

GONZALO ALONSO BASTARRECHE

*DEL PODER-QUERER*  
A LA APERTURA RADICAL PERSONAL.  
TEORÍA SCHELERIANA DE LA LIBERTAD

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR:

PROF. DR. JUAN FERNANDO SELLÉS



Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Pamplona, 2016



*A D. Ángel Luis,  
que ya la ha visto terminada*



## AGRADECIMIENTOS

A la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra por su generosa ayuda, que ha hecho posible esta tesis.

Al Director de esta Tesis, el profesor Juan Fernando Sellés, cuya paciencia y magisterio me iniciaron en la filosofía y me animan a seguir en ella. A él debo todo lo de provecho que haya en este trabajo, y no debe achacársele ninguno de los errores que en él se encuentren. Agradezco a los profesores Christian Bermes, Catedrático de la Universidad de Koblenz-Landau y Roberta De Monticelli, Catedrática de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milano; su amable acogida durante mis estancias en sus respectivas universidades.

A la Biblioteca de la Universidad de Navarra, cuyo personal y funcionamiento superan con creces los de otras universidades europeas y la convierten en un entorno inmejorable para investigar. Al Departamento de Filosofía de esta universidad y a todos sus miembros, a los cuales debo todo lo aprendido durante los últimos 9 años. Quiero tener un recuerdo especial para el profesor Ángel Luis González (q.e.p.d.), cuya confianza, aliento y sincera amistad han sido un camino irremplazable para comprender cuál es el alma de la vida universitaria. Espero que su labor no haya sido en vano.

A mi familia, especialmente a mis padres y hermana, que han sido un apoyo imprescindible en estos últimos 5 años. A Nuria, que ha compartido conmigo los logros y obstáculos que ha traído este trabajo. También a mis amigos, especialmente a Alberto Vargas, a quien debo muchas de las reflexiones que contiene esta tesis y algunas de las tareas que me han tenido apartado de ella. Asimismo se reflejan en este trabajo las numerosas conversaciones mantenidas con Miguel y Rafa. A Sergio, Raquel, Fran, Philip y Javi, cuya amistad desde que empezamos juntos el Doctorado ha puesto la gota de humor en el arduo camino de la filosofía. A Iosu Roig, a Marcus Nabielek y a los residentes de Widenberg (Münster) y Schweidt (Köln), por su ayuda en mi estudio del alemán. También a Beatriz Byrne por su revisión de la traducción inglesa, y a M<sup>a</sup> Idoya Zorroza por su inestimable ayuda con la maquetación.

*Es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcionan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberlo iniciado.*

*En suma, las discrepancias han de transformarse, para mantenerlas con todo rigor, en una discusión acerca de la suficiencia del método. Pero ello requiere hacerse cargo tanto del método ajeno como del propio. Aquí está la radical enseñanza que proporciona la filosofía en su historia y, a la vez, la manera de dar dignidad filosófica al cultivo de la historia de la filosofía.*

(Leonardo Polo; *Prólogo* a I. Falgueras; *La res cogitans en Spinoza*)

## TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Absolutsphäre</i>	<i>Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee</i>
<i>Christentum</i>	<i>Über östliches und westliches Christentum</i>
<i>Das Ressentiment</i>	<i>Das Ressentiment im Aufbau der Moralen</i>
<i>Der Formalismus</i>	<i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik</i>
<i>Die christliche</i>	<i>Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt</i>
<i>Die Idole</i>	<i>Die Idole der Selbsterkenntnis</i>
<i>Die Stellung</i>	<i>Die Stellung des Menschen im Kosmos</i>
LDT	<i>Lehre von den drei Tatsachen</i>
LE	<i>Liebe und Erkenntnis</i>
OA	<i>Ordo amoris</i>
<i>Probleme</i>	<i>Probleme der Religion</i>
PuE	<i>Phänomenologie und Erkenntnistheorie</i>
PuMF	<i>Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit</i>
RuW	<i>Reue und Wiedergeburt</i>
SS	<i>Über Scham und Schamgefühl</i>
TF	<i>Tod und Fortleben</i>
<i>Versuche</i>	<i>Versuche einer Philosophie des Lebens</i>
<i>Vom Wesen</i>	<i>Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens</i>
VF	<i>Vorbilder und Führer</i>
WFS	<i>Wesen und Formen der Sympathie</i>
ZIM	<i>Zur Idee des Menschen</i>
ZRT	<i>Zur Rehabilitierung der Tugend</i>





## ABSTRACT

Scheler has a work dedicated to the freedom, called *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*. It is a very aphoristic writing and not sufficiently studied by the experts. Near the end of this writing, the author says the following: “Free’ is originally an attribute of the person and not of certain acts (as will), nor the individual. The actions of a man can never be as free as he is himself. The person *in concreto* is the freer the more it is determined by God as Person of the Persons” (PuMF, GW 10, 174). This assertion has no apparent argumentative link with the last and the following reflexions in the text. It establishes the phenomenological way to study freedom (the free human acts), the proper location of freedom beyond the acts (the *person*) and the horizon of freedom (God).

