, las funciones al yo. Sólo cuando logramos trascender el yo alcanzamos a la persona humana. Las funciones van ligadas al mundo, y la razón es que el mundo es objetivable; por contraste, los actos van ligados a la persona, que de por sí, al no ser reductible al mundo, es inobjetivable.

De momento nos conformamos con saber que existe algo que hace que la Psicología no sea únicamente empírica, como la que presume el psicologismo. Ese algo que hace que no sea únicamente empírica hace posible el paso de una psicología genética o explicativa a una psicología descriptiva o fenomenológica, donde si se usa bien el método se logrará

³⁸⁴ E., p. 635.

trascender el yo y llegar a esclarecer la noción de persona humana.

Pues bien, ese algo que hace trascender el yo empírico y hace posible hablar de persona es precisamente la *Gesinnung*. De ahí la necesidad de este apartado que tiene por nombre Psicología de la *Gesinnung*. Pasar por alto la *Gesinnung* es el error propio del psicologismo: “El psicologismo ético implícito en el hedonismo se acusa en que pasa por alto la disposición de ánimo (*Gesinnung*) específicamente moral, ya que no se la podría encontrar como un componente psicológico más, al estar toda ella centrada en su término objetivo y motivada por él. Los conceptos de fuente moral (disposición anímica), motivo (valor objetivo) y fin propuesto (especificador de una acción) son, así, ajenos al planteamiento psicologista de la Ética”³⁸⁵.

Si la *Gesinnung* es el motor de los actos humanos, ella es también la que posibilita la transformación, a través de actos virtuosos que se concretan en el seguimiento al prototipo, de la persona. La dirección de valor al inicio del querer, esto es, ese querer previo al querer, que es el amor, es decir la fuerza transformadora o virtud, es aquello que hace que el yo no se sujete únicamente a las leyes del mundo, sino que las trascienda. En la vivencia o conciencia de ese poder transformador de sí mismo es donde radica la libertad auténtica, es decir, en la vivencia de la virtud me hago cargo de la libertad con la que realizo los actos.

En los capítulos anteriores hemos querido bosquejar una ética de la virtud con la peculiaridad de llegar al objetivo desde

³⁸⁵ FERRER, U., *Adolf Reinach. Las ontologías regionales*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 176, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, p. 50.

la fenomenología realista de los autores escogidos. Si recordamos, partimos del deseo para llegar a la acción, pero a la acción libre. En ella vimos la importancia de la *Gesinnung*, la cual rige la esfera de nuestras voliciones, le da, en su unidad, un sentido a la acción. Este sentido que le da a la acción es ya algo que trasciende, pues el sentido no es inmanente a la acción, no se da con ella exclusivamente.

Realmente es el amor lo que trasciende. “Con y por el amor Scheler nos hace descubrir perspectivas insospechadas [justamente perspectivas trascendentes o trascendentales pues traspasan la esfera del yo], pues gracias a él puede comprenderse el amor mismo de la otra persona, su querer puro y único, es decir, su disposición de ánimo”³⁸⁶. Este acceso escapa a las funciones del yo y queda reservado a “funciones personales” por decirlo de algún modo.

En definitiva, una psicología de la *Gesinnung* viene a rescatar la trascendencia de la que la psicología empirista carecía. Y en el fondo, como pronto intentaremos hacer ver, es el amor que empapa y dirige las acciones lo que salva al hombre.

³⁸⁶ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 50. Los corchetes son nuestros.

2. LA *GESINNUNG* COMO FUENTE DE LA VIDA MORAL

2.1. De la *Gesinnung* a la virtud

¿Es posible una acción libre no virtuosa? O, con otras palabras, ¿qué añade la virtud a la acción libre? Trataremos ahora de llegar a la virtud desde la *Gesinnung*, noción con la que ya estamos familiarizados.

Scheler nos descubre pistas para situar el contexto de la virtud cuando piensa que la diferencia moral entre los hombres radica en las materias de valor, sobre las que el hombre elige y se propone fines, y no radica tal diferencia en aquello a lo que los hombres se proponen como fin al elegir. Más que la materia de valor es su dirección la que enmarca la personalidad que se busca tener, y no el fin elegido, entre otras cosas porque no nos diferenciaríamos solamente de los demás por los fines, pues muchos hombres se proponen los mismos fines, y, sin embargo son muy diferentes moralmente hablando³⁸⁷.

Para Scheler la *Gesinnung* —el tercer nivel de las tendencias— no posee contenidos representativos. Lo específico de ella es la dirección de valor, y, a diferencia de Kant, es intuible y, por tanto, cognoscible, experimentable, pues se trata de una peculiar vivencia³⁸⁸. Tal vivencia puede ir sola o acompañada. En el contexto que ahora queremos desarrollar

³⁸⁷ Éste — y no otro — es el contexto en el que Scheler rechaza una ética de fines. Es decir, entendiendo por fin únicamente lo elegido como puro objeto por realizar; sin atender, por tanto, al motivo de la elección. Cf. E., pp. 79-80.

³⁸⁸ “No es deducida ésta —[la disposición de ánimo]— de las acciones presentes, sino que es intuita en ellas”. E., p. 191.

nos interesan sobre todo estas últimas, las acompañadas, y en concreto las que se refieren a las voliciones y a los deseos.

Con la *Gesinnung* dirigimos el camino axiológico hacia el acto de querer y a las acciones reales pasando por las intenciones, proyectos y decisiones. Aquí es preciso distinguir el valor moral de la *Gesinnung* que es el motor que pone en marcha la acción propiamente, y el valor moral de la acción misma. Es decir, conviene distinguir el origen de la acción con la acción saldada.

El deseo acaba cuando nuestra conciencia se hace cargo de que nuestra esfera de poder no llega a alcanzar lo deseado, en el sentido de que aquello no era realizable. “Con ello cambia la situación también desde la perspectiva del valor: la actitud interior [*Gesinnung*] sigue exhibiendo el mismo valor que en el caso anterior; el deseo, en cambio, está sujeto a enjuiciamiento moral tan sólo en tanto que síntoma de la actitud interior [*Gesinnung*] —es decir, no porta un valor *nuevo* respecto de ésta—”³⁸⁹.

Si nuestra mirada se centra en la *Gesinnung*, podemos observar que ésta posee una variable muy a tener en consideración: su constancia. Con el término constancia referido a la *Gesinnung* Scheler quiere indicar un cierto aspecto de la relación de la disposición de ánimo con el proceso volitivo, especialmente a la circunstancia de que la *Gesinnung* “varía según leyes propias independientes del desenvolvimiento fáctico de esos procesos. Dicho de otro modo: mientras la actitud interior [*Gesinnung*] rige la esfera volitiva, proporcionando a ésta la materia de valor a que puede referirse, ni las voliciones concretas ni su mejor o peor suceso tienen

³⁸⁹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, p. 222.

ningún género de influencia sobre la actitud interior [*Gesinnung*]”³⁹⁰. Tal variable resulta ser un flogonazo de luz para nuestro estudio, entre otras cosas porque con la constancia de la disposición de ánimo, en el sentido indicado, “descubrimos que las voliciones tampoco son *causa* de esta vivencia, pues ella se modifica según leyes propias”³⁹¹. Con todo, la *Gesinnung* no es efecto de las acciones libres, de modo que no es posible cambiar las disposiciones de ánimo de las personas mediante actos pedagógicos, pues la pedagogía, tal como vimos a propósito de la educación, no alcanza a la *Gesinnung*. La *Gesinnung* no es educable en este sentido³⁹². Si así fuera podría caerse en el psicologismo ya denunciado, pues se entendería la disposición de ánimo como un simple resultado de las acciones aisladas.

Esta constancia de las virtudes, este modo de cristalizar, de *habitar* —si se me permite la expresión— en el comportamiento humano es lo propio de la virtud. De ahí que Aristóteles use el término *héxis*, que se traduce por hábitos. “Las virtudes éticas son cualidades *permanentes* del alma humana que tienden a manifestarse en conductas excelentes”³⁹³.

En la acción aprehendemos la *Gesinnung*, pues en ella se verifica. Si aprehendemos la disposición de ánimo en la acción significa que de algún modo estaba ya allí, y no como resultado precisamente. Tal verificación se sitúa en la esfera de los hechos entre la *Gesinnung* y la acción misma.

³⁹⁰ *Ibíd.*

³⁹¹ *Ibíd.*

³⁹² Cf. E., p. 189.

³⁹³ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, p. 276. La cursiva es nuestra.

Lo decisivo no es el resultado, lo que hemos hecho con nuestras acciones. Si así fuera, la noción de arrepentimiento, entre otras cosas, se pondría en tela de juicio³⁹⁴. Esto es lo que Scheler reprocha a Kant, como se ve al inicio de la Sección III de su *Ética*. Lo decisivo es aquello a lo que estamos dispuestos a hacer, esto es, nuestro poder hacer. Y en este terreno, comparece la virtud. La virtud es en cierto modo poder, facultad, capacidad. Scheler lo dice así: "Hay, según esto, un 'poder-hacer' que no se refiere a la *fuera* sino a los *valores* del hacer; tal cual decimos: 'este hombre es muy capaz de hacer algo' (por ejemplo, malo); 'es capaz de todo'. También sabemos de lo que somos 'capaces' nosotros mismos (en lo bueno y en lo malo), independientemente de nuestras acciones reales. Sólo llega a ser una disposición de ánimo «*virtud*» al transformar su contenido estimativo en la conciencia de ese 'poder-hacer' (en el segundo sentido de los mencionados). Es disposición de ánimo de una especie determinada, capaz y dispuesta a la acción"³⁹⁵.

De este modo podemos decir que la virtud consiste en ese poder hacer referido a valores, es decir, en la capacidad vivida tendencialmente por el sujeto. También define la virtud Scheler como el poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido. Esta definición corresponde además con el nombre propio de la virtud, de la *virtus* o potencia, en definitiva, con cierta capacidad o poder. Pero también esto nos presenta dificultades.

³⁹⁴ "No se puede comprender plenamente el arrepentimiento, en modo alguno, sin verlo a la luz de una intuición global más profunda de la peculiaridad de nuestro flujo vital en relación con nuestra inmutable persona". SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 16.

³⁹⁵ E., p. 204.

El principal problema, o semiproblema, que plantea Scheler al concepto de virtud es la discontinuidad de tal vivencia. Si, para Scheler, la virtud es un poder hacer referido a valores, está hablando de un dato fenoménico, es decir, está hablando de una capacidad vivida tendencialmente por un sujeto, y estas vivencias son ocasionales, puntuales, sólo se presentan cuando el sujeto se propone un proyecto posible. Sin embargo, la virtud es algo estable, no puntual, y esto es justamente lo que contradice la teoría scheleriana.

Este problema lo soluciona muy bien Hildebrand cuando habla de respuestas adecuadas sobreactuales. Y es que no puede ser de otro modo, pues “es imposible aproximarse al concepto de virtud si no se admite una visión estratificada de la vida consciente, es decir, si no se admite al menos la distinción entre lo actual (lo que se halla en la superficie de la conciencia) y lo sobreactual (lo no accesible directamente a la mirada fenoménica)”³⁹⁶. Y es así como Hildebrand acota el término virtud como una respuesta afectiva sobreactual de signo positivo. También advierte Hildebrand al concepto de virtud su profundo enraizamiento en lo más hondo de la persona³⁹⁷. Ahora bien, si a esta carencia de Scheler se le agrega la sobreactualidad de la que habla Hildebrand, entonces se puede

³⁹⁶ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, p. 226.

³⁹⁷ “Por consiguiente, vemos que una virtud no requiere únicamente actitudes sobreactuales y generales respecto de un dominio de bienes y su valor genérico, sino también que esta intención haya penetrado victoriosamente toda la personalidad de la persona virtuosa. Requiere que se hayan eliminado los obstáculos del orgullo y de la concupiscencia y que la actitud sobreactual y general forme parte del carácter de la persona en tal medida que se haya convertido en una segunda naturaleza. El término habitual o hábito pretende designar este aspecto de las virtudes” HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, p. 353.

decir que el planteamiento de Scheler sigue siendo válido. Y tal sobreactualidad parece sugerirla Scheler cuando habla de los fenómenos de cumplimiento, cuando interpreta el eudemonismo, y cuando trata de algunas vivencias emocionales. Y es precisamente este acercamiento a la sobreactualidad lo que hacen aún plausible la teoría scheleriana de la virtud³⁹⁸.

Ya hemos visto cómo los motivos manifiestan que el motor de las acciones no son las causas, sino las invitaciones a obrar, dejando un margen a la libertad que es, en el fondo, nuestra impronta personal. Por otro lado, en la acción libre se revela una actitud de fondo, que marca el signo de la acción: se trata de la disposición de ánimo, cuya relevancia es su dirección de valor³⁹⁹. Cuando tal disposición a obrar valores es estable y no meramente ocasional podemos hablar de virtud, esto es, algo que nos configura y va formando nuestra personalidad.

En este sentido la virtud tiene por objeto estado de cosas o situaciones valiosas. Pues bien, “algunos de aquellos estados o situaciones podrán venir a la realidad por la eficacia del sujeto, y entonces la virtud impulsará a acciones voluntarias; o bien se tratará de estados que el sujeto no puede cambiar, y entonces la virtud consistirá sencillamente, pero profundamente, en esa misma toma de postura afectiva ante la correspondiente realidad”⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Sobre este atisbo de cierta «sobreactualidad» en Scheler, Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, pp. 226-228. El profesor Rodríguez Duplá escribe unas páginas más adelante los motivos que llevaron a Scheler el no haber puesto explícitamente el carácter sobreactual de la virtud.

³⁹⁹ A esto también le podemos llamar, en cierto sentido, *carácter*.

⁴⁰⁰ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro *Actitudes*

Podemos ahora hacernos la siguiente pregunta: ¿en qué sentido la virtud es fuente?, ¿no parece que con lo dicho es resultado en vez de fuente? Esta pregunta apunta a la paradoja propia de la virtud, paradoja que se entiende cuando se descubre que el hombre es sujeto y objeto (el que sea objeto nunca lo admitiría Scheler) de su misma configuración. Por tanto, si es sujeto y objeto, algo hay de fontanal en esa configuración, en ese hacerse lo que debe ser, lo cual se consigue por la virtud.

En efecto, la acción humana es un movimiento que se inicia en la disposición de ánimo y desemboca en la ejecución concreta del acto. Uno se configura desde su disposición de ánimo hasta la realización del acto, y en ese intersticio se encuentran las resistencias, donde ante ellas el sujeto se experimenta como poder, como fuerza, como *virtus*. Aquí comparece la virtud como la vivencia del poder referido a valores. Cuando ese poder referido a valores conecta con un componente representativo donde se encarna dicho valor, entonces en ese momento se configura como acto de la voluntad, con un fin concreto. Aquí se muestra de nuevo el alcance fontanal de la virtud.

Con otras palabras. Son los actos humanos los que configuran al sujeto. Y configurar los actos es configurarse uno mismo, teniendo en cuenta que cada acto deja en el sujeto una *habitualidad* para actos del mismo tipo. Es por ello por lo que los clásicos decían que la virtud hace cristalizar en la persona una segunda naturaleza.

morales fundamentales de Alice y Dietrich von Hildebrand", en *Scripta Theologica*, 36 (2004), p. 669.

Para que pueda hablarse de virtud se requieren los siguientes elementos:

- . Que la actitud sobreactual haya penetrado en la personalidad del sujeto de tal forma que realice actos buenos de un determinado tipo.
- . Que surjan al mismo tiempo y espontáneamente las respuestas afectivas adecuadas.
- . Que la virtud influya en la conducta global de la persona, incluso en su porte externo⁴⁰¹.

Por otro lado, es sorprendente la claridad con que Hildebrand sostiene que, en definitiva, la fuente de la virtud se nos da también en otras personas. “Las virtudes se nos dan primariamente en la otra persona. Lo que es la humildad se nos patentiza solamente en otra persona. La amable bondad se nos da primariamente en el otro. Basta pensar en cuántas actitudes morales completamente nuevas se nos descubren en un santo, en cómo se nos patentizan en él nuevas y desconocidas dimensiones de actitudes personales, para comprender el absurdo inherente a la idea de que todo lo que sabemos de las actitudes de otra persona es solamente una proyección de nuestras propias vivencias”⁴⁰². En el fondo esto no es más que el término scheleriano de *seguimiento*, pero en boca de Hildebrand.

Cabe decir que lo que está debajo de esta última tesis que acabamos de exponer, es que las actitudes personales no nos son dadas en nuestra propia vivencia, sino en otras personas.

⁴⁰¹ Cf. MARCOS MARTÍN, J. J., *Afectividad y moral cristiana en el pensamiento de Dietrich Von Hildebrand*, p. 217.

⁴⁰² HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, p. 44.

Esto une más aún a Hildebrand y Scheler. “Hay una captación original de la actitud de las otras personas —de su ira, de su alegría, de su amor, de su odio— en la expresión de su rostro, en su comportamiento, así como en la pública expresión consciente de sus actos”⁴⁰³. Tal captación original tiene lugar cuando nos olvidamos de nuestro yo y comenzamos a amar.

2.2. El amor como fuente última de la moralidad

Pocos han sido los intentos de poner en el tapete filosófico la cuestión del amor como epígrafe necesario en el programa de una renovación de la historia de la filosofía. Prácticamente sólo San Agustín y tímidamente Pascal han hecho verdaderos esfuerzos al respecto. Ahora, de alguna manera nueva, nuestros filósofos, sobre todo Hildebrand y Scheler, quieren empeñarse en darle al amor su papel adecuado en la ciencia filosófica. Son conscientes de que, de alguna manera, están llamados a cambiar la situación, donde el tema del amor apenas se vislumbra como herramienta verdaderamente filosófica, aunque —estrictamente hablando— llamar al amor herramienta sea ya una aberración.

Muchos han visto, en este intento de poner el amor en el terreno filosófico, una mera denuncia bien justificada. A mi juicio se quedan cortos en ver únicamente el esfuerzo de estos autores en mera denuncia. Hay algo más que una denuncia, pues en ello nos va la ética y la antropología. O ponemos el

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 43. Cf. SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*.

amor en el núcleo de estas disciplinas filosóficas o, entonces, hablamos de una ética y de una antropología que en nada dan razón del ser humano. La mera denuncia no basta, pues el amor va a ser para estos autores el acceso a la persona. “Como puede observarse, esta teoría se distingue nítidamente en nuestro espíritu de todas las teorías, tanto de las de un primado de la razón como de las de un primado de la voluntad, por cuanto afirma un primado del amor y del odio tanto frente a todas las especies del ‘representar’ y del ‘juzgar’, como frente a todo ‘querer’. Pues no corresponde, como se señaló en otra parte, subsumir en forma alguna los actos del interés, de la atención y los actos de amor y odio en el aspirar y querer, ni tampoco es posible reducirlos a meras modificaciones del contenido representativo”⁴⁰⁴.

Para tal proyecto es necesario primero rescatar la vida emocional y afectiva que tienen cabida en el maravilloso mundo de la subjetividad humana. Una vez abierta esta puerta de la vida emocional se puede observar con cierta nitidez que hay vivencias emocionales que gozan de un marcado carácter intencional. Y, dentro de estas vivencias emocionales “el amor es el acto emocional básico, en el que se fundan los actos del preferir y postergar, así como la totalidad de los sentimientos de los que somos sujetos”⁴⁰⁵. Si el amor es tan importante para nuestros pensadores es porque realmente es guía de nuestras acciones. Esto implica cierta racionalidad⁴⁰⁶ o, como diría

⁴⁰⁴ SCHELER, M., *La esencia de la filosofía*, pp. 35-36.

⁴⁰⁵ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y Esperanza, Memorial Prof. Dr. Julio Ramos Guerreira*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2006, p. 892.

⁴⁰⁶ De ahí que Scheler utilice el término «amor comprensivo»: “Lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e

Pascal, esto requiere una «*lógica del corazón*», pero una lógica que no puede reducirse a la lógica del entendimiento⁴⁰⁷. No es que sean opuestas, pero sí distintas. Para Scheler esta lógica del amor va a constituir la clave de su ética filosófica, pues de alguna manera, la esencia del hombre viene dada por lo que denomina el *ordo amoris*⁴⁰⁸. “El amor es justamente la apertura a lo valioso de la realidad, de las cosas que nos rodean. El amor, dice Scheler, es un explorador o un guía que busca los valores, que es capaz de ir ampliando cada vez más la esfera de valores accesibles al hombre. El que ama busca lo valioso en todos los órdenes: no sólo se complace en el valor sensible, sino que

individual de valor es la comprensión de su fuente más central, comprensión facilitada por el amor a la persona misma. Ese amor comprensivo es el gran constructor (...) el gran artista plástico que, de entre la mezcla de las distintas partes empíricas aisladas (...) es capaz de intuir y trazar las líneas de su esencia de valor”. E., p. 635.

⁴⁰⁷ Cf. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, pp. 54-56.

⁴⁰⁸ Quisiera destacar tal noción agustiniana de *ordo amoris*, pues me parece conveniente. Desgraciadamente, parece ya un lugar común entre muchos filósofos hablar de cierta irracionalidad en el planteamiento scheleriano. Me parece una postura a veces ciertamente justificada debido a la ambigüedad con la que escribe el muniqués, unas veces a favor de la racionalidad, y otras, en contra de ésta. Esto hace que la investigación sea también un tanto confusa. Pero también puede ser una crítica injusta, pues la noción misma de *ordo amoris* nos dice algo de racionalidad. En efecto, *ordo* hace referencia a la inteligencia. El orden de las cosas hace posible la ciencia. Este orden que es jerarquía es expresión de una racionalidad ulterior, una razón fuerte (en contra del *pensiero debole* postulado por Vattimo que desde hace ya unos años vislumbra su ocaso), pues está direccionada por el amor. De modo que hablar de irracionalidad en el planteamiento scheleriano no está del todo justificado.

Urbano Ferrer traduce con expresión orteguiana *ordo amoris* como el «fondo insobornable», Cf. FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002, p. 56.

busca la belleza de la naturaleza, el resplandor de la verdad, el valor de la amistad..."⁴⁰⁹. Se podría decir sencillamente que amar consiste en buscar más allá de nosotros aquello que nos hace mejores y hace a los demás mejores. "Ir más allá de sí mismo encontrándose a sí mismo pudiera ser una manera de definir el amor"⁴¹⁰.

Para Scheler el amor es fuente presente en el estrato superior de nuestra vida emocional intencional, pero al mismo tiempo es un movimiento que descubre valores más altos e incluso nuevos. "Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios (...). Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios"⁴¹¹. En este sentido no está lejos Scheler de la tesis agustiniana de que la *virtud es el orden del amor*: "El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser también amado con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es el orden del amor"⁴¹². Decir que la virtud es el orden del amor es

⁴⁰⁹ FERNÁNDEZ BEITES, P., "Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape", en *Dios es amor, Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus Caritas Est*, Universidad Pontificia de Salamanca, José-Román Flecha (Coord.), Salamanca 2007, pp. 57-58.

⁴¹⁰ GELABERT, M., "El cristianismo como oferta de sentido", en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, p. 144.

⁴¹¹ SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 44.

⁴¹² SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. XV, cap. XXII.

decir que ella es la racionalidad del amor, es parte del amor, pero no sólo es amor, sino que piensa el amor, se *recrea* en él.

Este dinamismo propio del amor nos hace entender mejor que el amor es creativo, pues descubre los valores más altos encarnados en la persona amada. El movimiento del amor es la búsqueda de los valores, pero tal búsqueda no es el fin, pues entonces amaríamos a los valores de la persona y no a la persona en sí misma. Lo que sucede es que a más conocimiento, a más enamoramiento de la persona amada, se descubre un universo lleno de valores que en la existencia fáctica estaba de algún modo velado precisamente por la carencia de amor. Por eso, el amor nos hace ver valores. “Y Scheler describe de nuevo el amor como un movimiento que, a partir de los valores dados ahora en la persona amada, busca los valores más altos. Por esta razón afirmamos que el amor es creativo, porque hace que aparezcan los valores más altos del amado. Dicho de modo más claro, no es cierto que el amor se limite a amar a la persona tal como es de hecho, con los valores que ya dispone. Lo peculiar del amor no es fijarse sólo en esto que ya es el amado, sino justamente en lo que puede llegar a ser, según la conocida sentencia de Píndaro: llega a ser el que eres”⁴¹³. De ahí que Scheler afirme esta frase que encarna la noción misma de amor creativo, la cual no hay que entenderla como un amor que crea valores, sino que más bien hacer ver, descubre, se recrea en los valores, pero no los crea: “El amor ama y ve en el amar algo más que lo que tiene y posee en sus manos. Puede fatigarse el

⁴¹³ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape”, p. 59; Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 75.

impulso que lo desencadena; pero el amor mismo no se fatiga”⁴¹⁴.

El amor tiene a su vez tres formas de darse: el amor espiritual de la persona, el amor del yo individual y las pasiones o amor pasional. De los tres, el primero es el más puro pues es el amor entre espíritus, entre personas, que es, a su vez, el amor que hace ver los valores más altos. El amor personal se separa del yo. A la persona se accede desde sus actos sin pasar por el yo, de modo que el nivel del yo, es decir, sus cualidades respecto al mundo externo o sus reacciones emocionales no rozan el nivel espiritual del acto personal, y este solo se reconoce por la dirección de valor que está inscrita en el *ordo amoris*⁴¹⁵.

“Que el hombre ame una cosa, un valor, como el valor del conocimiento, que ame la naturaleza en esta o en la otra parte suya, que ame a un hombre como amigo, u otra cosa cualquiera: esto quiere decir siempre que sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existe en los objetos que le rodean”⁴¹⁶. De ahí el carácter vocacional del amor. El amor llama a vivir unos valores. “El *ordo amoris* individual será

⁴¹⁴ SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 49. En otro texto scheleriano descubrimos la misma idea: “Justo en el hecho de que el amor es un movimiento en dirección hacia el ser-más-elevado de los valores estriba su significación creadora (que también ya había sido reconocida por Platón). Esto no significa que el amor sea el que crea los valores mismos o el ser-más-elevado de los valores”, SCHELER, M., *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica, Barcelona 2003, pp. 52-53.

⁴¹⁵ Cf. FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, p. 59.

⁴¹⁶ SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 44.

el que marca a cada hombre una vocación, una llamada. Cada persona tiene su propio deber, que le «llama» sólo a él⁴¹⁷, y en este sentido cabe hablar de un amor que es salvación, una *salvación personal*. En esa vocación cumplida el hombre encuentra su salvación⁴¹⁸. “El acto por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma, y merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo”⁴¹⁹. Esto es muy importante porque la vocación hace referencia al nombre de la persona. La vocación es la persona, y la vocación es personal. La vocación, a lo que está llamada la persona, es a su salvación, que es su plenitud. La llamada va unida al nombre: es pues sinónimo de persona, pues persona es nombre propio. De ahí que el *ordo amoris* es “privativo de cada

⁴¹⁷ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape”, p. 58.

⁴¹⁸ Justamente en el amor ve Scheler la auténtica crítica a Lutero y al protestantismo en general cuando ponen su base en el miedo de conciencia, una actitud muy contraria al amor cristiano. “Lutero y Calvino sitúan la esencia de la contrición misma en los «*terrores conscientiae*» en aquél miedo al infierno que se presenta a la vista de la falta de fuerza en el hombre para cumplir la ley. Según Lutero, para el hombre que siente el peso de sus pecados y su necesaria insuficiencia ante la ley de Dios, este temor es el único motivo eficaz para asegurarse de la justificación, mediante la fe en la Sangre expiatoria de Jesús y en la satisfacción y misericordia de Dios alcanzada por esa Sangre”, SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, ob. cit. p. 32.

Por otro lado, cuando Scheler habla de *salvación personal* a veces se refiere a que uno se salva a sí mismo, que es el arrepentimiento moral, y, otras se refiere a la trascendencia que supone hablar de vocación, esto es, al arrepentimiento en sentido religioso. Desde este último sentido, el hombre es salvado, no se salva, y es justamente salvado por los valores encarnados en la persona, que en última instancia remiten a la Persona Divina.

⁴¹⁹ E., p. 640. Nótese también aquí que Scheler identifica amor con comprensión, con conocimiento.

persona. (...) los deberes que proceden de los valores a los que se refiere el *ordo amoris* de un individuo constituyen su vocación, la tarea moral que no puede delegar en ninguna otra persona”⁴²⁰. Cada persona tiene su vocación, su *ordo amoris* desde el que configura toda su existencia.

Es muy significativo que Scheler hable del amor a las cosas como la aspiración suprema del hombre, pero ese amor debe ser además lo más parecido a como Dios ama también⁴²¹.

Así pues, el *ordo amoris* es lo que está detrás de cada acción humana moralmente relevante. “Porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto. Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse –mediatamente– a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos”⁴²².

Otra peculiaridad del amor es que no sólo es fuente, sino que también es fin y motivo del obrar. Podríamos decir, con Aristóteles, que, en este sentido, el principio es también fin. El

⁴²⁰ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y Esperanza, Memorial Prof. Dr. Julio Ramos Guerreira*, p. 894.

⁴²¹ Cf. SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 23.

⁴²² *Ibid.*, p. 23.

amor es principio y fin. Es más, podríamos hablar de una identificación del ser de la persona con su amor, pues en palabras de San Agustín uno se transforma en aquello que ama: *¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? Entonces yo digo, serás Dios.* Y también Santo Tomás nos dice lo mismo que San Agustín cuando dice que la caridad es *el principio operativo* de cada acción⁴²³. No es otra cosa lo que queremos expresar con la noción de disposición de ánimo de los autores expuestos.

La identidad está pues en lo más íntimo de nuestro ser y que lo hemos designado en otro lugar con la palabra corazón⁴²⁴. Pero esto parece una contradicción, pues es verdad que si el amor es lo más íntimo, entonces ¿cómo es posible que el amor sea un salir de sí mismo si es algo tan interior?

Esta dialéctica, no en sentido hegeliano, del amor, la dialéctica de la inmanencia y trascendencia del amor arraiga en la identidad del ser humano, un ser que es pura interioridad y, al mismo tiempo un trascender continuo: un ser que es, en definitiva, espíritu amante.

⁴²³ Cf. WADELL, P. J., *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002, p. 81.

⁴²⁴ No en vano Scheler dice que la esencia del amor es el *sursum corda*, Cf. SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 49. La esencia del amor, el levantar el corazón (*sursum corda*) es, de alguna manera, el jerarquizar mis prioridades en la acción, es decir, poner en marcha el propio amor que ama en su orden. Y justamente poner en marcha el amor en su debido orden es la virtud. De hecho, Scheler habla de *delirio* cuando justamente el orden del amor se estanca. Ese estancamiento o trastorno del amor es la fuente del vicio y del *encaprichamiento*, noción que ya vimos a la hora de ver el motivo como fundamento de la voluntad. "Vamos a llamar a esta forma, la más general de la destrucción y trastorno del *ordo amoris*, a la cual se pueden reducir en cierto modo sus formas más especiales, *encaprichamiento*, un vocablo que designa de la manera más plástica tanto la seducción que un bien finito cualquiera ejerce sobre el centro rector de su persona, como el carácter delirante de este comportamiento". SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 51.

El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto⁴²⁵, el *sursum corda* ya mencionando. Sólo desde este realce del corazón es posible seguir amando, y sólo desde el amor es posible llegar a la persona, pues el amor descubre sin objetivar al otro yo que ama, y en cuanto que ama ya no es yo sino espíritu, persona. “La persona sólo es accesible al amor, que es el que la desvela, siendo este amor recíproco: supone de parte de la persona la apertura a los demás. Pero, ¿cómo puede sernos dada la persona si es cierto que ninguna clase de saber nos la descubre? «La persona sólo puede dársenos ‘co-ejecutando’ sus actos, cognoscitivamente en el ‘comprender’ y el ‘vivir lo mismo’; moralmente en el seguir el ejemplo»”⁴²⁶.

Es Scheler el mismo que dice: “Por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada”⁴²⁷. Si el amor es un salir de sí, la dirección de tal salir es otro yo, o propiamente el prototipo. Es por ello que, si como dice Scheler todo amor es un amor hacia Dios, entonces, hasta que no lleguemos a Él, nuestro amor es un amor incompleto. El prototipo último es Dios.

En cuanto que el prototipo aparece en la dinámica del amor, entonces se puede decir que el amor es, por ello, fuente de la vida moral, pues el prototipo es motivo, mueve, inicia el movimiento. Ahora bien, en cuanto que la tarea ética estriba en

⁴²⁵ También Platón definía en el *Banquete* el amor como un movimiento que se dirige al ser desde el no-ser.

⁴²⁶ PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, p. 257.

⁴²⁷ SCHELER, M., *Ordo amoris*, p. 44.

llegar a identificarnos con el prototipo, entonces el amor es fin. En todo caso, cabe describir al hombre como un ser que busca, que ama, de ahí la famosa sentencia scheleriana: “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”⁴²⁸.

Con todo, parece que el amor, como ya sucedía con la noción de valor scheleriana, no es definible, pero sí descriptible: “En tanto que últimas esencias de los actos, el amor y el odio sólo pueden ser hechos intuibles, no definibles”⁴²⁹.

Bien es cierto que el amor tiene distintas acepciones. Tal vez haya sido Dietrich von Hildebrand quien haya estudiado más a fondo y de modo sistemático lo que constituye la esencia del amor. Querría subrayar ahora el punto de partida que Hildebrand toma para estudiar el amor, y es que no puede ser otro que el del acto de amar. En efecto, se parte del acto de amor tal como se nos da, de nuestra experiencia de amar. Y con ello se llega a la primera tesis, a saber, que el amor es una respuesta al valor. De lo dicho se sigue que el amor no es un mero apetito, pues en el apetito el objeto apetecido sólo es relevante, en el sentido de importancia, en virtud de mi apetito. Por el contrario, en el amor, la importancia del objeto está en él mismo, es importante en sí mismo.

Pero, además, el amor es una respuesta dirigida a la persona. “El amor en su sentido más propio e inmediato es el amor a otra persona, el amor al otro —el amor materno, el amor del niño a los padres, el amor sponsalicio, el amor a Dios o el

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁴²⁹ SCHELER, M., *Gramática de los sentimientos*, p. 50. Algo semejante le sucede a la noción de persona. Sobre la indefinibilidad de la persona, Cf. M. MORENO VILLA, *El hombre como persona*, Caparrós editores, Madrid 2005, pp. 29-34.

amor al prójimo—⁴³⁰. Por tanto, la temática del amor no es el valor, sino la persona amada. Así que de nuevo nos topamos con el personalismo ético que late en los autores que estamos tratando.