The aim of this investigation is to study the meaning of this thesis in the anthropology of Max Scheler. In order to reach this goal, the following work has to understand the sense of the most important Schelerian anthropological terms: the *non-objectifiable person*, the *I*, the *Überschußcharakter*. Therefore, it must take into account the whole Scheler’s work in the second period of his productivity (specially *Der Formalismus, Probleme der Religion, Absolutsphäre* and WFS). This study begins from the place in which freedom is phenomenologically given, the human free action. Then, the *power* to act in an *immediate consciousness* is given. Afterwards, the work gradually deepens into the levels of human freedom after developing a phenomenology of the production of action. When the freedom of the will is explained, the work in chapter 4 tries to understand the Schelerian concept of *spiritual person* in its hierarchical distinction with the *I*. When this is explained, the *personal freedom* can be discovered as a *radical opening* of the *spiritual person* to its *personal value*. The labour of *personal freedom* is to grow unrestrictedly towards this value, and the way, according to Scheler, is the *personal love*.



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
TABLA DE ABREVIATURAS .....	7
ÍNDICE .....	9
ABSTRACT .....	9
ADVERTENCIAS PRELIMINARES.....	17
INTRODUCCIÓN .....	19
1. Origen y objetivo de la tesis .....	20
2. La cuestión documental .....	23
a) <i>El tema de la libertad</i> .....	26
3. Metodología de la investigación.....	28
a) <i>Análisis y fenomenología</i> .....	29
4. Dos temas schelerianos fundamentales.....	30
a) <i>Scheler como pensador jerarquizante</i> .....	30
b) <i>Virtualidad explicativa de la axiología</i> .....	34
CAPÍTULO I.....	37
INTRODUCCIÓN HISTÓRICA Y BIOGRÁFICA .....	37
1. Aristóteles.....	39
2. San Agustín .....	42
3. Tomás de Aquino y la filosofía medieval .....	48
a) <i>La voluntad como facultad</i> .....	49
b) <i>La disputa clásica sobre la libertad de la voluntad</i> .....	51
4. Blaise Pascal .....	56
5. Kant .....	58
6. Autores contemporáneos.....	66
7. Bergson .....	69
8. Husserl.....	71
9. Biografía y evolución intelectual de Scheler .....	73
a) <i>Síntesis biográfica</i> .....	73
b) <i>¿Evolución o ruptura?</i> .....	75
CAPÍTULO II .....	81

## ÍNDICE

EL ACCESO FENOMENOLÓGICO A LA LIBERTAD .....	81
1. El método con el que se conoce la acción libre.....	87
2. La libertad sólo se conoce vivencialmente, no teóricamente.....	91
3. La libertad se descubre en los actos, se manifiesta en ellos.....	104
a) <i>El poder como vivencia inmediata</i> .....	104
b) <i>El primer sentido del poder como ‘espontaneidad’</i> .....	108
c) <i>La complementariedad entre los dos sentidos del poder</i> .....	112
c.1) La noción de hábito en Scheler .....	121
4. La objeción del engaño contra la conciencia inmediata de la libertad.....	130
a) <i>Glosa de la crítica scheleriana</i> .....	131
b) <i>Revisión de la crítica scheleriana</i> .....	134
5. Metafísica de la libertad .....	138
CAPÍTULO III .....	147
LA LIBERTAD EN LOS ACTOS HUMANOS Y EN LA VOLUNTAD .....	147
1. El fenómeno de la acción motivada: el agente en estado volente.....	150
2. Fenomenología de la acción motivada .....	157
a) <i>¿Por qué se confunde la acción motivada con la acción impulsiva?</i> .....	166
3. Teoría scheleriana de la producción de la acción.....	175
4. Niveles de libertad de la voluntad .....	192
a) <i>Libertad del hacer</i> .....	194
b) <i>Libertad del poder-hacer</i> .....	198
c) <i>Libertad del querer</i> .....	205
c.1) Primera pregunta .....	208
c.2) Segunda pregunta.....	218
c.3) Tercera pregunta .....	223
5. La libertad implica relación.....	229
a) <i>‘Libertad-de’ y ‘libertad-para’</i> .....	231
a.1) Necesidad de la distinción en la investigación precedente.....	231
a.2) Distinción jerárquica .....	234
a.3) Los objetos de ambas formas de libertad .....	238
b) <i>La motivación con arreglo a valores: previsibilidad,</i>	

## ÍNDICE

<i>homogeneidad y libertad</i> .....	240
<i>c) La libertad tiende a singularizar</i> .....	244
<i>d) El “miedo a la libertad”</i> .....	245
<i>e) La libertad implica un destacarse del espíritu frente al cuerpo</i> .....	247
Recapitulación .....	250
CAPÍTULO IV .....	253
LA DISTINCIÓN ENTRE <i>PERSONA</i> Y <i>YO</i> Y LA INOBJETIVABILIDAD DE LA <i>PERSONA</i> .....	253
1. Fenomenología scheleriana del arrepentimiento .....	255
<i>a) Acto auténtico</i> .....	255
<i>b) Iniciativa divina</i> .....	256
<i>c) Carácter específico del arrepentimiento</i> .....	258
<i>d) Teorías modernas inadecuadas</i> .....	259
<i>e) El error de las teorías modernas: reduccionismo antropológico</i> .....	264
<i>f) El arrepentimiento como reincorporación</i> .....	267
<i>g) Arrepentimiento, acción y yo</i> .....	270
<i>h) Teoría de los niveles del arrepentimiento</i> .....	272
<i>i) ¿El arrepentimiento procede del temor?</i> .....	277
<i>j) El objetivo del arrepentimiento: la culpa</i> .....	278
j.1) Una aporía en RuW .....	282
<i>k) De nuevo la iniciativa divina</i> .....	288
2. El hombre como objeto de especial dignidad, rendimiento antropológico del pudor .....	296
3. La distinción jerárquica entre <i>persona</i> y <i>yo</i> .....	299
<i>a) Sentido de la distinción</i> .....	302
<i>b) Complementación entre persona y yo</i> .....	324
b.1) Coordinación .....	326
b.2) Interacción .....	330
<i>c) Niveles del yo</i> .....	334
4. La inobjetivabilidad de la persona .....	340
<i>a) El modo de ser conocida que no corresponde a la persona</i> .....	341

## ÍNDICE

<i>b) La vinculación de la persona a sus actos.....</i>	347
<i>c) La índole de la persona. Überschußcharakter.....</i>	359
<i>c.1) ¿La persona es acto?.....</i>	369
<i>d) ¿Actúa la persona o el hombre entero?</i>	
<i>Actos y esencias de actos.....</i>	374
5. El conocimiento de la persona.....	379
<i>a) La distinción entre persona íntima y persona social.....</i>	383
CAPÍTULO V.....	387
LA LIBERTAD PERSONAL Y SU CRECIMIENTO.....	387
1. La <i>libertad personal</i> como fenómeno.....	389
2. La <i>libertad personal</i> en los textos de Scheler.....	404
<i>a) La libertad es propiamente de la persona.....</i>	406
<i>b) La libertad personal es infundada.....</i>	407
<i>c) La libertad personal es fundante.....</i>	408
<i>d) La libertad personal es una apertura al misterio.....</i>	417
<i>e) La libertad personal como apertura a Dios.....</i>	423
<i>f) La pretensión de sí es el mayor obstáculo         para la libertad personal.....</i>	429
<i>g) La apertura de la libertad personal al futuro.....</i>	438
3. El crecimiento de la libertad: el amor personal.....	443
<i>a) Amor y odio no son estados.....</i>	445
<i>b) Superioridad jerárquica del amor sobre el odio.....</i>	447
<i>c) Definición de amor.....</i>	449
<i>d) El amor no es apetito.....</i>	450
d.1) <i>Mostración fenoménica.....</i>	454
<i>e) El amor sólo ve un objeto y un valor.....</i>	457
<i>f) El amor descubre valores, no los crea.....</i>	459
<i>g) El amor personal es el movimiento hacia el valor personal.....</i>	461
<i>h) El amor es en primer lugar amor a Dios.....</i>	463
CONCLUSIONS.....	471
1. The Phenomenological Access to the Freedom.....	471
2. Freedom in Human Acts	

## ÍNDICE

and Freedom in the Faculty of the Will .....	473
3. The Distinction between <i>Person</i> and <i>I</i> and the Non-Objectifiability of the <i>Person</i> .....	475
<i>a) Phenomenology of Repentance</i> .....	475
<i>b) Distinction between person and I</i> .....	476
<i>c) The Non-Objectifiability of the Person</i> <i>and the Knowledge of the Person</i> .....	477
4. The <i>Personal Freedom</i> and its Growth .....	478
<i>a) The Personal Freedom</i> .....	478
<i>b) The Growth of Freedom in the Act of Love</i> .....	478
Final conclusion .....	479
BIBLIOGRAFÍA .....	481
1. Obras de Max Scheler .....	481
2. Bibliografía secundaria .....	488
<i>a) Estudios sobre Max Scheler</i> .....	488
<i>b) Otros estudios</i> .....	494





## ADVERTENCIAS PRELIMINARES

1. La bibliografía básica es la edición alemana de las *Obras Completas (Gesammelte Werke)* de Scheler en 15 volúmenes, editada por Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn. Las traducciones de los textos de Scheler son mías. No obstante, se han consultado las traducciones al español que se indican en la bibliografía final.

2. Las citas de las *Gesammelte Werke* se hacen según el modo de citación más corriente: en primer lugar se indica el título de la obra original (con abreviaturas, si es el caso); a continuación aparece el acrónimo 'GW' seguido del volumen correspondiente de las *Gesammelte Werke*, y finalmente la página correspondiente dentro del volumen. Por ejemplo: PuMF, GW 10, 174.

3. Los signos de puntuación empleados obedecen al siguiente criterio:

a) Las comillas simples ( ‘ ’ ) se utilizan para señalar el uso técnico-abstracto de un término, es decir, cuando dicho término es sobre lo que se habla directamente. También se usan, dentro de las citas literales de Scheler u otros autores, en los lugares en que éstos emplean las comillas dobles.

c) Las comillas dobles ( “ ” ) se emplean principalmente para englobar las citas de Scheler u otros autores (como es habitual). También aparecen para englobar el título de un artículo dentro de una revista o de un capítulo dentro de un libro. Por último, se emplean asimismo para resaltar una palabra cuando el uso de esta es en cierto sentido impropio.

d) Los corchetes cuadrados ( [ ] ) se emplean para introducir, dentro de las citas de Scheler cuando lo considero oportuno, los términos que éste emplea en el original alemán. También se emplean para introducir alguna aclaración que no está presente en el texto citado pero que resulta imprescindible para comprender el sentido del mismo (por ejemplo, cuando el texto no menciona explícitamente la idea que expone).

e) La cursiva se usa con frecuencia. Cuando términos de uso habitual se emplean según el significado propio que tienen en la filosofía scheleriana, aparecen en cursiva (por ejemplo: *persona*, *yo* o *libertad personal*). También se usa para resaltar expresiones latinas, frecuentes en la obra de Scheler. Por último, este autor emplea la cursiva con frecuencia en sus escritos para enfatizar los términos, y este proceder se respeta en las citas textuales.