Efectivamente, no amamos a los valores sino a las personas, aunque ese amor es suscitado por valores que encuentro en esa persona que amo. Esta tesis hildebrandiana en nada desdice la noción de *seguimiento* scheleriana.

La tesis escuetamente expuesta de Hildebrand sobre el amor como respuesta al valor presupone un conocimiento del valor y hace a la vez que veamos el valor. Tal captación del valor en su inicio hace que, después, el sujeto de ese amor se capacite para una nueva y más profunda captación del valor. Y esta última, a su vez, fundamenta un nuevo y más profundo amor, y éste, por su parte, una nueva y más profunda captación del valor⁴³¹. Podríamos pensar que esto es un círculo vicioso, pero preferimos ver en esto un círculo más bien virtuoso, pues en cuestiones como el amor, al no haber límites siempre cabe agrandar el círculo, pero no contraerlo.

En el amor a nosotros mismos descubrimos nuestra *Gesinnung* como amando y tendiendo a un ideal valioso personal, como buscando *nuestro puesto singular dentro del cosmos moral*, en palabras de Scheler. Ese ideal nos es dado en una disposición de ánimo encarnada en otra persona⁴³². Cuando éstos valores se nos presentan en esa persona ideada o existente, entonces reconocemos aquello que nos falta para

⁴³⁰ HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, p. 47.

⁴³¹ Cf. *Ibid.*, p. 57.

⁴³² SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 70.

llegar a ser quien queremos (debemos) ser. De ahí que no hay un deber general al que obedecer, sino un ideal al que seguir, al que amar. Pues bien, el amor es esa fuerza (*virtus*) que nos transforma y nos acerca al ideal. La persona es así puro crecimiento en el amor. “La identidad [de la persona] reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro”⁴³³.

⁴³³ E., p. 515. El corchete es nuestro.

3. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS DE LA DOCTRINA DE LA *GESINNUNG*

El paso de la ética a la antropología no es un camino complicado por la sencilla razón de que la ética es esencialmente antropológica y el hombre es, a su vez, esencialmente ético. Si el elemento fundamental de la ética es la libertad, entonces ya hemos encontrado el nexo entre ambas ciencias. Pero la libertad sólo se da en la esfera de lo espiritual, del espíritu, de la persona, como en breve veremos. Como también defiende Guardini: “el humano no es un ser natural. En él habita el espíritu. Pero el espíritu habita en la libertad y lleva todo lo que desea al ámbito de la libertad, lo que significa que no hay norma capaz de fijar lo que él hace y lleva adelante”⁴³⁴. Libertad y persona son dos nociones distintas pero se co-implican de tal manera que vienen a ser prácticamente inseparables. La persona sin libertad carece de sentido como noción⁴³⁵. “¿Cómo se pasa de la ética a la antropología? Preguntando a la ética cuál es su condición de posibilidad, es

⁴³⁴ GUARDINI, R., *Ética*, p. 724.

⁴³⁵ Cuando decimos esto nos estamos refiriendo a la libertad no de elección, pues entonces los enfermos, impedidos, no nacidos, etc., no serían personas. Nada más lejos de nuestra tesis. Aquí nos referimos a un sentido de la libertad más amplio que el de la mera elección. Nos referimos a la libertad fundamental u ontológica de la que dependen todas las demás. Esta libertad primera, como decíamos en el capítulo IV, es una apertura sin concretar, una apertura que es condición de la libertad psicológica, es decir, de la libertad de la voluntad humana.

decir, su raíz u origen. Se trata de conectar la acción humana con la persona⁴³⁶. Y tal nexos lo hallamos en la libertad.

3.1. Dos modelos antropológicos en el siglo XX

“En cualquier caso el hombre —a diferencia del animal, cuya existencia es la personificación del filisteísmo— es el eterno «Fausto», la *bestia cupidissima rerum novarum*, el ser que no se conforma con la realidad que lo cerca, siempre deseoso de romper las barreras de su ser-así-aquí-y-ahora, aspirando siempre a *trascender* la realidad que lo rodea —incluida su propia realidad personal⁴³⁷. Son palabras fuertes de un genio que nos recuerdan que su objetivo principal es frontalmente opuesto a la desafortunada propuesta impuesta de la antropología de Heidegger, donde el hombre se contempla como falto de trascendencia, podado por el poder de lo fáctico, incapaz de mirar las constelaciones situadas en el allá de nuestro cielo.

En los albores del siglo XX, más concretamente en su primer cuarto, la ciencia antropológica se ve como forzada a elegir entre dos modelos de hombre. Uno es el modelo que propone la fenomenología inspirada en Husserl, sobre todo, la antropología filosófica que Scheler descubre; el otro, es el modelo que propone Heidegger, que más que antropología prefiere ser una nueva ontología fundamental. Bien se podría ver esta alternativa como la disyuntiva entre la antropología

⁴³⁶ SELLÉS, J. F., “¿Ética sin religión?: «relativismo ético»”, en *VI Simposio internacional, Fe cristiana y cultura contemporánea ¿Ética sin religión?*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 189.

⁴³⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 87.

que subyace en la *Ética* de Scheler⁴³⁸, y la que late en *Ser y tiempo* de Heidegger.

La primera afronta la apertura del hombre como espíritu, noción que más adelante abordaremos. La segunda toma una dirección contraria, donde el hombre se cierra al cosmos, donde la trascendencia es un sinsentido. El primero funda la antropología filosófica; el segundo se empeña en demostrar que la antropología filosófica no tiene cabida en la ciencia, de hecho la compara al final del momento metafísico, incoando así lo que más tarde se entenderá por postmodernidad.

Estamos entonces antes dos antagónicos modelos de hombre. Uno apuesta por el amor como apertura, una apertura desde la postura excéntrica al mundo, donde el tiempo quiere abrirse a lo eterno; el otro modelo avala una angustia existencial como inicio y fin de la propia vida, donde el tiempo es lo definitivo y donde no se contempla, desde ninguna postura, ni siquiera un atisbo de infinitud. Dos modelos opuestos, dos actitudes enfrentadas: amor y angustia son pues las actitudes fundamentales que presentan ambas antropologías, aunque Heidegger no designa a su propuesta con el nombre de antropología, ya que prefiere hablar de una *ontología fundamental*, como ya veremos. Una, llevará al personalismo ético, basado en el *seguimiento* (siempre dirigido a un ser personal); la otra incoa el camino de la postmodernidad,

⁴³⁸ La antropología que descubrimos en la *Ética* de Scheler nos parece más convincente que la que se encuentra en *El puesto del hombre en el cosmos*. La razón es el cambio inesperado que, a partir de la publicación de la segunda, sufre Scheler y que nos parece incoherente de algún modo con su propia trayectoria. Por otro lado, esto no nos incapacita para citarla en esta parte del trabajo, porque si bien el cambio sufrido en Scheler es poderoso, hay también «cierta» unidad entre ambas obras.

(siempre dirigido al yo cerrado porque se ha sellado el ámbito de lo trascendente).

La ontología fundamental que propone Heidegger se asemeja bastante a la antropología filosófica, aunque también son poderosas sus diferencias. “Los dos proyectos filosóficos buscan, cada uno a su modo, extraer de un análisis de la «naturaleza» humana las respuestas a las preguntas fundamentales de la filosofía. A pesar de ello, Heidegger sostiene que la forma de plantear la pregunta del hombre es justamente lo que distingue su «metafísica del *Dasein*» de la empresa vulgarmente antropológica de sus contemporáneos”⁴³⁹. Con *Sein und Zeit* Heidegger quiere rescatar la pregunta sobre el ser en general, quiere darle un realce metafísico a su propuesta porque no quiere caer en un antropologismo. Su pregunta no es antropológica. Sospecho en este no enfrentarse al problema del hombre un anti-anthropomorfismo heideggeriano, tal como lo vislumbró el propio Jonas, discípulo de Heidegger, en su crítica a la Edad Moderna en su obra *El principio vida*, ya citada en este trabajo. “La antropología filosófica se presenta para Heidegger como el último avatar de la antropologización progresiva de la filosofía que habría empezado con la filosofía cartesiana y que condenará a lo largo de toda su obra. Esta tendencia antropologizante que pretende expropiar a la filosofía su propio terreno cediendo a la antropología el planteamiento de las preguntas sobre el ser, la realidad y la verdad, es lo que podemos llamar antropologismo, es decir, la antropología como tendencia filosófica fundamental. (...) Heidegger, justamente, se levanta en contra de esa pretensión de la antropología filosófica

⁴³⁹ JARAN, F., “Una metafísica como remedio a la «desolación total de la situación filosófica» de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler)”, en *Pensamiento*, 64 (2008), p. 396.

de determinar los problemas fundamentales de la filosofía”⁴⁴⁰. No es que a Heidegger no le interese la pregunta acerca del hombre; lo que rechaza es justamente el modo, según él, no filosófico con el que la antropología quiere ser una especie de filosofía primera. Heidegger quiere re-fundamentar la metafísica a través de la metafísica del *Dasein*; Scheler, por el contrario, quiere fundamentar un personalismo de tipo ético, haciendo ver la importancia de la ética y la antropología como dos ciencias inseparables. Son dos propuestas distintas, de ahí que Heidegger considere que “la metafísica en su conjunto no se funda en una antropología, ni siquiera en una antropología filosófica, sino en una metafísica del *Dasein*”⁴⁴¹. En la ontología heideggeriana el hombre no es nunca el fin de la indagación, es condición de posibilidad para abordar al ser. El hombre sólo es interrogado por su relación privilegiada con el ser, pero no por sí mismo. Sin embargo, mientras que la cuestión del hombre no es principal en Heidegger, en Scheler el hombre es el estribillo de la gran mayoría de su obra. “Las cuestiones: ¿Qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia filosófica”⁴⁴².

Y es que Heidegger echa por tierra la noción de subjetividad que tanta riqueza nos había dado. Entiende Heidegger por subjetividad algo estrechamente unido al ente, a la substancia, es decir, que sería parte de la metafísica. El problema radica en que también Scheler niega que la persona sea substancia, entendiendo éste por substancia algo invariable. Heidegger

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 397-398.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁴² SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 29.

viendo el problema se atreve a dar una posible solución “recuperando” la carencia ontológica y propone la noción de *dasein*, ser-ahí, para denominar así al hombre. Este sustrato ontológico supone una rebaja de la noción de espíritu, a favor de lo fáctico, y, como consecuencia, se pasa a hablar de una fenomenología ya no de esencias sino de existencias, se pasa pues de un análisis de esencias o esencial a un análisis existencial. “El hombre debe dejar de ser sustancia, sujeto, espíritu, para convertirse en existencia —dice Heidegger de modo tajante en *Ser y tiempo*—, (...) esto significa destruir el sujeto y destruir al hombre”⁴⁴³. Heidegger ha convertido al hombre en un hecho, en pura temporalidad. Ha identificado al hombre con una categoría de finitud exenta de trascendencia, lo ha despojado de su parte infinita y lo ha equiparado a su término, a su muerte. Por eso afirma que su esencia consiste en existir, en temporalidad. Para Heidegger el tiempo es el ser del ser-ahí que comprende el ser⁴⁴⁴. “Heidegger pretendía en un principio poner en evidencia el enlace que existe entre el *Dasein* —ese ente caracterizado por su comprensión temporal del ser— y el tiempo”⁴⁴⁵.

Podríamos decir entonces que hay apertura en Heidegger, pero no trascendencia. Hay apertura al mundo en términos de que-hacer, de ahí que el *Dasein* se encuentra ocupado con las cosas del mundo, y su existencia es hacer un proyecto vital. La libertad se reduce en Heidegger al modo de ocuparse el *Dasein*

⁴⁴³ FERNÁNDEZ BEITES, P., “La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)”, en *Anuario Filosófico* 92 (2008), p. 307.

⁴⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *El Ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1980, § 5, p. 27.

⁴⁴⁵ JARAN, F., “Una metafísica como remedio a la «desolación total de la situación filosófica» de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler)”, p. 390.

con el mundo. Pero el horizonte mundano se queda corto para lo que es el hombre. Aquí nace en Heidegger su preocupación por la muerte. "En el horizonte mundano de este aparente infinito proyectar del ser-ahí, se recorta una posibilidad que no es como las demás: la posibilidad de no ser más, de dejar de ser, o sea, la muerte"⁴⁴⁶. En definitiva, Heidegger abandona toda su existencia, el sentido de ella, en la muerte.

Curiosamente ha sido la propuesta heideggeriana la que se ha impuesto. La alternativa escogida ha sido la alternativa que no puede preguntarse por la trascendencia, pues ya la misma pregunta por lo trascendente sería un salir del *ser-ahí*, un salir del ser-en-el-mundo. Con otras palabras, la pregunta por la trascendencia, según Heidegger, no es posible porque sería una pregunta inhumana, algo así como un oxímoron. La pregunta por la trascendencia equivale a cortar los guiones del ser-en-el-mundo, y por tanto dejaría de ser hombre, sería sencillamente una pregunta no de este mundo. Pero Heidegger olvida que la inmanencia es el ámbito y la condición de la trascendencia. "La inmanencia es el ámbito trascendental, esto es: el ámbito de las condiciones de posibilidad de cuanto se llama trascendente, y, por ello mismo, del mundo y todos sus contenidos, en todas las direcciones en que los recorramos (sentido, existencia, valor...)"⁴⁴⁷. Lo que queda oscuro hoy es saber por qué motivo fue el modelo heideggeriano quien finalmente se impuso. Sospecho por otro lado que, en parte, la filosofía propuesta por Scheler se vio despreciada en un momento posterior por la

⁴⁴⁶ FERNÁNDEZ LABASTIDA, F- MERCADO, J. A., *El nihilismo contemporáneo ¿el lado oscuro de la Postmodernidad?*, Universidad Panamericana, Ciudad de México 2007, p. 35.

⁴⁴⁷ GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999, p. 171.

desconfianza reinante de cualquier forma de intuicionismo. Pero el dilema está planteado: “El problema es, por tanto, decidir qué antropología filosófica es más acertada, si la de Scheler o la de Heidegger, es decir, nos debemos preguntar si la «existencia» heideggeriana puede reemplazar al «espíritu» del que habla Scheler (...), al prescindir de la esencia, Heidegger prescinde no sólo del «espíritu» scheleriano, sino en general, del «yo», del «sujeto». Aunque no lo parezca a primera vista, lo cierto es que la existencia, el ser ahí no es un sujeto: es la mera apertura asubjetiva, el «lugar» que el ser exige para su manifestación”⁴⁴⁸.

Con todo, está en juego la trascendencia de la persona, y, por tanto, la persona misma. La pregunta del hombre en Heidegger está asociada al ser en general y no al ser del hombre, es pues una pregunta viciada antropológicamente hablando. “La pregunta de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser”⁴⁴⁹. Pero si la pregunta buscada no tiene sentido, según lo brevemente expuesto, entonces Heidegger lo que ha hecho es estudiar al hombre, pero no en su completitud, sino en su finitud radical y cerrada⁴⁵⁰. Y, ya se sabe, que desde la sola finitud no cabe ir hacia un más allá. En este sentido ha dado muerte a lo propio de la metafísica, a ese más allá del hombre, y

⁴⁴⁸ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Antropología cultural y Antropología filosófica”, en *Diálogo Filosófico*, 67 (2007), p. 25.

⁴⁴⁹ HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, p. 156.

⁴⁵⁰ Por otro lado, no le falta razón a Heidegger cuando sostiene que el nervio de la pregunta es la finitud humana. Cf. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, pp. 184-190.

con ella, también pierden vigor la ética y la antropología, pues sin trascendencia la conciencia del bien y del mal como luces que guían la acción humana pierde toda relevancia⁴⁵¹.

Es en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de Scheler donde la noción de espíritu comienza a usarse con un sentido muy fuerte para referirse a la persona. “Toda la sustancia doctrinaria ética elaborada por Scheler en su obra, se halla investida por una determinada concepción del «ser» del hombre, entendido como ser espiritual. Más aún, su ética, cuya plataforma doctrinaria ostenta como afirmación central un «personalismo espiritualista», posee en la doctrina ontológica del espíritu un presupuesto fundamental”⁴⁵². Después han sido muchos los filósofos que también han empleado el término *espíritu* para referirse al hombre⁴⁵³.

⁴⁵¹ Cabe decir que casi toda la obra de Heidegger es un intento de explicar al hombre sin la trascendencia. Pero hay una excepción. Existe una obra de Heidegger titulada *Camino de campo* en la traducción castellana donde habla tímidamente y en poesía de la trascendencia. Cf. M. HEIDEGGER, *Camino de campo*, Herder, Barcelona 2003. Es un modo de afirmar que existe la trascendencia, pero no lo afirma con la razón, con la filosofía, sino con la poesía, donde para los románticos, era una forma de superar los límites de la razón. De algún modo le sucede lo mismo a Kant cuando con la razón pura no puede llegar a la metafísica y sólo le cabe la “fe” para afirmar el sentido último de las cosas. Ambos son modos de desprestigiar la razón y dualizar al hombre en una dicotomía, razón y fe, donde no cabe complementación. En lo que se refiere a la trascendencia, tanto Kant como Heidegger pactan con la medianía del agnosticismo, pues tienen una razón ilustrada como paradigma de la auténtica y única razón.

⁴⁵² MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. El concepto de “espíritu” en la antropología scheleriana*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, p. 53.