4. Para evitar la repetición innecesaria del nombre 'Scheler' se emplea con frecuencia la expresión 'el autor' u otras como 'el pensador (o filósofo) muniqués'; o 'el filósofo alemán' (cuando no pueda inducir a equívoco).

### *ADVERTENCIAS PRELIMINARES*

5. Para facilitar el seguimiento del hilo de la investigación, al final de cada apartado aparece una relación esquemática de las principales conclusiones obtenidas a lo largo del mismo.

## INTRODUCCIÓN

La libertad. Tema difícil de tratar teóricamente y polémico en la práctica. Hay quien la considera absoluta e incondicionada, otros quieren reducirla a lo mínimo imprescindible. En su nombre se han cometido auténticas atrocidades, pero también se han obtenido valiosos logros. El gran interés que suscita es innegable, pero también lo es su complejidad.

Leibniz consideraba que el tema de la libertad era uno de los dos laberintos que atrapaban a la mente humana. Kant, en su intento de alcanzar la noción trascendental de libertad, al margen de todo condicionamiento, sentencia en la Tercera Antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* que la idea de libertad es “la auténtica piedra de escándalo para la filosofía, la cual encuentra insuperables dificultades para admitir semejante clase de causalidad incondicionada”<sup>1</sup>. Hegel por su parte, sin una pretensión tan definida *a priori* y con más dotes poéticas que el regiomontano, afirma que “acerca de ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de libertad, y ninguna otra idea circula con tan poca conciencia”<sup>2</sup>.

¿En qué radica la problematicidad de la libertad? Un filósofo contemporáneo, partiendo del concepto de libertad más intuitivo y menos elaborado posible, ofrece una respuesta interesante: “otro de los rasgos típicos de la filosofía que suele desanimar a los aficionados es su incesante planteamiento de problemas: cuando parece que hemos llegado a puerto seguro, en este caso, a la libertad, reaparecen redobladas las tormentas o problemas. ¿Qué es libertad? La libertad a que se alude es, naturalmente, la libertad humana y, ciertamente, no hay en toda la antropología filosófica un tema más original e íntimo a cada uno de nosotros ni, por tanto, con el que tengamos una mayor afinidad o connaturalidad cognoscitiva, pero seguramente tampoco hay, en ella, otro del que nos quede más por saber. Una de las dificultades naturales del tratamiento de este tema tiene su origen en la abundancia de tesis y opiniones, todas ellas con sentido, que puede suscitar”<sup>3</sup>. En sede experiencial, no conceptual, se puede afirmar que el carácter problemático

---

<sup>1</sup> Cfr. KANT; *KrV*, A 449 / B 477.

<sup>2</sup> HEGEL; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §482.

<sup>3</sup> I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 96.

de la libertad reside en que la libertad es precisamente aquel factor que indica el carácter de riesgo de la vida humana<sup>4</sup>.

La libertad es aquello en que consiste la esencia del hombre en la medida en que, si bien el agua es agua desde siempre, el hombre ha de intervenir en la construcción de su propia esencia: la libertad es el factor con el que el hombre cuenta para su principal tarea, que es la edificación de su propio ser<sup>5</sup>.

Scheler no es ajeno a esta índole problemática de la libertad, antes bien, se sitúa en la línea de los dos grandes filósofos germanos, y se expresa incluso con palabras más fuertes que aquéllos: “no hay ningún problema filosófico en el que el enmarañamiento del problema, por una parte, y la confusión conceptual y las consiguientes aplicaciones equívocas de las palabras, por otra, hayan llegado a un grado semejante como el problema de la *libertad*”<sup>6</sup>. ¿Vale la pena entonces emprender esta investigación? Es claro en principio que ningún problema debe ser considerado un obstáculo, sino una oportunidad, y con mayor razón si es un tema tan atractivo.

## 1. Origen y objetivo de la tesis

De entre los autores mencionados y de todos los posibles filósofos que se pueden elegir para tratar el tema de la libertad, se ha escogido a Max Scheler porque considero que su pensamiento a este respecto ocupa un lugar privilegiado. Para exponer los motivos que me han llevado a este convencimiento, no encuentro mejor modo que explicar la génesis de esta investigación.

Comencé mi andadura filosófica en el curso académico 2007/2008, y ya al poco tiempo tuve claro que me interesaban más los temas humanos, en especial el de la libertad, que cualquier otra de las grandes cuestiones filosóficas. De la mano del profesor Juan Fernando Sellés, fui internándome paulatinamente en una antropología que descubre la intimidad personal como el nivel más profundo del ser humano: la persona humana no es su razón, ni su voluntad, ni sus sentimientos; ni sus intuiciones, por muy profundas, abarcantes o existenciales que éstas sean. Antes bien, la intimidad de la persona se en-

---

<sup>4</sup> Cfr. L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 10.

<sup>5</sup> Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 241.

<sup>6</sup> PuMF, GW 10, 165.

## INTRODUCCIÓN

cuentra más allá de estas instancias, dirigiéndolas y desarrollándolas, como un ser único e irrepetible. Esta noción de persona hunde sus raíces en los inicios de la filosofía, y recientemente ha sido profundizada por Leonardo Polo, quien en su antropología trascendental defiende esta realidad con toda la radicalidad real y gnoseológica que merece<sup>7</sup>. A los dos pensadores mencionados, esta investigación y su autor deben más de lo que puede reflejarse por escrito.