⁴⁵³ Mounier habla de *espíritu* encarnado; Leonardo Polo habla de *espíritu* en el mundo; Ebner, con anterioridad, sostiene también la hegemonía del espíritu y lo espiritual, Cf. EBNER, F., *La Palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995. Lo común a estas formas de uso del término *espíritu*

Lo que en el fondo subyace en la mente de Scheler al empeñarse con la terminología de “espíritu” es, una vez más, dejar claro que no todo es reducible a psicología y biología, y, a la vez, que no todo es espíritu, como postulaba Hegel. Scheler combate el psicologismo para dar un contenido más espiritual a la vida⁴⁵⁴. “El ‘hombre’ es ‘el más alto de los seres’ en tanto y sólo en tanto que es *depositario* de actos *independientes* de su organización biológica, y en tanto que se *ve* y *realiza* los valores que corresponden a estos actos”⁴⁵⁵. El naturalismo considera al hombre como un animal más, un tanto superior, pero en definitiva un animal más del cosmos. “El error de esta interpretación reside en que admite y *supone* un concepto biológico y unitario, ‘hombre’, en lugar de ver como el resultado capital de aquella teoría *la indefinibilidad biológica del hombre*”⁴⁵⁶. En esta tesitura es donde mejor se observa el límite entre lo vital

es su rechazo al espiritualismo, es decir, la necesidad de que la persona humana sea algo más que vida (ese algo más es el espíritu), pero inseparable de ella, inseparable de la vida, del mundo..., del tiempo. Con ello se quiere recuperar la unidad del hombre que el idealismo perdió, a la vez que elevar nuestra condición temporal. Esta elevación de lo temporal del hombre es precisamente la consistencia de la moral. Y tal elevación es la elección de lo espiritual frente a lo vital como valor en sí mismo propuesto por Scheler. En esa elección el hombre se hace o se deshace como persona. En esa manifestación de la libertad se va construyendo nuestra propia esencia personal. Bien es cierto que este *hacerse*, este *construirse* es referido a la esfera moral, pues el ser humano está ya constituido como humano, pues de otro modo no podría autodeterminarse por su libertad. Aquí, más que al plano entitativo, que es supuesto de lo demás, nos referimos al ámbito moral del ser humano.

⁴⁵⁴ Cf. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. El concepto de “espíritu” en la antropología scheleriana*, p. 91.

⁴⁵⁵ E., p. 398.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 399.

y lo espiritual: “puesto que *no* hay un concepto biológico del ser del hombre, la única *frontera respecto a la esencia y respecto al valor* entre los seres terráqueos que manifiestan la vida en sí mismos *no* está entre el hombre y el animal, que sistemática y genéticamente representan más bien una transición continua, sino entre *la persona y el organismo*, entre el *ser espiritual* y el *ser vivo*”⁴⁵⁷.

La noción de espíritu en Scheler se caracteriza por tres distintivos: El poder de objetivar; el poder de trocar todo en símbolos; y, por la conciencia de sí mismo.

Efectivamente, Scheler define el espíritu como aquello que posibilita la aparición de los objetos. La captación de esencias es lo propio del espíritu. “Esta facultad de separar la esencia y la existencia constituye la característica fundamental (*Grundmerkmal*) del espíritu humano, que funda (*fundiert*) todas las demás”⁴⁵⁸. Objetivar es situarse por encima del mundo, y este estar por encima del mundo es lo que nos diferencia de los demás animales, de ahí que el hombre no es un animal más, es persona, espíritu porque no se reduce a mundo⁴⁵⁹, sino que está

⁴⁵⁷ *Ibid.* Poco más tarde, en su *Ética*, Scheler justifica su futura obra *El puesto del hombre en el cosmos*, que ya tenía en mente en su *Ética*. Esto desdice mucho de la crítica que ha recibido duramente Scheler sobre su falta de sistematización. En 1913 ya tenía prevista su obra más antropológica. Aunque bien es manifiesto las muchas desigualdades con el planteamiento inicial, desigualdades tan patentes que justamente esta obra nueva hace posible hablar de un segundo Scheler.

⁴⁵⁸ Cf. SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 82.

⁴⁵⁹ Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., “La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)”, p. 313. Sospecho que desde la fenomenología es viable hacer una antropología trascendental, es decir, una filosofía primera sobre el hombre: “creo que la teoría de Husserl permite construir una antropología

encima de él. "Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu.

»El animal no tiene «objetos»: vive estáticamente en su medio (...). Ser-objeto es, pues, la categoría más formal de la vertiente lógica del espíritu"⁴⁶⁰.

Para poder objetivar debe ser puro acto que nunca pueda ser objetivado a su vez. Y esto nos hace ver la diferencia que existe entre el yo y la persona o espíritu. El yo va vinculado a las funciones, que pueden ser psíquicas, pero los actos de esas funciones no son psíquicos. "Reclamamos para la esfera íntegra de los actos el término 'espíritu', llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido (...). Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un 'yo'"⁴⁶¹. El espíritu es el único ser que no es susceptible de objetivación, absoluta actualidad pura, su ser se agota en la libre realización de sus actos⁴⁶².

Por tanto, no es equiparable la noción de espíritu con la de cosa, substancia u objeto. Pero la pregunta brota enseguida, si no es cosa, ni substancia ni objeto, ¿qué estatuto ontológico tiene entonces? Para Scheler, el espíritu es la persona, la cual no cabe englobarla dentro de lo que denominamos cosa, substancia u objeto. La persona es el modo necesario de existir cualquier

filosófica (...) una filosofía en sentido estricto, una filosofía primera acerca del hombre". Cf. *Ibid.*, p. 316.

⁴⁶⁰ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 69-70.

⁴⁶¹ E., p. 520. Lo que distingue los actos de las funciones son: su independencia del cuerpo, su peculiar temporalidad y su índole intencional. Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler", en *Anuario Filosófico*, 92 (2008), p. 348.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 346.

ser espiritual. “Persona es la forma concreta en que existe el espíritu del hombre. Persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo”⁴⁶³.

Hay un texto en la *Ética* de Scheler que da bastantes luces a lo que venimos buscando: “De este modo, podemos decir, precisamente, considerándolo bien, que él no es otra cosa que el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino. Es el ser dotado de un cuerpo-propio que apunta intencionalmente a Dios; el punto donde se hace la apertura hacia el reino de Dios, aquél, por cuyos actos se constituyen por primera vez, el ser y el valor del mundo... De este modo, es justamente el apuntar intencional del hombre más allá de sí mismo y más allá de toda vida lo que constituye su esencia. Tal es, por tanto, el concepto esencial propio del “hombre”: es una cosa que se trasciende a sí misma, que trasciende su vida y toda vida. Su núcleo esencial — abstracción hecha de toda estructura orgánica particular — es en consecuencia este movimiento, este acto espiritual de trascendencia de sí”⁴⁶⁴.

A modo de sumario podemos reunir ahora las características más propias de la noción de espíritu:

a) El espíritu (*Geist*) es apertura al mundo (*Weltoffenheit*) y al ser. En este sentido cabe afirmar que el *Geist* supera al *Dasein*. A éste último pertenecen las funciones psíquicas, mientras que lo propio del espíritu son los actos. “Las funciones pertenecen al mundo observable y objetivable, y hacen relación necesariamente a la corporeidad; mientras que los actos no existen más que en su realización, y todo intento de objetivarlos

⁴⁶³ AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, p. 223.

⁴⁶⁴ E. pp. 300-303.

es una traición a su naturaleza íntima. Con dicha distinción Scheler quiere poner de relieve que en el hombre existe un nivel de fenómenos que está por encima de cualquier tratamiento propio de una ciencia objetiva; insiste en la no objetividad de los actos a fin de alejarlos de toda cosificación”⁴⁶⁵.

b) El espíritu es facultad de manifestar el ser. Supera lo vital como valor último. El desvelarse del espíritu, en terminología heideggeriana, sería la llegada del reino de los valores en terminología scheleriana, aunque la diferencia es, como nos parece, abismal.

c) El espíritu posee un doble *status*: es aquello que puede distinguir la esencia de la existencia. Razón y amor posibilitan la edificación orgánica del espíritu apartándolo de la exterioridad de la acción, para convertirlo a la interioridad de la dimensión espiritual.

d) Los actos del espíritu son aquellos que permiten el retorno del amor⁴⁶⁶. Por eso, sólo el hombre como ser espiritual puede arrepentirse, puede renovar su amor. Esto no lo entendieron algunos modernos como Spinoza “El arrepentimiento no es virtud, es decir, no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de una acción es doblemente miserable e impotente”⁴⁶⁷. Por eso dice Scheler que también en el hombre arrepentido hay una transformación moral total, hay un «corazón nuevo» “pues no hay arrepentimiento alguno que no lleve consigo, ya desde su inicio, el proyecto de un «corazón

⁴⁶⁵ AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, p. 224.

⁴⁶⁶ Cf. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. El concepto de “espíritu” en la antropología scheleriana*, pp. 89-90.

⁴⁶⁷ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, prop. 54. Cita extraída de la obra *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 33.

nuevo». El arrepentimiento mata sólo para crear. Destruye sólo para construir⁴⁶⁸. Justamente el arrepentimiento es esperanza de una nueva vida en contraposición de la angustia existencial heideggeriana, en la que no cabe esperanza sino la fatigosa espera de nuestra propia finitud, una fatiga que nos recuerda a la náusea de Sartre.

3.2. El problema de la identidad humana

Es bien sabido que el modelo antropológico propuesto por Scheler tiene dos etapas: una fenomenológica; otra, panteísta, o como gustaba decir al propio autor, panenteísta. La ruptura de ambas etapas se sitúa en el año 1922. Todavía hoy no está clara la razón que motivó el punto de inflexión de su antropología, lo cierto es que a nosotros nos parece más consecuente la primera que la segunda, de ahí que nos atengamos a la primera, aunque también nos referiremos, en ocasiones puntuales, a la segunda. Vemos más antropología en su *Ética* que en *El puesto del hombre en el cosmos*, que paradójicamente es la obra con la que se inicia la Antropología filosófica como disciplina. En nuestro estudio quisiéramos centrarnos en la primera etapa, la fenomenológica, pues nos parece la más convincente y, además, con ella no romperíamos el hilo hasta ahora sostenido.

Hemos mantenido páginas arriba que la persona viene a ser fundamentalmente amor, espíritu, libertad, y ello ya está de un modo incipiente en la *Gesinnung*. Lo común a estos conceptos es el dinamismo que emana de ellos. Amor, espíritu y libertad están en una dinámica continua, pues la persona es lo que es

⁴⁶⁸ SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, pp. 45-46.

cuando se dirige a una tarea ética, cuando se transforma o encarna los valores del prototipo. En definitiva —y con una terminología más clásica quizás, pero no por ello menos cierta—, la persona actual se transforma en la persona ideal *cuando se humaniza*. Este *cuando* hace referencia al tiempo, pero no sólo se reduce a tiempo, no es el tiempo heideggeriano. Humanizarse es el proceso propio de la persona, pero un proceso libre, un dinamismo cuya iniciativa viene al interesado cuando éste observa lo que le falta para llegar, cuando el sujeto se hace cargo de que el hombre está hecho para trascender el tiempo, y para trascenderse. Esto sólo se logra cuando se encarnan los valores que el prototipo posee, o sea, cuando el hombre adquiere libremente virtudes, cuando el hombre se forja un orden (*ordo*) en su amor (*amoris*). Esto es justamente lo que se entiende por humanizarse, realizarse, que en definitiva se trata del crecimiento personal. Ser persona es crecer en virtudes.

Con lo ganado no está todavía clara cuál sea la identidad de la persona. Según Scheler, la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, pero ¿de qué tipo de unidad estamos hablando?

Esta pregunta nos sitúa ante un doble problema: el problema de la unidad, y el problema de la identidad. La dificultad de la problemática la podemos plantear del siguiente modo: Si la persona es un espíritu que vive únicamente en la realización de sus propios actos, y los actos son lo que configuran la persona, entonces no parece claro qué tipo de unidad y qué identidad cabe hablar en la persona.

Parece que Scheler deja bien patente su rechazo a la teoría del sustancialismo. Para Scheler la persona no es una sustancia, pues entiende la noción de sustancia como algo meramente cósmico, como dice en su *Ética*: “En cuanto que esa teoría

actualista de la persona niega que la persona sea una «cosa» o una «sustancia» que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón (...) la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla «tras de éstos», o «sobre ellos», ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera «por cima» de la realización y el curso de sus actos⁴⁶⁹. La persona no es una *res*, una sustancia que quede por debajo de sus actos, que se sitúe fuera y tras lo inmediatamente vivido⁴⁷⁰. Lógicamente Scheler cuando habla de sustancia se refiere a la sustancia en sentido moderno, a la sustancia cerrada que se definía cartesianamente como aquello que es invariablemente en sí.

En la tesis de Scheler de que la persona no es sustancia⁴⁷¹ ni actos, vemos una vez más todo rechazo a la causalidad referida ahora a la persona y sus actos, referida, por tanto, al espíritu y a la libertad, aunque se sigue percibiendo en Scheler la impronta empirista para la comprensión de las nociones ontológicas (como la noción misma de sustancia). Son muy expresivas las

⁴⁶⁹ Para ver el problema de la substancialidad de la persona que plantea Scheler, Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, pp. 164-180; FERNÁNDEZ BEITES, P., "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, 107 (2003), pp. 55-83.

⁴⁷⁰ Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", p. 61.

⁴⁷¹ Cosa que también mantiene Husserl cuando dice: "Su ser no es 'sustancial' en el sentido en que lo es el ser cósmico, y si a éste le tomamos la idea de sustancia, como lo ha hecho Kant, entonces sin duda tenemos que decir que no hay una sustancia del alma". HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ideas II, Fondo de cultura económica, México 2005, p. 398.

palabras de Scheler al respecto: “(...) en el curso del tiempo se hace libre del tiempo; tórnase cada vez más sobrehistórico en el curso de la historia y progresivamente escapa al papel de simple causa y efecto dentro de la causalidad histórica”⁴⁷².

Por un lado, la sustancia hace referencia al objeto entendido como cosa, como algo estático, nada más lejos que lo que entiende por espíritu; y, por otro lado, el acto no es el objeto o lo objetivable, sino que es lo variable, es decir, lo que es capaz de objetivar, que en definitiva es lo propio de la persona entendida como espíritu.

Por tanto, no podemos decir que la persona sea o tenga una unidad sustancial, pero sí mantenemos que la unidad es espiritual, de la cual brotan los actos regidos por motivos. La persona se da entera en cada acto. Cada acto tiene en sí la impronta de la persona, una impronta que no es más que su amor, su libertad: el modo personal de su vivir. Ahora bien, ¿es esto un actualismo?

Scheler niega expresamente también la tesis actualista, aunque diga que *la persona es actualidad continuada*⁴⁷³: “La persona no puede nunca reducirse a la incógnita de un simple «punto de partida» de actos, ni a cualquier especie de «conexión» o tejido de actos, como acostumbra a expresar cierto tipo de concepción, llamada «actualista» de la persona, que pretende comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*)”⁴⁷⁴.

⁴⁷² E., p. 655.

⁴⁷³ Cf. E., p. 150.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 514.

La persona varía en sus actos, pero no se agota en ellos. “Más bien en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra, y «varía» también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o «cambie» como una cosa en el tiempo. En el concepto de «variación», en el sentido del puro «tornarse otro», nada hay de un tiempo que haga posible el tornarse otro, ni mucho menos una variación cósmica; tampoco es dada en ella una «sucesión» en ese hacerse otro (...). Y precisamente por esto no es necesario un ser permanente que se conserve el mismo en esa sucesión, para asegurar la «identidad de la persona individual»⁴⁷⁵. Es muy interesante que Scheler introduzca el término «variación» en lugar de cambio, pues con ello quiere evitar el sustancialismo para dar con la identidad que estamos buscando. La razón es que el término «cambio» es más propio para hablar de las sustancias. “Lo que propone Scheler es dejar de hablar de cambiar (*Ver-ändern*), que tendría lugar en el ámbito de la sustancia, para pasar a utilizar otros conceptos que no exigen la idea de sustancia (...). Con el concepto de variación, que sustituye al cambio propio de las sustancias, se intenta introducir un modo distinto de entender la identidad, que no venga dado por la sustancia subyacente al cambio”⁴⁷⁶.

En *El puesto del hombre en el cosmos* esta tesis de que la persona es algo más que sus actos no parece tan clara. Ahora, en esta obra póstuma parece que las identifica: “el espíritu es absoluta actualidad pura, su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la «persona», no es pues ni objeto ni cosa, es únicamente un plexo ordenado de actos

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 515.

⁴⁷⁶ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, pp. 67-68.

(determinado *esencialmente*) que se realiza permanentemente a sí mismo. La persona es solamente *en* sus actos y *por* sus actos⁴⁷⁷. Su ser se agota *en la libre realización de sus actos*, pero no es sus actos, sino que más que actos el alguien que actúa según un plexo ordenado. Este matiz de identificar a la persona con su obrar, es, por el contrario, lo más fino de sus afirmaciones, y justamente esto es, una vez más lo que distingue la persona del yo, puesto que el yo es objetivable, podemos captarlo desde el centro de nuestro espíritu. “Todo lo psíquico es susceptible de objetivación, no así el acto del espíritu, la intentio, la contemplación de los procesos psíquicos. En el ser de nuestra persona sólo podemos recogerlos, concentrarnos en él, pero no objetivarlos⁴⁷⁸. Recogerse es mirarse desde fuera y captarlos en nuestra unidad. Ese acto de *recogimiento* (*Sammlung*) es lo propio del espíritu, de la persona. “En el ser de nuestra persona sólo podemos recogerlos, concentrarnos en él, pero no objetivarlos. Tampoco las otras personas, en tanto que personas, son objetivables (...). Sólo podemos llegar a tener parte en ellas si realizamos con y conforme a ellas sus actos libres, compartiéndolos, como expresa la pobre palabra «adhesión», o si a través del «comprender», posibilitado únicamente por el amor espiritual, que es el extremo opuesto de toda cosificación, nos «identificamos», como solemos decir, con la voluntad, con el amor de una persona, y así con ella misma⁴⁷⁹.”