En el curso académico 2009/2010, asistí a la asignatura, impartida por el profesor Sergio Sánchez-Migallón, titulada “Ética y religión”. El título de esta materia de ningún modo hacía justicia al contenido, que consistió en la filosofía de Max Scheler. En dicha asignatura nació mi interés por la filosofía de este autor, interés que se vio azuzado cuando el profesor Sellés, habiendo terminado recientemente una investigación sobre la antropología del filósofo alemán<sup>8</sup>, me comentó que era uno de los pensadores con más penetración antropológica del siglo XX.

Por incitación de ambos profesores, al terminar la Licenciatura comencé a explorar la teoría de la libertad del filósofo alemán, contenida principalmente en su obra póstuma *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (“Para la fenomenología y metafísica de la libertad”)<sup>9</sup> y casi al final de la misma me topé con el siguiente párrafo:

“‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo. La persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”<sup>10</sup>.

Tras una lectura atenta de este párrafo, caí en la cuenta de que su cabal comprensión exigía un amplio estudio. Estas tres frases contienen de modo esquemático las tesis fundamentales de Scheler acerca de la libertad:

1. En primer lugar, el *topos* fenomenológico de la libertad, donde ésta se reconoce como fenómeno genuino irreductible: la acción humana libre.
2. En segundo lugar, la localización propia y originaria de la libertad: la *persona*.
3. La libertad es una realidad que aparece de modo jerárquico.
4. En último lugar, este párrafo propone un horizonte para la libertad personal: su determinación por un Dios que es persona.

---

<sup>7</sup> L. POLO; *Obras Completas XV. La antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016.

<sup>8</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.

<sup>9</sup> PuMF, GW 10, 155-177.

<sup>10</sup> PuMF, GW 10, 174.

## INTRODUCCIÓN

En la medida en que Scheler ofrece una noción personal de libertad y un horizonte para ella, se compromete con una noción íntima y dinámica de libertad. Qué duda cabe que semejante noción merece un estudio *ex profeso*. Dicho estudio, para ser riguroso, debe partir de la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto la teoría de la libertad de este autor justifica estas afirmaciones? Intentar responder a esta pregunta es un punto de partida adecuado<sup>11</sup> para descubrir el sentido cabal de las afirmaciones del texto<sup>12</sup>.

En el plano documental, este texto muestra dos peculiaridades: en primer lugar, se encuentra argumentativamente desligado tanto del párrafo anterior como del posterior<sup>13</sup>. En segundo lugar, en virtud de la tercera tesis, hay una conexión directa con otro texto donde el autor trata profusamente la cuestión del horizonte de la libertad y de la condición personal de Dios: su obra póstuma *Ordo amoris*<sup>14</sup>. Mandrioni, que cita este fragmento sin prestarle excesiva atención, muestra también esta conexión<sup>15</sup>.

Este texto tiene además otra peculiaridad que incita a su estudio: PuMF sido mucho menos trabajado por los intérpretes que otras obras del filósofo muniqués (como *Der Formalismus*, *Probleme*, o *Die Stellung*, u otras obras menores como *Ordo amoris* o *Liebe und Erkenntnis*). No obstante, Azevedo afirma que contiene “sutiles distinciones y

---

<sup>11</sup> Es importante plantear adecuadamente la pregunta, siguiendo la sugerencia de Aristóteles: “los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien la dificultad, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la aporía. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la aporía en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante” ARISTÓTELES; *Metafísica*, .995a 29-31.

<sup>12</sup> Si se logra responder a esta pregunta, se habrá superado por elevación la “insatisfacción generalizada que producen las soluciones de Scheler al problema de la libertad” (A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011, 315-316).

<sup>13</sup> “¿Ser-libre y ser-uno-mismo-efectivo [*Selbst-wirksamsein*] es uno y lo mismo! Puesto que este sí-mismo [*Selbst*] sólo existe [*existiert*] en su efectividad [*Wirksamkeit*] y en la conexión de sentido de sus actos [*Sinn-Zusammenhang seiner Akte*], resulta sinsentido decir que el sí-mismo actúa necesariamente según su necesidad.

“Libre” es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo. La persona en concreto es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas.

Un “yo” diferenciado de los llamados estados anímicos, que se piensa sobre la corriente de ellos, que interviene en ellos arbitrariamente al modo de una libertad indeterminada, que se deja coagular [*gerinnen*] en una “sustancia” [*Substanz*], es ficticio [*fiktiv*] (rechazo del indeterminismo)” PuMF, GW 10, 174-175.

Quizá precisamente por este motivo, la edición de las *Gesammelte Werke* separa este párrafo con un doble espacio tanto respecto del anterior como respecto del posterior. Ignoro si estaba así en el manuscrito original, pero me parece que refleja la desconexión argumentativa de este párrafo.

<sup>14</sup> OA, GW 10, 345-375.

<sup>15</sup> H. D. MANDRIONI; *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 184.

algunas nuevas ideas que habían de ser luego ampliamente desarrolladas por otros filósofos”<sup>16</sup>.

El objetivo de esta investigación es descubrir el sentido de este texto, porque con ello se habrá logrado descubrir, sistematizar y exponer, en la medida de lo posible, la teoría scheleriana de la libertad.