No podemos sostener que el «yo» es únicamente el conjunto de sus vivencias. Ello sería lo mismo que identificarlo con el *dasein* heideggeriano, sería reducir el ser a tiempo vivido sin

⁴⁷⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 78.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

identidad ninguna. El existencialismo, sobre todo el existencialismo heideggeriano, sería la forma más radical de actualismo pues sustituye la esencia por la existencia: “La esencia del ser-ahí reside en su existencia (*Existenz*)”⁴⁸⁰. Por tanto, podemos decir que no hay un yo fuera de las vivencias, “el conjunto vivencial está unido por el entrecruzamiento (*Ineinander*) entre las vivencias; y si éstas no se desperdigan en puntos fugaces, es justamente porque juntamente con ellas es vivenciado el yo o *alguien*, al que pertenecen”⁴⁸¹. Aquí se percibe la distinción o paso del yo a la persona en Scheler. El yo, podríamos decir muy sumariamente, acompaña todas las percepciones psíquicas, mientras que la persona comprende y orienta mediante conexiones de sentido⁴⁸², tales percepciones. “Lo peculiar de la persona está, más bien, en que penetra y transfunde (*durchdringt*) cada uno de los actos que realiza, impregnándolos de su dirección cualitativa”⁴⁸³, es decir,

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1971, § 9, p. 42. Para una recuperación cabal de la persona, esto es, abierta a la trascendencia y manteniendo la identidad personal, hay que sostener la ontología clásica e incorporar la novedad fenomenológica, pero superando el existencialismo. Con tal superación lo que se pretende es no renunciar a la esencia. Como el análisis existencial fenomenológico no llega a explicar el hecho, de lo que se trata es de ensayar un análisis no existencial sino esencial fenomenológico. Este es el objetivo del audaz artículo de Pilar Fernández Beites, de la que su fuente de inspiración es la fenomenología subyacente en el pensamiento de Zubiri. Cf. “Fenomenología y esencia procesual humana”, p. 382.

⁴⁸¹ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, pp. 51-52.

⁴⁸² Tales conexiones de sentido necesitan de un principio unificador y orientador. Y lo que unifica en el orden del espíritu —pues tanto los actos como las personas son espíritus—, es justamente el *ordo amoris* de la persona.

⁴⁸³ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, p. 52. También Husserl se acerca a esta postura scheleriana cuando dice: “Todas mis intenciones... forman en su movimiento una unidad, no una yuxtaposición, son todas irradiaciones de mi ‘voluntad’ unitaria, de mi ser unitario. Yo, el yo mismo y

mientras el yo percibe, la persona se vive en lo que percibe. En definitiva, la diferencia la encontramos en que las funciones vitales (orgánicas) comprometen al yo, mientras que los actos corresponden a la persona en cuanto que ella es centro de tales actos. "Las funciones vitales se regulan a sí mismas, sin necesidad de un agente que se vivencie como distinto de ellas al ejecutarlas, ya que vienen condicionadas por el medio externo biológico y por el ser vivo, que compone un ciclo con su medio. En cambio, los actos, con su sentido, solo pueden surgir directamente de la persona, como lo atestigua el hecho de que la diferencia entre sentido y objeto no podría explicarse por ninguna mediación biológica"⁴⁸⁴. Lo que estamos sosteniendo es que la persona es ese principio unificador del que hablábamos o, con palabras de Sánchez-Migallón: "el ejecutor unitario que corresponde a la esencia de una realización de actos de clases, formas y direcciones tan esencialmente distintos"⁴⁸⁵.

unitario, soy en esta voluntad, en la multiplicidad de las direcciones singulares de la voluntad, el yo voluntario... La voluntad, el tener una voluntad, el ser con esta voluntad, no es el momentáneo acto de voluntad, sino que cada acto es en sí también puesta en marcha o reasunción de una voluntad, de una voluntad persistente, de un aspecto del yo persistente". HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1990, Apéndice XX.

⁴⁸⁴ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, p. 54.

⁴⁸⁵ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 120. Se tiene en cuenta que ese abandono del yo se debe al comprobar que la persona no puede ser objeto como el yo lo es. La importancia de distinguir bien entre acto y objeto es la gran aportación scheleriana, pues es lo que permite también distinguir el yo de la persona. De ahí que Sánchez-Migallón siga diciendo: "Si, por tanto, los actos no son objetivables, tampoco podrá serlo su principio unificador y realizador (...). Ese principio es lo que Scheler llama propiamente persona", pp. 120-121.

He aquí el problema: ni sustancialismo ni actualismo. Es en *Muerte y supervivencia* donde Scheler rechaza con más claridad la teoría actualista "allí se trata de ver quién está obligado a probar la supervivencia personal. Esto dependerá en última instancia del concepto que se tenga de la esencia de la persona. Si es un mero colectivo de actos, ella no podrá sobrevivir. Pero, si, por el contrario, es algo que por su esencia no puede agotarse en casos particulares ni en la suma de ellos, al cesar uno, no por eso deja de existir la persona. La tesis actualista, dirá, es una concepción abstracta y formal de la persona"⁴⁸⁶.

Scheler pretende una postura intermedia que él mismo no define. Algunos, más atrevidos, han intentado ponerle una etiqueta tanto al sustancialismo como al actualismo que, según la interpretación, ven en Scheler. Así, se habla tanto de «actualismo fenomenológico» como de «sustancialismo ekstático»⁴⁸⁷.

Este dilema se puede replantear con otras palabras que me parecen quizá más claras porque se dirigen al problema de un modo más cercano: "El hombre no es sólo lo que es de hecho, porque lo cierto es que el hombre traiciona muchas veces su vocación, decide no responder a la llamada y así olvida su mejor yo, ese yo ideal que le marca la vocación. La razón de esta quiebra entre lo que somos de hecho y lo que debemos ser es que el hombre es un ser libre, que puede decidir seguir en el amor o cerrarse en el egoísmo. El poder de la libertad humana

⁴⁸⁶ MUNÁRRIZ, L. A., "Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler", p. 17.

⁴⁸⁷ Cf. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, p. 225.

supone que el hombre es el único ser que ha de intervenir en la construcción de su esencia”⁴⁸⁸.

Una vez más hallamos la clave en la libertad. Efectivamente, la libertad, en última instancia, radica en un disponer de sí, un poder de tenerse y decidirse sobre uno mismo. La libertad nos da nuestra identidad, que en última instancia es nuestro *ordo amoris*. Por tanto, el hombre tiene en sus manos la llave de su identidad. Ella supone lo que somos de facto, y hace de puente con nuestro deber ser. Está a caballo entre el yo empírico y el yo ideal. Ese estar a caballo, esa dinámica hace perfeccionar (o destruir) lo que ya somos. Sin embargo, no por ello se reduce la persona a esa tensión o ese estar a caballo. “La persona parece ser entonces, según esto, el movimiento de su tarea o desarrollo moral. No es ni la persona que de hecho es (su *ordo amoris* fáctico), ni la persona ideal que está llamada a ser (su *ordo amoris* normativo individual)”⁴⁸⁹. Ese modo de ser requiere un sustrato, un quién. Por eso Scheler habla de un tercer ser, superando así el principio del tercer excluso: “El «ser» de que aquí se trata es precisamente aquél «ser ideal» de ellos que ni es un ser empírico-existencial (actualismo), ni un «deber ser», sino un *tercer ser*, indiferente aún a *esta* distinción. El mismo «ser», por ejemplo, que se encuentra en la frase «llega a ser quien eres» que quiere decir algo distinto del «ser empírico-existencial». Pues lo que se «es» en este último sentido, no se necesita *llegar a*

⁴⁸⁸ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape”, p. 58.

⁴⁸⁹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 154. Conviene distinguir el *ordo amoris* normativo, es decir, la escala de valores por la que *se debe* regir el actuar de una persona, del *ordo amoris* fáctico, o sea, la escala de valores que *de hecho* se elige para la actuación humana.

serlo"⁴⁹⁰. Por tanto, Scheler se aproxima más al *ordo amoris* normativo que al *ordo amoris* fáctico cuando habla de la identidad personal. "Cuando Scheler afirma que el *ordo amoris* es el núcleo de la identidad personal, toma aquella expresión en un sentido normativo. Somos, a última hora, lo que estamos llamados a ser; lo que nos define como personas es nuestra vocación, nuestro yo ideal"⁴⁹¹. Persona es, entonces, vocación, crecimiento desde nuestro *ordo amoris* fáctico al prototipo personal que en el seguimiento vemos, o, más bien, nos vemos. Somos, en este cierto sentido, futurización, es decir, aquello a lo que estamos destinados a ser. Y ello depende del uso de nuestra libertad.

Si lo que realmente somos lo sabemos con nuestra biografía, entonces, nuestra identidad, que la ha forjado la libertad de nuestras acciones guiadas por motivos, también es dinámica. Tan dinámica como nuestro *ordo amoris*. Esta es la peculiaridad de la libertad humana: su constante dinamismo⁴⁹² que hace que una persona sea ella en cada acción libre, y a la vez, sea también su prototipo. Su impronta en cada acción es su identidad. Y tal identidad será estable en la medida en que las acciones de la persona sean guiadas por el amor. Esto significa que la identidad estable lo da la vida virtuosa, o la vida que haya encarnado los valores que propone el prototipo. Por eso, se

⁴⁹⁰ SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, p. 224. Para Scheler, al igual que Píndaro, "llegar a ser (empíricamente) lo que se es (idealmente) es el máximo logro moral al que puede aspirar un hombre" RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., "La interpretación scheleriana del amor cristiano", p. 895.

⁴⁹¹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., "La interpretación scheleriana del amor cristiano", p. 893.

⁴⁹² No es de extrañar que la libertad sea, por eso mismo, potencia, *dinamis*, poder-hacer, pero un poder-hacer real.

suele hablar en ética de *hábitos*, es decir, de un *habituarse* de la persona con su entorno y con *los* de su entorno.

Por la identidad de la persona⁴⁹³ —como puro crecimiento en el amor que ya vimos cuando hablamos del amor como fuente de vida moral—, podemos deducir que la tesis scheleriana no es actualista, ya que si ponemos la identidad en la libertad —una libertad que tiene sus múltiples matizaciones (como procuramos ver en el capítulo IV) —, entonces es lógico pensar que no somos libres solamente cuando ejercemos este “poder”, sino que lo somos por ser personas; por la tesis de que la persona es *ordo amoris* variable, no hay cosificación, y, por tanto, no cabe un substancialismo. ¿Cómo definir pues a la persona?

El problema acerca de una definición de la persona es ya un lugar común entre los pensadores contemporáneos. Si hemos dicho que la persona está construyendo su esencia a través de su libertad, parece que la respuesta sobre una definición de persona es bastante problemática. Definir lo más dinámico, y además un dinamismo en crecimiento, es verdaderamente complejo. A una persona individual la puede *definir* (describir) su propia biografía, pero ¿es necesario dar una respuesta a la definición de la persona en su carácter general? A la persona podemos describirla y en tal descripción la vamos definiendo, perfilando, de ahí la importancia del método fenomenológico. Con la ayuda fenomenológica, descriptiva, Scheler acota la noción de persona como *la concreta, esencial y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia*.

⁴⁹³ Recordamos ahora lo que para Scheler es la identidad de la persona: “La identidad [de la persona] reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro”. E., p. 515.

Según la profesora Fernández Beites, la ontología clásica no nos sirve para solventar el problema porque no llega hasta el final del dinamismo humano que ofrece la esencia procesual humana. “Pues bien, en mi opinión, para dar cuenta del dinamismo vital no nos sirve hasta el final la ontología clásica. La razón es que en ella sólo se considera esencial la «sustancia» humana invariable y se relega el cambio al ámbito de lo «accidental». Pero parece que en el caso del hombre es imposible negar el carácter esencial a aquello que cambia (...) muchos de los cambios que el hombre experimenta en su vida son modificaciones que él mismo produce libremente. Y estas múltiples variaciones que vive el hombre en tanto que ser libre tienen que considerarse esenciales, pues en ellas se juega entre otras cosas la dignidad ética de la persona. Tomar en serio la libertad exige afirmar que lo que el hombre hace de sí mismo ha de ser esencial, es decir, los resultados de la libertad han de añadirse a la esencia previa del hombre, de modo que sean también esenciales. Pero esto resulta inconcebible en el esquema clásico en el que todas las modificaciones libres han de ser accidentales: la esencia permanece invariable —y, por supuesto, específica, no individual—”⁴⁹⁴.

Es muy discutible esta interpretación de la ontología clásica y cae fuera de nuestro objetivo debatirla aquí. Sin embargo, puede ser muy interesante asomarnos a la propuesta alternativa —o más bien complementaria— de esta postura fenomenológica. Así pues, en el supuesto de que hubiera que avanzar o completar las tesis de la “ontología clásica”, habría

⁴⁹⁴ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Fenomenología y esencia procesual humana”, p. 380.

entonces que ayudarse de la fenomenología⁴⁹⁵. ¿Cómo? Incorporando al esquema clásico la posibilidad del hacerse de la esencia humana⁴⁹⁶. Debe ampliarse la ontología, incorporando las intuiciones de la fenomenología⁴⁹⁷.

Tal posibilidad de encontrar la clave que permita hablar de una construcción⁴⁹⁸ de nuestra esencia tiene su anclaje en la libertad, una libertad, que como propone Scheler, está abierta y orientada al mundo de los valores. Esta apertura ordenada al mundo, propia del espíritu, es la *estructura* que buscamos. “Una de las características esenciales del ser espiritual es la «apertura al mundo» (*Weltoffenheit*), que Scheler establece como estructura típica del hombre”⁴⁹⁹. Pero, más allá de esta apertura Scheler reconoce una estructura aún más fundamental: “(...) el núcleo

⁴⁹⁵ Y esto pensamos que es porque las alternativas posibles reducen la noción de libertad. El psicologismo, por ejemplo, no ha sabido dar una respuesta satisfactoria al problema de la libertad; el existencialismo tampoco, como acabamos de ver, y la cansina ya filosofía posmoderna, que incoa desde sus inicios una idea de libertad infantil, ya que es el niño –en la filosofía de Nietzsche como precursor de la posmodernidad- quien asume el modelo antropológico, un niño cuya misión es el santo desdecir, esto es, el quitar el *logos*, la racionalidad al mundo, tampoco se presenta como un modelo a seguir. Es por ello la apuesta por la fenomenología que desde el inicio ha sido una filosofía al menos seria, pues se ha tomado en serio los problemas realmente éticos y antropológicos.

⁴⁹⁶ Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., “Fenomenología y esencia procesual humana”, p. 382.

⁴⁹⁷ Cf., FERNÁNDEZ BEITES, P., “Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia”, en *Revista Pensamiento*, 64 (2008), pp. 197-223.

⁴⁹⁸ Con el término “construcción” no debe entenderse un idealismo al modo kantiano. Construir la esencia ampliándola es, en definitiva, dejar más espacio a la libertad humana.

⁴⁹⁹ PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, p. 280.

más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y el odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquél estrato que haya llegado a ser ejemplar. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van referidas desde un principio por este sistema⁵⁰⁰.

Desde el comienzo hemos hablado de los valores, y es justamente el *ordo amoris* la estructura subjetiva que otorga esa apertura al ámbito de los valores. Cada persona tiene su *ordo amoris*, cada persona se abre a los valores con su propia peculiaridad, según su libertad. “Y este *ordo amoris* que tiene cada persona constituye justamente la esencia humana individual que marca a cada hombre una vocación, un destino individual e intransferible que da cuerpo a la libertad⁵⁰¹.”

Con todo, la libertad, que es nuestra identidad —pues en el fondo se nos reconoce, se nos identifica en nuestras acciones, en nuestra biografía que es inseparable de la libertad—, va estrechamente unida al *ordo amoris*, a la esencia de la persona individual. La posibilidad de que se desgajen ambas, la posibilidad de que la libertad se separe del *ordo amoris*, es decir, que exista una identidad sin esencia es la posibilidad de caer en un tautologismo, pero una tautología sin valor lógico no es nada. Este es el nihilismo al que se llega cuando se excluye un análisis de la esencia y se opta por un análisis existencial al modo heideggeriano⁵⁰².

⁵⁰⁰ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 22.

⁵⁰¹ PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, p. 280.

⁵⁰² La destrucción de la persona en la ontología fundamental de Heidegger es un tímido eco, quizás no tan tímido, del nihilismo de Nietzsche.