## 2. La cuestión documental

Esta investigación se restringe al segundo período, el denominado ‘católico’, de la filosofía de Max Scheler. Con Juan Fernando Sellés, considero que es el período más fecundo del autor en lo que a una antropología de la persona y de su intimidad se refiere<sup>17</sup>. Un análisis más amplio de la discutida cuestión de la continuidad del pensamiento de Scheler requiere una exposición de su biografía intelectual, que se hará más adelante<sup>18</sup>.

Por otra parte, el presente estudio sigue la tendencia de la mayoría de los intérpretes de Scheler de no centrarse en una sola de sus obras sino de considerarlas todas de modo conjunto y transversal<sup>19</sup>. Esta perspectiva no es un punto de partida decisional, sino que es algo exigido por los mismos textos; y entonces Scheler aparece como un pensador sistemático. Esta afirmación exige ser matizada.

En la medida en que cada obra de Scheler exige una confrontación con las demás (principal e inexcusablemente con su obra magna, *Der Formalismus*), se advierte que detrás de toda su investigación filosófica late una cierta unidad. Si se pregunta a qué se

---

<sup>16</sup> J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 147. Este mismo autor dedica en esta obra varias páginas a ofrecer un resumen parafrástico de PuMF (147-155). También Soaje Ramos ha dedicado un estudio exclusivo a PuMF, en el cual hace una lectura comentada y organizada del texto, muy útil para iniciar el abordaje del mismo (cfr. “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad” *Organon. Revista da Faculdade de Filosofia da URGs*, Porto Alegre (Brasil), 1960 (3), 5-27). Pilar Fernández Beites le dedica especial atención en P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 247-273.

<sup>17</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 13-71. Sánchez-Migallón dice de modo preciso y ecuánime que: “es más instructivo asistir a la génesis de la doctrina scheleriana de la persona que fijarse demasiado en las diferencias surgidas en la postrera etapa” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 13.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, cap. 1, apdo. 9.b.

<sup>19</sup> Esto es especialmente necesario en un estudio con enfoque antropológico, como señala A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978, 9.

## INTRODUCCIÓN

debe esta unidad, hay que responder en varios niveles<sup>20</sup>. En primer lugar es una unidad de método, pues el segundo Scheler emplea casi exclusivamente el método fenomenológico. En segundo lugar, es una unidad de objeto, pues su empleo del método fenomenológico se centra en el estudio de las emociones y de su correlato objetivo, los valores; pues el autor piensa que éstos son lo más profundo de las cosas y aquéllas son el modo en que nos son dados. En último término, es una unidad de objetivo, pues, como el mismo Scheler dijo poco antes de su muerte, su preocupación fundamental siempre fue desentrañar qué es el ser humano: “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”<sup>21</sup>.

Esto no significa que su filosofía sea una antropología, si por antropología se entiende una disciplina con un método distinto del que puedan tener otras disciplinas filosóficas. Lo que significa es que la diversidad de su pensamiento responde a la diversidad de facetas del ser humano, que es muy amplia, como el mismo autor señala: “el hombre es una cosa tan amplia, colorida y variada, que las definiciones se quedan todas un poco cortas. ¡Tiene demasiados extremos [*Enden*]!”<sup>22</sup>. A pesar de la pluralidad y riqueza de dimensiones humanas, tras todas ellas late precisamente esa unidad de pertenencia al hombre<sup>23</sup>. Scheler considera que esta unidad es tan fuerte, que “en un cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta de qué sea el hombre y qué lugar metafísico y posición ocupe dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios”<sup>24</sup>. Es en este sentido en el que se puede decir que la unidad del pensamiento de Scheler es una unidad antropológica: tras toda pregunta, ya sea una pregunta por la simpatía, por el pudor, por la libertad, por el amor o por los actos religiosos, yace la intención de ir desentrañando lo humano<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> “Es posible captar las estructuras básicas que sirven de coordenadas al complejísimo pensamiento de Scheler; desde ahí, el pensamiento se mueve en diversos niveles, específicamente distintos, que el autor entremezcla continuamente” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 13.

<sup>21</sup> *Die Stellung*, GW 9, 9.

<sup>22</sup> ZIM, GW 3, 175.

<sup>23</sup> La postura de Romera a este respecto ilumina esta tesis, que por obvia puede quizás pasar desapercibida: “la variedad de disciplinas que estudian al hombre responde a la multiplicidad de sus dimensiones. Las diferentes dimensiones que constituyen al hombre no son alcanzables desde una sola de las disciplinas antropológicas” L. ROMERA, *Finitud y trascendencia*, 20-21.

<sup>24</sup> ZIM, GW 3, 173.

<sup>25</sup> “Las ideas antropológicas de Scheler presentan una riqueza y una amplitud poco común y abarcan los temas aparentemente más alejados. Todos estos temas sólo adquieren su relieve propio cuando pueden ser referidos a las tesis básicas que informan su pensamiento antropológico y que una lectura filosófica debe poner en claro. Sorprendida la tesis básica, el aparente caos del pensamiento scheleriano se ilumina al referir cada afirmación, cada tratamiento concreto, a su nivel justo, dentro del cual se hace plenamente significativo” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 11.



## INTRODUCCIÓN

Diversos intérpretes han caracterizado de asistemático el pensamiento scheleriano<sup>26</sup>. A pesar de lo que se acaba de exponer, esta crítica no está exenta de legitimidad. El pensamiento escrito de este autor presenta un cierto carácter caótico, a veces abrupto y en muchas de sus exposiciones inconcluso: “leyendo sus escritos, se recoge la impresión de una fantástica capacidad intuitiva para descubrir problemas y captar esencias, que rebasaba por todos lados lo que luego podía dominar en la calma de la meditación”<sup>27</sup>. Esto no ha de extrañar si se tienen en cuenta los rasgos de su carácter: “tenía una confianza sin límites en sus impresiones y en sus recuerdos, que lo llevaban con frecuencia a consignar en sus obras inexactitudes o citas equivocadas. Muchas veces no llegaba a realizar análisis filosóficos con la acribia necesaria, sino que sólo tenía ‘ocurrencias’ momentáneas, que en seguida trasladaba al papel, y así lanzaba afirmaciones del mayor alcance sin fundarlas y sin conexión con lo expuesto anteriormente. Buscaba siempre el roce inmediato con los problemas, pero a menudo se contentaba con conocer fenómenos nuevos e interesantes y se aburría si tenía que continuar con ellos para fijar conclusiones seguras”<sup>28</sup>.

Conceder demasiada importancia a este hecho mermaría injustamente el valor de la propuesta scheleriana<sup>29</sup>. La certera pluma de Ortega y Gasset dijera en 1928 que “la

---

<sup>26</sup> Cfr. H. U. von BALTHASAR; “Scheler”, en *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Band III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg-Leipzig, 1939, 85. Hammer lo llama el asistemático de todos los sistemáticos (cfr. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 4).

Pintor Ramos ofrece una valoración más ecuánime: “el intento de sistematizar un pensamiento, así nos parece, exige buscar unas estructuras básicas a partir de las cuales sea racionalmente inteligible el despliegue de su riqueza concreta. Es patente que esto no es en Scheler todo lo claro que desearíamos” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 9.

<sup>27</sup> J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 22. Frings, gran conocedor del pensamiento del filósofo muniqués y editor de sus *Gesammelte Werke*, afirma que “reading Scheler’s Works, one has the impression that he often could not master the avalanches of thought that came over him. Scheler was a restless person and an intense thinker. His style is not infrequently unpolished, his German sentence structure often confusing and complicated” M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, 5. Una tesis muy similar aparece en J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, 179.

<sup>28</sup> J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 16; y continúa: “Scheler tenía también rasgos demoníacos: la violencia elemental de sus impulsos, que difícilmente dominaba y la creciente discontinuidad de su vida, que aceleraba el tempo de su caza de nuevas impresiones. Pero tenía también algo de infantil: un gran desamparo en los aspectos prácticos de la vida, una falta de voluntad para resistir a lo meramente agradable, el desorden de una existencia bohemia. Sabía encontrar motivos para justificar sus caprichos y cuando algo no le salía bien, como un niño, le echaba las culpas a los demás”.

<sup>29</sup> Pintor Ramos lo dice con característica rotundidad: “El pensamiento de Scheler, se dice, presenta un increíble desorden, en el cual abundan las intuiciones felices aisladas no menos que las frívolas digresiones y las más flagrantes contradicciones. Digámoslo también abiertamente: la bibliografía scheleriana nos había enseñado este punto de vista; sin embargo, hemos llegado a la conclusión de que esto es tan sólo un prejuicio que es preciso liquidar, porque entorpece el la comprensión adecuada del legado filosófico de Scheler” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 10. Lo mismo sostiene Duplá, cfr. “San Francisco de Asís

muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía, donde nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión. Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema”<sup>30</sup>. Desde la perspectiva que he expuesto, esta crítica se torna más halagüeña de lo que parece a primera vista: la filosofía de Max Scheler, a pesar de su asistematicidad redaccional, reclama desde sí misma un ordenamiento que haga justicia a su potencia especulativa. Él mismo indica en el prólogo a la tercera edición de *Vom Ewigen im Menschen* el modo abierto en el que se debe considerar sistemática su filosofía: “la filosofía –como la entiende el autor– debe ser sistemática; pero ofrecer un ‘sistema’ que no se base en la deducción a partir de unos pocos sencillos principios fundamentales, sino que debe *tomar* siempre de nuevo su alimento y su contenido del penetrante *análisis de los diversos dominios* de la existencia y de la vida espiritual: un sistema que, nunca cerrado, *crece en la vida y mediante la elaboración conforme al pensamiento siempre nueva del vivir*”<sup>31</sup>.

*a) El tema de la libertad*

En el caso concreto que ocupa a esta investigación, la cuestión documental aparece como especialmente problemática. El texto que Scheler dedica *ex profeso* a tratar el tema de la libertad, PuMF, presenta un estilo esquemático y aforístico, y en consecuencia algunas veces simplemente programático.

En virtud de este hecho, Henckmann ha afirmado que Scheler no concedió un lugar fijo al problema de la libertad, ni en sus escritos ni en su filosofía. A juicio de este autor, PuMF se queda a las puertas del problema de la libertad, mostrando solamente el modo en el que ha de enfocarse dicho problema para que haya un progreso en su estudio<sup>32</sup>. A mi juicio esta conclusión es un poco precipitada y puede ser matizada. Es rigurosamente

---

visto por Max Scheler”, *Naturaleza y gracia*, 2004 (2-3), 816-817.

<sup>30</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Max Scheler. Un embriagado de esencias, 1874-1928”, *Revista de Occidente*, 1928.