La persona es unidad de actos, pero no es sus actos, es irreductible a ellos. Su ser no radica en sus actos, aunque sus actos revelen su ser. Está más allá de sus actos. De ahí que Berdiaeff diga: "La persona no es en modo alguno una sustancia. Una concepción de la persona así es una concepción naturalista extraña a la filosofía existencial. Con más precisión Scheler define la persona como la unidad de nuestros actos y su posibilidad a la vez"⁵⁰³. De hecho Scheler habla de un «plus» de la persona referido a sus actos. Hay un *además* de sus actos, y ese *plus* toca de lleno al ser personal. Ese «plus» es quizá lo que mejor 'defina', o mejor barrunte a la persona. "Del examen de estas aseveraciones es fácil inducir que si bien la persona no es sustancia, tampoco se confunde con sus actos; siempre existen para Scheler un 'plus' y precedencia: un 'plus' en la persona, irreductible a cada uno de sus actos o a la suma de ellos; existe una precedencia de la misma respecto de los actos"⁵⁰⁴.

El núcleo de la persona lo hayamos en esta unidad que Scheler describe entre el *ordo amoris* fáctico y el normativo, o, con otras palabras, entre todo lo que le acontece al hombre por su propio destino, por su propia vocación, por su propio *ordo amoris* fáctico, y, por otro lado, el acontecer del contenido de su destino o vocación, que sería el *ordo amoris* normativo. El primero está abierto a posibilidades de vivir el mundo y también engloba los acontecimientos reales y no sólo posibles. El segundo es propiamente el modo de formación del *ordo amoris*. El núcleo de lo que es la persona en cuestión tiene que ver con lo dicho porque "la unidad de un sentido que lo anima

⁵⁰³ BERDIAEFF, N., *Cinq Meditations sur l'existence*, Editions Aubier, París, 1936, p. 199.

⁵⁰⁴ MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. El concepto de "espíritu" en la antropología scheleriana*, p. 297.

todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer. Lo peculiar del destino (vocación) lo constituye precisamente esto que, al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos, sentimos tal vez como absolutamente contingente en cada caso particular, pero cuya conexión, por muy imprevisible (caprichoso) que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión"⁵⁰⁵.

La unidad de la persona a veces se quiere ver desde ella misma sin su vivirse, es decir, desde el yo como conciencia de unidad, pero lo que hay que explicar es, sobre todo, la unidad de sentido de la persona en el vivenciarse con sus actos. Buchheim lo dice así: "su problema en este contexto no es cómo cualesquiera episodios de la conciencia pueden anudarse en la unidad del yo, sino al contrario, cómo la unidad de sentido propiamente intemporal de la compenetración de vivencias de una persona se inserta en el flujo temporal de los acontecimientos; permaneciendo y pudiendo ser consciente, a pesar de ello, transparentemente aún como una tal unidad"⁵⁰⁶.

En *El puesto del hombre en el cosmos* Scheler nos da una pista acerca de la exclusividad del hombre que nos parece muy apropiada para seguir con nuestro discurso. "El acto espiritual de que el hombre es capaz, a diferencia de la simple actividad retroactiva del esquema corporal animal y de sus contenidos,

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 30. Los corchetes son nuestros.

⁵⁰⁶ BUCHHEIM, TH., „Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik“, en *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997), p. 255.

está ligado esencialmente a una segunda dimensión y estadio del acto reflejo. Llamaremos a este acto «recogimiento», y a este acto y a su fin, el fin de este recogerse, lo denominaremos abreviadamente «conciencia de sí mismo como centro de acción espiritual» o «autoconciencia» (...) Recogimiento, autoconciencia y capacidad de transformar en objeto la resistencia originaria al impulso constituyen *una estructura única e indivisible* que es exclusiva del hombre⁵⁰⁷. Y, hablar de estructura ya es, de algún modo, hablar de algo estable, de algo ontológico. La persona constituye una unidad estructural con sus actos, y ella misma se realiza al ejecutarlos. “El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al *querer* del hombre y ofrecido a su voluntad. Pero también es fundamental descriptivamente el concepto de *ordo amoris*. Porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto⁵⁰⁸.”

Hay algo que está por encima del acto de querer, y que Scheler denomina *hábito de ser libre*, por el cual el hombre se abre, o se cierra en última instancia a Dios. Por tal hábito vienen los demás tipos de libertad. Se trata de una capacidad natural del hombre de abrirse a Dios. No es un hábito que es mera

⁵⁰⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 70-71.

⁵⁰⁸ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 23.

consecuencia de sus actos o funciones, sino su espacio de juego⁵⁰⁹.

Pues bien, en este hábito de ser libre, la persona, que no el yo, “vive el espiritual ser libre e independiente frente al yo y al organismo; mientras que en el hábito del interior no-ser-libre el actuar está caracterizado por la dependencia efectiva y funcional de los centros entre sí”⁵¹⁰. Esto es lo más cercano al concepto de persona. El hábito interior de ser libre es, en cierto modo, lo que la antropología ha buscado desde siempre: la persona.

La disposición de ánimo varía con cada uno de nuestros actos, entendiendo esta variación como un genuino dominio de nuestra libertad, pero aquí nos podemos preguntar por los límites de tal dominio. ¿Hasta qué punto dominamos el centro de nuestro obrar? Ante tal pregunta Scheler recurre a Dios, pues este límite es, en cierto modo, el límite que hay entre la criatura y su Creador. “Es entonces cuando Scheler habla de que Dios no sólo muestra a cada persona su salvación individual-personal en la forma de un acto de iluminación, sino con un acto de gracia la dispone voluntariamente para seguir también de modo práctico esa salvación. (...) esa gracia sobrenatural actúa sobre una capacidad natural, que Scheler llama el «hábito de ser libre» de la persona”⁵¹¹. Por tal hábito el hombre se abre a la gracia de Dios.

De ahí que Scheler manifieste que el hábito de ser libre es la libertad fundamental del amor. Justo ese hábito es lo que puede

⁵⁰⁹ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 192.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 193.

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 192.

hacer cambiar a una persona de modo radical. Así que si la libertad del hacer, de querer, y del poder-hacer se refieren a la realización de valores, el hábito del que hablamos ahora se refiere al amor, el cual es susceptible de abrirse o cerrarse no a lo bueno o malo, sino que es más fundamental todavía porque es la disposición última para recibir la gracia o no recibirla.

Este hábito es un hábito de la persona, y, por tanto, la libertad misma es la que define el valor de la persona, de cada persona. Hay “una ulterior forma de libertad instalada en la misma esencia de la persona como espontáneo centro de sus actos. Una libertad en razón de la cual aquéllos hábitos de libertad sean posibles. Esta última libertad de esencia de la persona que co-constituye su esencia como forma de ser no posee ya valor positivo o negativo, carece de significado moral; es tan sólo su fundamento y, por ello, la primera condición de posibilidad de la formación”⁵¹².

Ahora se entiende mejor que la persona sea centro y unidad de sus actos. Su ser es su vivir, con todo su obrar. Se puede decir que su ser es su obrar, pero no como un actualismo, ya desacreditado, sino como unidad de lo vivido. Por eso el centro se da entero en cada uno de sus actos, rebasando así a la teoría actualista. No hay identificación entre ser y obrar, pero sí un fino modo de ver que mi ser, mi persona tiene su sello en cada acción que realiza, y, además, me hago, me realizo en lo que hago. “Contra toda llamada teoría actualista del espíritu retomamos el principio ‘*ex esse* (a saber de los centros) *sequitur operari*’. Pero para nosotros no se sigue de aquí en absoluto que la cualidad y el grado del hábito del íntimo ser-libre o no ser-libre sean una constante inmutable [*unveränderliche Konstante*]

⁵¹² *Ibid.*, p. 194.

en cada persona (o un 'carácter innato'). Eso valdría si centro y acto (o, respectivamente, función) se comportaran como sustancia a actividad (o a propiedad y facultad). Pero no, si el centro está, como ya mostramos, *entero* en cada uno de sus actos y su ser se correaliza en cada acto. Pues entonces es posible que en un acto también el centro mismo, en alguna medida en cada uno de sus actos, se *transforme* y pueda transformarse [*sich wandeln und wandeln könne*] (no que "se modifique" [*sich verändere*]), o que sea activo de otro modo, o que haga algo distinto, o que sólo ejercite una facultad existente) sin dejar por ello de ser el mismo centro"⁵¹³. En este sentido la persona es el fundamento y unidad concreta de actos.

El fundamento de la modificación es el modo de ser libre de la persona, pero libre en el sentido último que estamos considerando.

Según Scheler la persona puede cambiar, puede transformarse de modo radical en el instante, como sucede, por ejemplo, en la conversión de una persona a vivir una vida con otra dirección totalmente diferente de la que se tenía en un momento anterior. Pero, entonces cabe otra pregunta, a saber: si hemos sostenido que la persona es el centro de sus actos, ¿cómo es posible que la dirección de valor a seguir de toda una vida se decida en un instante? ¿Qué centro tiene una persona que decide ser otra en un momento puntual?, ¿no será la persona algo más que un centro susceptible de cambio que se decide en sus actos?

⁵¹³ SCHELER, M., *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1986 (3ª ed), *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-1916), pp. 237-238, en *Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn.

El pensamiento scheleriano, visto lo anterior, consiente la posibilidad de una transformación radical en la persona, transformación en la dirección de valor, es decir, en la *Gesinnung*, transformación moral, “aunque esa transformación será instantánea tan sólo en la raíz más profunda de la persona; nada fácil, en cambio como vimos, en los demás estratos del querer y obrar. Así piensa nuestro autor que lo corrobora el modo más profundo de vivir nuestra libertad”⁵¹⁴. Aquí radica el verdadero motivo por el que Scheler piensa que la persona no puede ser sustancia, algo inamovible. Una manifestación de esto es la actitud del arrepentimiento. El arrepentimiento puede salvar a una persona de todo su pasado, “la fuerza más revolucionaria del mundo moral no es la utopía, sino el arrepentimiento”⁵¹⁵.

Con ello, puede parecer que la identidad de la persona de la que ya hemos hablado se oscurezca, pues ¿de qué clase de identidad hablamos si en un instante la persona puede transformarse enteramente? Justamente esa salvación que lleva consigo la noción de arrepentimiento es salvación de un quién, de un alguien. “La persona no es sus actos ni sus tendencias, ni es presa de ellos, pero no deja de ser un alguien. Un alguien que vive esos actos y tendencias como suyos, que se ve influido por ellos, y que a la vez se sabe dueño de hacerse o no solidario con su cualidad y sentido morales”⁵¹⁶. La identidad de la persona es identidad en el tiempo, porque la unidad se da en su vivir. Al realizar los actos la persona aporta su unidad. Tal unidad va

⁵¹⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 197.

⁵¹⁵ SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 44.

⁵¹⁶ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 197.

más allá de las vivencias y le otorga el rasgo personal a las acciones⁵¹⁷.

Con lo dicho hasta ahora podemos afirmar que la persona es la unidad de sus actos y se realiza en ellos. Es y vive como una esencia que realiza actos, pero sobre todo es *más* —plus— que sus actos. Como la persona no es sus actos aunque se realice en ellos no puede ser válida en ella el adagio «*operari est esse*». Tampoco podemos sostener que el ser de la persona sea fijo y estable, dado el carácter de variación propio de ella en la ejecución de sus actos.

Si la persona es aquello que acabamos de decir, podemos sostener entonces que no existe una persona igual a otra. La libertad de la persona, el hábito de ser libre nos lleva a afirmar que cada persona es única, cada una está llamada con una vocación diferente, cada una parte de una disposición de ánimo que se transforma según el uso de la libertad personal, que es, a su vez, el fundamento de la libertad de amor.

⁵¹⁷ “A mi juicio, es fundamental caer en la cuenta de que la decisión en el problema de la sustancia está íntimamente ligada con la concepción de la temporalidad, pues la identidad de la persona es, en realidad, identidad en el tiempo. En la obra de Scheler, la tesis acerca de la temporalidad resultan tremendamente ambiguas y esto ha de afectar al tema de la persona. Por mi parte, propondré una teoría de la temporalidad en la que se resuelve la ambigüedad en un sentido muy preciso, que va en la línea de la defensa del sustancialismo” FERNÁNDEZ BEITES, P., “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, pp. 56-57. Con el estudio de la temporalidad según se hable de tiempo objetivo y tiempo subjetivo (que es la conciencia interna del tiempo) y la aportación de la temporalidad estática, dirá la autora -en defensa de un sustancialismo- que la persona es sustancia de actos.

3.3. El hombre como *ens amans*

“Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”⁵¹⁸. Hay en Scheler una lógica del amor que se eleva a la lógica de la razón, al modo como ya lo hizo Pascal. Pues bien, esta lógica del amor va a ser el cimiento de la ética filosófica scheleriana.

En *Ordo Amoris* Scheler parece dar argumentos con cierto tono feroz a aquellos racionalistas que han desterrado el amor del ámbito de la filosofía⁵¹⁹. Una antropología sin tener en cuenta el amor humano es una antropología mermada en la raíz, muerta porque le falta el motor, la vida. El hombre moderno, piensa Scheler, ha oscurecido el argumento del amor por no considerarlo científico. “Cree el hombre moderno que no hay aquí nada firme, determinado ni urgente, cuando en realidad no hay sino la falta de esfuerzo y seriedad para buscarlo (...). Se toma el todo de la vida emocional, no como un lenguaje simbólico, pletórico de sentido, en el cual se descubren relaciones objetivas que rigen el sentido y la significación de nuestra vida, sino como acontecimientos absolutamente ciegos, que transcurren en nosotros como fenómenos naturales cualesquiera, que a veces será preciso dominar técnicamente para ganar provecho y evitar daños”⁵²⁰.

Ya dijimos que el *ordo amoris* es —en su sentido ideal o normativo— vocación, llamada. Realizar la vocación de cada persona es enfocar y vivir nuestra existencia desde el *ordo amoris*. La tarea de la persona es justamente lo que entendemos

⁵¹⁸ SCHELER, M., *Ordo Amoris*, p. 45.

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 53-61.

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

por vocación. Tal tarea depende, en palabras de Scheler en el inicio de su *Ordo Amoris*, del juego de este movimiento de mi corazón: "Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y odio, de mi inclinación y mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*"⁵²¹. Hay aquí un parangón de la autenticidad de vida de la que hablaron Heidegger y Ortega con la de Scheler, aunque la diferencia es bastante notable. Los primeros confunden proyecto con vocación, es decir, hablan de vida auténtica cuando uno es fiel al proyecto que uno mismo se propone. En Scheler es distinto porque la vocación no nace de uno, viene de fuera, hay trascendencia: aunque la descubrimos en nuestro interior, la descubrimos como dada.

En este sentido el *ordo amoris* como vocación es el *ordo amoris* normativo, pues en definitiva mi persona la tengo que lograr en esa tarea moral que la conozco en el prototipo. Scheler entiende el *ordo amoris* normativo no como un conjunto de normas y reglas, no solamente con un deber ser, sino como la disposición a obrar amando, de ahí que diga que el *ordo amoris* sólo se convierte en norma objetiva cuando, una vez conocido, se refiere al querer del hombre y ofrecido a su voluntad⁵²².

⁵²¹ *Ibid.*, p. 21.

⁵²² Cf. *Ibid.*, p. 23.

Por eso se puede decir que *somos* esa disposición de amar⁵²³. Y como el amor suscita amor, es propio del amor el crecimiento. La persona es su crecimiento, es amar, es disposición al amor, pero no sólo al amor de los demás, sino también al amor a uno mismo.

El amor a uno mismo Scheler lo denomina *salvación*. "Si, por virtud de la esencia ideal de valor de una persona, llegamos a la entera comprensión de esa persona, fundada en el amor, lo mismo da que sea en sí mismo o en otro. El acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo. Pero es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación, mediante el amor plenamente comprensivo al prójimo, y que me indique, por lo tanto, una idea de mi salvación más clara de la que yo mismo me puedo procurar, al profesarme un amor más hondo y auténtico que el que yo mismo me tengo"⁵²⁴.

La intuición más rica de Scheler sobre el amor es el modelo, es decir, esa escala de valores subjetiva que es, al fin y al cabo, la que nos da, de alguna manera, nuestra identidad personal, o sea, donde los otros nos pueden reconocer. El modelo no necesita dictar órdenes ni normas, porque el seguimiento es siempre a la persona por sí misma y no por el hecho de que encarne una serie de valores. Este matiz es importante y conviene perfilarlo de modo más preciso.

El seguimiento no es a valores sino a personas. Ahora bien, no hay separación dentro del modelo entre valores y personas.

⁵²³ Cf. RODRIGUEZ DUPLÁ, L., "La interpretación scheleriana del amor cristiano", p. 896.

⁵²⁴ E., p. 638.

Al prototipo le basta ser fiel a su proyecto, a su vocación, y ello, es decir, su persona entera es lo que nos transforma, porque en cada acto está, de algún modo, la persona entera: "El seguimiento del modelo no es ni repetición mimética de sus palabras y obras, ni es cumplimiento de sus órdenes o deseos, sino transformación óptica, vaciado del amor que somos en el molde que nos ofrece el *ordo amoris* del hombre ejemplar"⁵²⁵. El modelo, sin imponer, invita a seguirle, nos hace amable los valores que perseguimos.

3.4. La constitución de la persona moral según la fenomenología

Hoy día parece haber un pacto, en determinados círculos filosóficos, de rechazar o desplazar cualquier referencia a la metafísica. El término "metafísica" ha tornado en una palabra tabú en no pocas universidades y ambientes académicos. De hecho, se habla de una era postmetafísica, donde cualquier relanzamiento de esta ciencia parece ahogarse frente al enorme y silencioso pacto común.

Pienso que una de las razones por las que se ha visto oportuno silenciar y desplazar la metafísica ha sido la fuerte sacudida que el dinamismo propio del mundo y del hombre ha protagonizado en los últimos decenios. El mundo cultural ha tomado una hegemonía casi total frente a la naturaleza humana. Muchos filósofos, llevados por esta fuerte oleada, se han visto forzados, o más bien, se han dejado impresionar por esta oleada y han ensayado definiciones del hombre sólo desde

⁵²⁵ Cf. RODRIGUEZ DUPLÁ, L., "La interpretación scheleriana del amor cristiano", p. 901.

este punto de vista cultural, dejando de lado la naturaleza. El propio Ortega es, por ejemplo, un baluarte de lo expuesto cuando exclama que *el hombre no es naturaleza sino historia, tiempo*, como si se tratara de conceptos irreconciliables.

A mi juicio, la fenomenología de corte realista observa el problema, lo detecta y se adentra en él. También ella es hija de su tiempo, aunque no le da al tiempo la radicalidad que él mismo no tiene, y apuesta por una ontología de la persona, que en breve definiremos, para sostener que hay algo en la persona que sí es estático, aunque ese algo sea, a la vez, dinámico. La persona no es caso (actualismo) ni cosa (sustancialismo moderno). En ella no todo es tiempo, como acaso probará Heidegger. Ese algo que es, es sustrato permanentemente dinámico: y esto sería precisamente lo metafísico que se ha querido soslayar con el prejuicio de que, lo metafísico es algo sustancial, entendiendo lo sustancial como algo parecido a un macizo de piedra inamovible, algo cósmico, parmenídeo, que en nada daría razón del mundo y del hombre. Este modo de entender la sustancia como algo cerrado en sí mismo, como *aquello que no necesita de otro para existir*, tal como la definió Descartes, sólo admite en la sustancia relaciones puramente externas, y se olvida de este modo toda la riqueza del mundo interior⁵²⁶. “La persona tiene su propio modo de vivir sus actos,

⁵²⁶ “En su forma ontológica, el problema de la relación gira entorno al concepto clásico de sustancia cerrada en sí misma e inactiva (...): la sustancia concebida según este modelo, solamente admite relaciones externas, y excluye por definición toda auto-transitividad. Liberar al «ser» de esa cuatividad en la «sustancia» es uno de los principales objetivos de la ontología contemporánea” JONAS, H., *El principio vida*, p. 52.

Justamente, en lo que respecta a la noción de sustancia entendida por Scheler, W. Hartmann expresa lo siguiente: “que aquí no se supone un concepto de la sustancia griego-escolástico, sino más estrecho, como se

o de vivir en sus actos; y por ello, de variar. Pero a la vez, la persona no puede dejar de ser —por no consistir en un mero flujo— una unidad; unidad con identidad propia e identificadora de los actos que vive y en que vive. Es el juego entre estas dos notas (la variabilidad y la unidad idéntica) el que Scheler quiere poner ante nuestros ojos, huyendo por igual de la unilateralidad del actualismo y del sustancialismo, para darnos a entender la índole de la persona⁵²⁷.

Pues bien, la persona es ese sustrato permanentemente dinámico. De ella brotan la disposición de ánimo, la libertad y el amor, que son justamente las nociones que hemos trabajado en el presente estudio, y que están en continuo dinamismo. Y aquí está el vínculo que une a la ética con la antropología: la persona, que en esencia es moral porque es espíritu libre en continua transformación y perfección. La ética pertenece a la esencia del hombre, y su raíz propia es la persona. El origen moral es entonces antropológico. De modo que la condición de posibilidad de la ética es la persona, pues ya hemos sostenido más arriba que la acción (ética) revela a la persona, pero no como resultado sino en la acción misma independientemente del resultado, pues el resultado sólo no me hace mejor persona. El crecimiento moral es propio del espíritu, de lo personal y,

forma por el siglo XVII. En esta época la relativa constancia de la sustancia se transforma en absoluta constancia e inmovilidad frente a sus accidentes que cambian” HARTMANN, W., *Das Wesen der Person. Substantialität-Aktualität*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 10/11, 1967, p. 158. Ello requiere la necesidad de una ampliación de la noción de sustancia, una ampliación que dé salida al inmovilismo sustancial que cosificó la modernidad.

⁵²⁷ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p.144.

por tanto, de la persona, porque crecer, formarse es el acto del seguimiento en sentido scheleriano.

El hombre es lo que quiera ser con sus acciones libres regidas por motivos. Está en su libertad de querer su propia esencia. De ahí que su libertad sea un disponer de sí, y ese mismo disponer de sí hace que la persona libre se vaya autoconfigurando. Esto no significa que el hombre no tenga una naturaleza o algún soporte estable, por decirlo de alguna manera. Es más, es justo lo contrario. La misma libertad humana presupone su propia esencia, su modo de ser propio, pero no sólo lo presupone, sino que, sobretodo, lo enriquece, lo completa. La sentencia de Píndaro ya citada *ενοι ενοι οιοσ εσσι*, no dice más de lo que estamos sosteniendo ahora. Ese «llegar a ser» es el poder propio que caracteriza a la libertad⁵²⁸. El propio Scheler manifiesta lo siguiente: “la persona es un ser al que le es posible ser partícipe de su esencia; o sea, no puede ser, sin tenerse a sí misma y eventualmente sin saberse a sí misma. (...) Auto-conciencia presupone autodependencia. Un ser que puede tener y entender su propia esencia; eso es la persona”⁵²⁹. Análogamente Pfänder sostiene que el alma humana se caracteriza por ser una esencia viva anímica personal, pues en

⁵²⁸ Son muy interesantes las palabras de Maritain al respecto: “Si es verdad, por otro lado, que nuestro primer deber, según unas profundas palabras que no son de Nietzsche sino de Píndaro, es llegar a ser lo que somos, nada hay más importante para cada uno de nosotros y nada más difícil que llegar a ser un hombre. De modo que la primera finalidad de la educación es formar al hombre, o más bien, guiar el desenvolvimiento dinámico por el que el hombre se forma a sí mismo y llega a ser un hombre” MARITAIN, J., *La educación en este momento crucial*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943, p. 12.

⁵²⁹ SCHELER, M., *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten.*, en *Späte Schriften*, GW, IX, Francke Verlag Bern und München, 1976, p. 298.

ella hay un yo como centro que dirige actos libres. Para Pfänder el alma humana es un ser vivo que se mantiene en el ser mientras se va renovando continuamente en su existir. “Su fin es sólo la realización desde dentro de un ser vivo anímico determinado según un modelo puesto en el germen”⁵³⁰.

Justamente este tenerse a sí mismo va a ser un reproche no poco importante de Scheler a la filosofía de Heidegger, que “con su *Dasein* pierde de vista «el ser propio, el derecho propio de la “razón”, de la “persona”, del “espíritu”, del tenerse a sí mismo (de la auto-dependencia del ser, lo que es el ser-persona), y además pierde el derecho propio de la genuina «esencia», de la racionalidad, del «ens a se»”⁵³¹.

Por eso, Scheler pone el principio de individuación en el alma espiritual como sustrato real del centro personal: “El último y verdadero principio de individuación reside ya para el hombre... en su alma espiritual (*Geistseele*) misma (es decir, en el sustrato (*Substrat*) real de su centro personal”⁵³². Lo que me diferencia de los demás seres es el alma espiritual enderezada a aquellos valores que mi prototipo personal propone, y esto está en la esfera espiritual. Ello depende en gran medida de la clase de valores que persiga. Los valores hacen, construyen la esencia de la persona individual. Los valores son por tanto constitutivos de la esencia personal. Esto no significa que los valores sean la esencia de la persona, sino, más bien, que el conjunto estructurado de actos (actos que persiguen valores, o,

⁵³⁰ PFÄNDER, A., *Die Seele des Menschen*, p. 216.

⁵³¹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 175.

⁵³² MAX SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1943, p. 131.

mejor, que *siguen* a valores) constituye la esencia de la persona. La persona será entonces para Scheler el centro del espíritu, es decir, una estructura ordenada de actos que continuamente se auto-realiza. La persona tiene una esencia individuada en sí misma. Tal individualidad tiene su origen en la persona como espíritu.

La fenomenología realista tiene la fuerza de encararse al problema de la persona. “Como desde la fenomenología nos interesan los valores, pero *en su modo de donación*, hemos de preguntar por la estructura subjetiva que proporciona la apertura a dicho ámbito de valores. Pues bien, esta apertura es lo que Scheler denomina “*ordo amoris*” normativo (individual). El *ordo amoris* normativo es una apertura afectiva al ámbito de los valores, y una apertura individual, de forma que cada hombre tiene su peculiar *ordo amoris*, su singular modo de acceder al reino de los valores: el artista verá sobre todo valores estéticos, el filósofo quedará sobrecogido por el valor de la verdad... Y este peculiar *ordo amoris* que tiene cada persona constituye justamente la esencia humana individual e intransferible que da cuerpo a la libertad”⁵³³.

Cada *ordo amoris*, cada esencia humana se va configurando moralmente a través de su propia libertad; lo que no está claro es que la ontología moderna, impulsada por Descartes, sea capaz de hacerse cargo de una esencia así, pues ya vimos cómo no da suficientes razones para hacerse cargo del dinamismo del hacerse, sin por ello perder la esencia humana. Desde la fenomenología, sin embargo, es posible recuperar una nueva ontología de la persona. Un ejemplo de tal proyecto lo hace

⁵³³ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Fenomenología y esencia procesual humana”, p. 382.

Zubiri⁵³⁴, el cual habla del dinamismo del hacerse de la esencia, sin perder la propia esencia de aquello a lo que es dinámico. Para la profesora Fernández Beites, “lo que demuestra Zubiri es que el que la esencia del hombre dé cabida a la libertad no impide, sino más bien exige que la esencia sea previa a la existencia. La importancia del hacerse obliga a afirmar la esencia, porque es la esencia precisamente la que incluye el tener que hacerse”⁵³⁵.

Zubiri observa a la persona como un ser-en-propiedad, es decir, un ser que tiene en sus manos el tener algo distinto como propio. Ella misma, la persona se posee a sí misma no como teniéndose, porque entonces se objetualizaría, vágame la expresión, sino que se conoce en los hábitos cognoscitivos y prácticos, por los que esencialmente se me hacen patentes mis operaciones como propias y dispongo de ellas⁵³⁶.

A mi juicio, lo que hace Zubiri es lo mismo que lo que hace Scheler, aunque éste es menos explícito de lo que está haciendo. El hombre es siempre el mismo, pero —y, parafraseando al propio Zubiri— no es siempre lo mismo. Y si, estamos sosteniendo que el hombre es siempre lo mismo, entonces, lo que estamos afirmando es, justamente, la identidad humana, su esencia, que es, como ya hemos dicho, el *ordo amoris*. Scheler expresa la misma idea cuando sostiene que: “advertimos siempre que podemos concebir cambiando y desapareciendo de cada uno de estos hechos, sin que por ello podamos dejar en modo alguno de amar a esta persona; percatándonos, además,

⁵³⁴ Cf. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985.

⁵³⁵ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Fenomenología y esencia procesual humana”, p. 384.

⁵³⁶ Cf. FERRER, U., *De la fenomenología a una teoría de la persona*, p. 56.

de que la suma de los valores que sus cualidades y actividades tiene para nosotros, si los consideramos separadamente y sumamos a ellos nuestros actos de inclinación, no logran alcanzar ni con mucho nuestro amor a la persona. Siempre queda un plus «sin fundamento posible» (naturalmente, lo mismo es válido para el odio). También el enorme cambio en las fundamentaciones que solemos darnos a nosotros mismos de «por qué» amamos a alguien muestra que todas estas razones se buscan sólo posteriormente y que ninguna es la verdadera «razón» del amor⁵³⁷.

⁵³⁷ SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, p. 232.

CONCLUSIONES

La fenomenología de la acción aquí tratada —tanto desde su fundamentación objetiva (primera parte) como subjetiva (segunda parte)— ha querido detenerse en los signos que manifiestan una libertad de libre albedrío en la acción, en un primer momento, y, posteriormente en la libertad moral que tiene como condición de posibilidad el concepto de *Gesinnung*.

El rumbo elegido ha sido dirigido por la filosofía realista que algunos fenomenólogos de Munich —en concreto, A. Pfänder, D. von Hildebrand y M. Scheler—, apostaron como una actitud cabal frente a un relativismo, camuflado bajo la forma de psicologismo, que poco a poco oscurecía el panorama intelectual de finales del siglo XIX e inicios del XX. Tal psicologismo ahogaba la acción libre en posturas deterministas e indeterministas que, de una forma u otra, eliminaban lo propio del ser humano: su libertad. Y, desdibujada la libertad quedaba difuminada y mermada la esencia de la persona. De ahí que gran parte de la antropología tiene como base a la ética. En la acción conocemos de modo más profundo y real al ser humano.

Frente al psicologismo que reduce la libertad a meros procesos psicológicos, la fenomenología realista se presenta como una alternativa bien sólida para afirmar la libertad humana en sus acciones. Hay algo que es más que proceso, y ese algo es espiritual. Pfänder habla de *golpe espiritual*;

Hildebrand los llama *actos espirituales*; y Scheler aborda la cuestión con la descripción de la disposición de ánimo y la relación de sentido entre ella y los motivos.

Hemos querido sostener, desde un punto de vista exclusivamente fenomenológico, algunas tesis que nos parece oportuno rescatar frente a una idea mecanicista de la libertad (idea, que si es mecanicista no puede ser libertad propiamente dicha). Tales afirmaciones son:

1. Todo desear debe distinguirse del acto de querer. Todo acto de querer se inicia desde el deseo, aunque no todo deseo culmina en el acto de querer.

2. Hay que entender muy bien los conceptos de sensación, representación y representación de una sensación para evitar posteriormente entender una concepción psicologista y mecanicista de nuestra subjetividad y de nuestras acciones. No se puede confundir la sensación con el objeto de la sensación. La sensación es un tipo de saber sobre objetos; el objeto de la sensación o el objeto sentido es algo físico. Confundir ambos conceptos es 'fiscalizar' nuestro modo de percibir. Por otro lado, conviene precisar también el concepto de representación. Al igual que en la sensación, también debemos distinguir en la representación su objeto propio de la representación misma. El representar es un cierto saber sobre objetos que no son sentidos de modo actual.

3. El hecho del deseo se convierte en hecho volitivo cuando se dan tres condiciones: la creencia en la posibilidad de realizar lo deseado por acción propia; cuando se extiende a todas las condiciones de la realización; y, cuando el deseo es 'mi deseo', esto es, cuando resulta victorioso.

4. El objeto del deseo se convierte en motivo cuando el deseo se convierte en hecho volitivo.

5. Del motivo emerge una 'exigencia espiritual' que mueve al sujeto a obrar. Esta capacidad de hacer mover al sujeto no significa que el sujeto quede determinado por el motivo, sino, más bien, que el sujeto se autodetermina por el motivo. La filosofía ha de mirar, si quiere conservar la libertad, los motivos, y no *explicar* las acciones libres, pues las explicaciones se dan por causas (insistimos en que se trata de una reducción, propia del psicologismo, del concepto de causa exclusivamente a la causa eficiente); la comprensión y el sentido, por motivos. Las acciones libres no se explican en conexiones causales, se comprenden en conexiones de sentido, conexiones que se hilvanan por motivos.

6. En este sentido, el motivo no es la causa del querer sino su fundamento. Un motivo no produce una volición. El sujeto, el yo-centro, al que Pfänder también a veces lo llama propiamente persona, fundamenta el acto de voluntad en un motivo. Una vez basado el acto en el motivo, éste pasa a ser de un mero motivo posible a motivo real de ese acto de voluntad. El motivo no coincide con la causalidad del querer. Motivo y causa riñen, pues la causa es algo real, y el motivo es fuente ideal del sujeto que quiere. El motivo se torna pues determinante para la volición. Sin embargo, la determinación por motivos no es una causación fenoménica por motivos. Fundamentación no es sinónimo de causación. Fundamentar corresponde a la esfera de los motivos. Así, por motivación se entiende fundamentación y causalidad final aristotélica, y, causalidad o causación hace referencia, desde la modernidad, a causalidad fenoménica y eficiente.

7. Si hemos llegado a la conclusión de que la libertad es la autodeterminación del yo en y para el querer como lo han sostenido autores como San Agustín y Santo Tomás esto corrobora que el método fenomenológico, al menos el método

de la fenomenología realista aquí tratada, está tan abierto a esa idea como ellos. Se va en la misma dirección que ellos, pero por otro camino. Y es que la verdad es tan rica como los caminos que conducen a ella. Conforme avanzábamos en nuestro estudio, vimos que la ética nos dice mucho de la persona, aunque no es capaz de decirlo todo, por eso decimos que la persona, en cierto modo, se instala en el misterio. Incluso vimos la posibilidad de que ella, la ética, fuera un buen modo de conocer al hombre, una especie de entrada a la antropología. Efectivamente, la *Gesinnung* da en el clavo de la intimidad del hombre, una intimidad que, poco a poco, va desarrollándose hasta comprender algunas, —por no decir todas—, de las manifestaciones más propias del hombre. Por la *Gesinnung* comprendemos lo externo del hombre, pero, pensamos que ello es así porque justamente ella misma es lo más íntimo de la persona. Ahí vemos la ligazón de la ética y la antropología, en la disposición de ánimo. La *Gesinnung*, esa tendencia en hacernos buenos es aquello que nos hace ser mejores, pero también nos hace ser personas.

8. Siendo así que la persona se revela en la acción, es decir, que, en cierto modo, la persona es lo que ha hecho, su biografía, entonces se puede identificar en última instancia la persona con su amor. La persona se configura, se realiza, se perfecciona, se identifica con lo que ama, con lo que su disposición de ánimo le lleva a hacer y ser. En el fondo, la acción y el ser se tocan cuando la libertad se ejerce por motivos que la disposición de ánimo descubre. Al hilo de lo dicho en este trabajo y siguiendo al obispo de Hipona que piensa que nos transformamos en aquello que amamos, podemos estimar que la persona es en el fondo amor que se da libremente. Es en esa donación donde la persona se realiza como tal y se va configurando. La persona es también la libertad de querer que se ejerce en la acción humana realizada por motivos configurados por el amor. En este sentido

cabe un construir la identidad, la esencia humana, pero no se construye el *ordo amoris*. El *ordo amoris* puede crecer, de hecho este crecimiento es lo propio del *ordo amoris*, y también puede cambiar a través de una modificación íntima, en la disposición de ánimo provocado por otro *ordo amoris*, por otra persona. De ahí que Scheler ponga la base de su ética en el seguimiento. Este matiz es fundamental, pues de lo contrario se puede volver de nuevo al idealismo donde el ser se confunde con su obrar, donde la criatura presume ser Creador.

9. La fenomenología aquí tratada propone una ampliación ontológica, que consiste en abrir nuestra esencia, nunca cosificada, fruto de una libertad radical o personal, para poder comprendernos desde nuestras acciones. Tal apertura la realiza el hombre como *ens amans* con la capacidad del hábito de ser libre. La esencia así tratada deja de ser algo puramente cósmico. Su apertura a la trascendencia, e incluso a nuestra intimidad —porque ella toca, por decirlo de algún modo, el núcleo de lo que somos—, resuelve muchos problemas, entre otros el problema de la identidad humana.

10. La esencia humana no es algo estático. Desde el fondo de nuestro ser, desde el *ordo amoris* nos vamos configurando hasta ir constituyendo nuestra esencia personal, que es, a la vez, única e irrepetible. La persona es centro de actos, pero de actos que inciden y, son capaces incluso, de moldear nuestra propia esencia. Esto nos descubre que la libertad electiva humana construye y a la vez requiere hábitos en la persona, una configuración personal estable del querer (la *Gessinung*). Este vínculo entre libertad y habitualidad es negado, en cambio, por la versión fenomenológica que deriva en el existencialismo (de raíz heideggeriana). En esta última concepción acaba desapareciendo, en definitiva, tanto la libertad electiva como el mismo sujeto. La única libertad de la que el existencialismo

habla es la libertad que clásicamente se entiende como trascendental, como pura apertura al mundo que pretende elegir sin subsuelo habitual alguno, lo cual es imposible.

11. La persona es inaprehensible de modo definitivo, pero es insoslayable que detrás de los actos hay un quien sustancial, un quién que va más allá de sus actos, que, a la vez, se va configurando con ellos. Justamente ese quien da sentido y dirección a los actos. La fenomenología tratada en estos autores constituye, aun con su método eminentemente descriptivo, una sólida base para una teoría de la persona y de sus hábitos. En este sentido, es verdaderamente una alternativa al existencialismo que niega, e incluso deconstruye, el sujeto humano.

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes

- HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983.
Traducción de Juan José García Norro.
- , *Die Idee der sittlichen Handlung*, en “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, III, Halle 1916.
- , *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid 2000. Título original: *What is philosophy?* Traducción de Araceli Herrera.
- , *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2006. Título original: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1922). Traducción de Juan Miguel Palacios.
- , *Moralia*, GW, vol. IX, Regensburg 1980.
- , *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003.
Traducción de Aurelio Ansaldo.
- , *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998. Introducción de Juan Cruz Cruz. Traducción de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco. Título original: *Das Wesen der Liebe*.
- , *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Palabra, Madrid 1996. Traducción de Juan Manuel Burgos.
- , *Nuestra transformación en Cristo*, Encuentro, Madrid 1996.
- , *La gratitud*, Encuentro, Madrid 2000. Título original *Über die Dankbarkeit*. Traducción de Elisabeth Wannieck.
- , *La verdadera educación cristiana*, Palabra, Madrid 1970.

- PFÄNDER, A., *Die Seele des Menschen*, Versuch einer verstehenden Psychologie, Max Niemeyer Verlag, Halle 1933.
- , *Fenomenología de la voluntad*, Revista de Occidente, Madrid 1931. Título original: *Phänomenologie des Wollens*.. Traducción de Manuel G. Morente. Incluye la obra *Motivos y motivación*.
- , *Ethik in kurzer Darstellung*. Ethische Wertlehre und ethische Sollenlehre, München 1973.
- , *Zur Psychologie der Gesinnung I*, en “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1, Band, Halle, 1913, y también en “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 3 *Zur Psychologie der Gesinnung II*, Band, Halle, 1916.
- , “*Grundprobleme der Charakterologie*”, in *Jahrbuch der Charakterologie I* (1924).
- , *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck Ruprecht, Gotinga 1948.
- , *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid 1933. Título original: *Logik*. Traducción de J. Pérez Bances.
- , *Pfänderiana*, D, I, 4. (Manuscritos de Pfänder revisados y ordenados por E. Avé-Lallemant y H. Spiegelberg. El escrito lleva el nombre *Ethik und Wertlehre*).
- SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 2001. Introducción de Juan Miguel Palacios. Título original: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
- , *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba Editorial, Barcelona, 2000. Traducción de

- Vicente Gómez. Introducción de Wolfhart Henckmann. Títulos originales: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1927).
- , *Metafísica de la libertad*, Editorial Nova, Buenos Aires 1960. Título original: *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*. Traducción de Walter Liebling.
- , *Die transzendente und die psychologische Methode, I, Gesammelte Werke*, Francke Bern/München.
- , *Ordo Amoris*, Caparrós editores, Madrid, 1996. Traducción de Xavier Zubiri. Prólogo de Juan Miguel Palacios.
- , *Idealismo-Realismo*, Editorial Nova, Buenos Aires 1962. Traducción de Agustina Schroeder de Castelli.
- , *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica, Barcelona 2003. Selección, edición y prólogo de Paul Good. Traducción de Daniel Gamper.
- , *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Opuscula Philosophica 33, Madrid 2008. Traducción de S. Sánchez-Migallón.
- , *Muerte y supervivencia «Ordo amoris»*, Revista de Occidente, Madrid 1934. Traducción de X. Zubiri.
- , *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005. Traducción de Jose Gaos y revisada por Ingrid Vendrell Ferran. También hemos usado la edición de Buenos Aires de 1943.
- , *La esencia de la filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1958. Título original: *Vom Wesen der Philosophie*. Traducción de Elsa Tabernig.
- , *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-1916), en *Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn 1986 (3ª ed).

—, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten.*, en *Späte Schriften*, GW, vol. IX, Francke Verlag Bern und München 1976.

B. Obras consultadas

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De la vida feliz*, Aguilar, Madrid 1959.
- , *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 1958. Edición preparada por Fr. José Morán, O. S. A.
- ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Editora Nacional, Madrid 1976.
- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007.
- ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid 1994. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.
- BERDIAEFF, N., *Cinq Meditations sur l'existence*, Editions Aubier, París, 1936.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid 2002. Título original: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*.
- CRESPO, M., Ensayo introductorio a *Qué es y qué motiva una acción moral*, de Seifert, J. Centro Universitario Francisco de Vitoria, Madrid 1995.
- CROSBY, J. F., *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Encuentro, Madrid 2007. Título original: *The Selfhood of the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996. Traducción de Virginia Díaz y Araceli Herrera.
- DERISI, O. N., *Max Scheler: Ética material de los valores*, EMESA, Crítica filosófica, Madrid 1979.
- DUPUY, M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Presses universitaires de France, París 1959.
- , *La philosophie de M. Scheler*, Presses universitaires de France, París 1959.

- EBNER, F., *La Palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*. Caparrós Editores (Colección Esprit), Madrid, 1995. Traducción de José M^a Garrido. Título original: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner, Innsbruck 1921.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, F- MERCADO, J. A., *El nihilismo contemporáneo ¿el lado oscuro de la Postmodernidad?*, Universidad Panamericana, Ciudad de México 2007.
- FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990.
- , *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea (2^a edición), Albacete 2003.
- , *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002.
- , *Adolf Reinach. Las ontologías regionales*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 176, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- , “*De la fenomenología a una teoría de la persona*”, en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, J. M. BURGOS, J. L. CAÑAS, U. FERRER (EDS.), Palabra, Madrid 2006.
- GELABERT, M., “*El cristianismo como oferta de sentido*”, en T. TRIGO (ED.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, EUNSA, Pamplona 2006 (3^a edición).
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999.
- GAOS, J., *Introducción a la fenomenología; seguida de la crítica al psicologismo en Husserl*, Encuentro, Madrid 2007.

- GOOD, P., (ED.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna/Munich 1975.
- GUARDINI, R., *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, BAC, Madrid 1999.
- HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyther, Berlín 1949.
- HEIDEGGER, M., *El Ser y el tiempo*. FCE, Madrid 1971 y la edición de 1980. Traducción de José Gaos.
- , *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998.
- , *Andenken an Max Scheler* (Recuerdo de Max Scheler), en P. GOOD (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna, Munich 1975.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- , *Camino de campo*. Herder, Barcelona 2003. Traducción de Carlota Rubies.
- HILDEBRAND, A. VON, *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, Palabra, Madrid 2001. Traducción de Aurelio Ansaldo.
- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas, vol. I*. Revista de Occidente, Madrid 1976. Traducción de Manuel G. Morente y J. Gaos.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona 1990. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y de Salvador Mas.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.
- JONAS, H., *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000. Traducción de José Mardomingo.

- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid 1969. Traducción de Demetrio G. Rivero.
- LAMBERTINO, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Università degli studi di Parma, La nuova italia editrice, Firenze 1977.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*. Ed. Nova, Buenos Aires 1966.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- MALO PÉ, A., *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004.
- MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. El concepto de "espíritu" en la antropología scheleriana*, Itinerarium, Buenos Aires 1965.
- MARITAIN, J., *La educación en este momento crucial*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943. Traducción de Leandro de Sesma.
- MARCOS MARTÍN, J. J., *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand*, Edusc, Roma 2007.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995.
- , *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.
- , *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Editora nacional, Madrid 1961.
- MOORE, G., *Principia Ethica*, Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. Traducción de Adolfo García Díaz.
- MORENO VILLA, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid 2005.
- OLMO GARCÍA, F. J., *La "Filosofía sobre fundamento fenomenológico" de Alexander Pfänder, con especial atención a su pensamiento*

ético, Tesis doctoral, Ed. Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1989.

PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid 2008.

—, *Prólogo a Ordo Amoris* de M. Scheler, Caparrós Editores, Madrid 1996.

PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978.

REINACH, A., *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid 1986.

REINER, H., *Bueno y malo. Origen y esencia de las distinciones morales fundamentales*. Encuentro, 2ª edición, Madrid 1995. Introducción y traducción de Juan Miguel Palacios.

—, *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964. Traducción de Luis García San Miguel.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid 1992.

—, *Ética*, BAC, Madrid 2001.

ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Emmanuel Mounier, D.L., Madrid 2006

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Colección Astrolabio, Pamplona 2006.

—, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid 2002.

—, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 155, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

—, *Un esbozo de ética filosófica*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 57, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

- , *Ética filosófica. Un curso introductorio*, Eunsa, Colección Astrolabio, Pamplona 2008.
- SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos, Madrid 1981. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios.
- SEIFERT, J., *Qué es y qué motiva una acción moral*, Centro Universitario Francisco de Vitoria, Madrid 1995. Título original: *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* Presentación de Alfonso López Quintás y ensayo introductorio de Mariano Crespo.
- , *Discurso de los métodos. De la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008.
- SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, Vol. I., second edition, Netherlands 1965.
- , *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1963.
- , *Pfänder als Leher*, en *Pfänder-Studien*. Editado por Herbert Spiegelberg y Eberhard Avé-Lallemant, den Haag (*Phänomenologica* 84), 1982.
- STEIN, E., *Il mio primo semestre a Gottinga*, Morcelliana, Brescia 1982. Título original: *Mein erstes Göttinger Semester*.
- , *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tubinga 1970.
- WADELL, PAUL J., *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.
- WENISCH, FRITZ, *La filosofía y su método*, Fondo de Cultura Económica, México 1987. Traducción de Miguel García-Baró.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. Traducción de Jesús Fernández Zulaica.

YANGUAS, J. M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave*, Eiusa, Barcelona 1994.

ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid 1985.

C. Artículos de revistas consultados

- BUCHHEIM, TH., "Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik", en *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997), pp. 245-258.
- CRESPO, M., "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo", en *Diálogo Filosófico* 68 (2007), pp. 229-250.
- FERNÁNDEZ-LOMANA DEL RÍO, R., "Génesis histórica, sentido y crítica del psicologismo", *Letras de Deusto*, 23 (1993), pp. 175-192.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., "Amor en cuerpo y alma: Eros a la luz del ágape", en *Dios es amor, Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus Caritas Est*, Universidad Pontificia de Salamanca, José-Román Flecha (Coord.), 2007, pp. 57-58.
- , "La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)", en *Anuario Filosófico* 92 (2008), pp. 305-339.
- , "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, 107 (2003), pp. 55-83.
- , "Fenomenología y esencia procesual humana", en *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008), pp. 379-393.
- , "Antropología cultural y Antropología filosófica", en *Diálogo Filosófico*, 67 (2007), pp. 4-44.
- , "Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia", en *Revista Pensamiento*, 64 (2008), pp. 197-223.
- FERRER, U., "Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología", en *Investigaciones fenomenológicas*, 1 (1995), pp. 85-97.

- , “Fin y valor en la acción”, en *Anuario Filosófico*, 22 (1989), pp. 125-134.
- , “Aportaciones de la fenomenología a la teoría contemporánea de la acción”, en *Daimon*, 32 (2004), pp. 131-144.
- HARTMANN, W., “Das Wesen der Person. Substantialität-Aktualität”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 10/11, 1967.
- HILDEBRAND, DIETRICH VON, “La importancia del respeto en la educación” en *Educación y educadores*, (2004), pp. 221-228. Traducción de José María Barrio Maestre.
- HILDEBRAND, ALICE VON, “Dietrich von Hildebrand: Un caballero para la verdad”, en *Anuario Filosófico*, 2 (1979), pp. 185-198. Traducción de Juan Cruz Cruz.
- JARAN, F., “Una metafísica como remedio a la « desolación total de la situación filosófica» de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler)”, en *Pensamiento*, 64 (2008), pp. 389-407.
- LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła”, en *Angelicum*, 56 (1979), pp. 165-210.
- MUNÁRRIZ, L. A., “Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler”, en *Anuario Filosófico*, 1977, pp. 9-26.
- PALACIOS, J. M., “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, en *Pensamiento*, 36 (1980), pp. 287-302.
- , “Los motivos de la acción moral”, en *Arbor* 399 (1979), pp. 89-98.
- , “Sobre la esencia de la libertad humana” en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 32 (1996), pp. 27-35.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La interpretación scheleriana del amor cristiano”, en *Gozo y Esperanza, Memorial Prof. Dr. Julio*

Ramos Guerreira, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2006, pp. 891-909.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “¿Ética aristotélica versus ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand”, en *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra, 32 (2000), pp. 301-310.

—, “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de filosofía*, 30 (2005), pp. 215-228.

—, “Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro *Actitudes morales fundamentales de Alice y Dietrich von Hildebrand*”, en *Scripta Theologica*, 36 (2004), pp. 667-677.

—, “Die zweideutige Stellungnahme Max Schelers gegenüber der Ethik Franz Brentanos”, en *Brentano Studien. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung*, 11 (2004-2005), pp. 192-194.

—, “La ética del seguimiento en Max Scheler: significado y presupuestos”, en *Communio*, 4 (2007), pp. 96-113.

—, “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, en *Anuario Filosófico*, 92 (2008), pp. 341-361.

SCHRÖER, C., “El juicio normativo en Tomás de Aquino desde la perspectiva de la teoría de la acción”. Conferencia leída en las XLV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, abril 2008. En prensa.

SCHWANKL, P., “Alexander Pfänders Nachlaßtexte über das virtuelle Psychische”, en el Congreso Internacional *Die Münchener Phänomenologie*, en el centenario del nacimiento de Pfänder. En *Pfänder-Studien*.

- SEIFERT, J., "Platón y la fenomenología realista. Para una reforma crítica del platonismo", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 29 (1995), pp. 149-170.
- , "Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II). As Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy", *Aletheia* 2 (1981), pp. 130-190.
- , "Dietrich von Hildebrand (1889-1977) y su escuela", en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. III (ed. I. Murillo), Encuentro, Madrid 1997, p. 161-188. Traducción de R. Rovira.
- , "El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos", en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1997, pp. 33-61.
- SELLÉS, J. F., "¿Ética sin religión?: «relativismo ético»", en VI Simposio Internacional, *Fe cristiana y cultura contemporánea ¿Ética sin religión?*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 183-194.
- WENISCH, E., "Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrands 1933-1938" en *Aletheia an international yearbook of philosophy*, 5 (1992). *Truth and Value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand*, pp. 334-347.