<sup>31</sup> “Vorrede zur ersten Auflage”, *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 9. Comentando este párrafo, dice Mandrioni agudamente que “a pesar de defender la necesidad de la ‘sistematización’ en filosofía, a fin de evitar la anarquía de las ideas, de ningún modo llegó a endiosar el ‘sistema’ como le aconteció a Hegel. Su espíritu móvil y su atención constante al reclamo de los nuevos problemas, sus convicciones sobre la condición ‘madurable’ del espíritu y sobre la posibilidad del descubrimiento de nuevas esencias, así como también la influencia primera de Eucken, determinaron aquella modalidad tan suya, a saber: un constante y lúcido acecho a la maduración espontánea y muchas veces imprevisible, de la vida del espíritu” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 41.

<sup>32</sup> Cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 130. La declaración de Hartmann de 1926 de que la gran carencia de Scheler fue no haber tratado el tema de la libertad (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines ‘phänomenologischen’ Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 156) queda desfasada porque por aquel entonces no se conocía PuMF, que fue publicado póstumamente.

## INTRODUCCIÓN

cierto que PuMF dedica amplio espacio a la exposición del modo correcto de enfocar el problema de la libertad (esta exposición la he llamado en este trabajo *vía metódica*)<sup>33</sup>. Ahora bien, también son ciertas las siguientes tesis:

1. PuMF no expone sólo el estado de la cuestión, sino que contiene una exhaustiva (aunque aforística) investigación del tema de la libertad (esta investigación la he llamado *vía temática*)<sup>34</sup>.
2. Scheler publicó en 1914 un escrito titulado *Ethik*, el cual contiene un fragmento que sí está exclusivamente dedicado a criticar los planteamientos erróneos del problema y exponer el planteamiento correcto (a juicio del autor)<sup>35</sup>. Este texto se puede tomar como una introducción a PuMF.
3. Scheler presenta desarrollos esporádicos de su concepción de la libertad a lo largo de toda su obra, y las tesis principales de PuMF corroboran, fundamentan o amplían éstas<sup>36</sup>.

Además de PuMF, los otros textos (más bien fragmentos) dedicados al tema de la libertad están dispersos por toda la obra de Scheler; y en muchos casos acusan también un estilo aforístico y programático. En este sentido es tristemente cierta la afirmación de Henckmann de que el tema de la libertad no encuentra un lugar en el que se le trate de modo exclusivo y completo. No obstante, el carácter sistemático (en el sentido en el que ha sido expuesto aquí) del pensamiento de Scheler sugiere que todas las alusiones aforísticas al tema de la libertad conforman una concepción de ésta más profunda de lo que parece.

Si bien este trabajo puede tener la apariencia de una recopilación y comentario de intuiciones dispersas, su pretensión no obstante es presentar una concepción unitaria de la libertad tal como subyace a la antropología de Scheler (en su segundo periodo). El culmen de esta investigación y lo que le aporta mayor legitimidad, es haber descubierto que el cénit de la libertad se encuentra en un lugar eminente dentro de la filosofía del autor: en la raíz del despliegue del *amor personal*.

---

<sup>33</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 1 y 2.

<sup>34</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 1 y 2.

<sup>35</sup> Para una presentación y traducción de este fragmento, cfr. *infra*, cap. 1, apdo. 6.

<sup>36</sup> Esta afirmación, como es obvio, sólo será probada al final de esta investigación.

### 3. Metodología de la investigación

La libertad puede ser objeto de muy diversas disciplinas, tanto filosóficas como extra-filosóficas. Por lo pronto, se pueden considerar dos tipos de libertad: externa e interna. La libertad externa es aquella vinculada a las posibilidades que el contexto social, económico y político permite al agente individual (así, se habla de libertad de expresión, de pensamiento, religiosa, de asociación, etc.). Este tipo de libertad no tiene que ver con la capacidad interna del agente o con su compromiso interior, sino con las condiciones externas. Por este motivo, esta libertad es, al menos en un sentido, derivada de la libertad interna: sólo es posible respetar y promover la libertad de los individuos si éstos efectivamente son libres. Esta investigación se va a centrar en la libertad interna.

La libertad interna se puede estudiar a su vez desde varias perspectivas: desde la teoría de la acción, la ética, la metafísica, o la antropología<sup>37</sup>. Esta investigación desarrollará la perspectiva antropológica, porque ella prosigue donde las otras se detienen y sólo ella permite acceder al núcleo de la libertad en tanto que *personal*. No obstante, se harán referencias a las otras perspectivas, en la medida en que así lo hagan los textos de Scheler. El proceder del filósofo muniqués es el siguiente: partiendo de una fenomenología de la libertad, prosigue hacia la teoría de la acción y la ética, despejando el enfoque metafísico con una breve pero densa referencia; y por último, aborda el tema de la libertad en perspectiva antropológica. El enfoque antropológico aquí desarrollado encuentra su marco general en la amplia gama de temas que recientemente se ha aglutinado bajo el nombre de Filosofía de la Persona<sup>38</sup>. Dentro del amplio espectro que abarca esta disciplina, la presente investigación pretende orientar sus esfuerzos hacia una Antropología de la Intimidad<sup>39</sup>. Según la opinión del director de este trabajo, es aquí donde se han de encuadrar los más profundos logros del filósofo muniqués<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> De Monticelli refiere esta dialógica entre el enfoque ético y el enfoque antropológico de la libertad y puntualiza que, si bien ambos comparecen de modo inmediato en la pregunta por la libertad, el enfoque ético es más cercano a la vida cotidiana pero el antropológico es más profundo (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 78-79).

<sup>38</sup> Cfr. D. STURMA; *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

<sup>39</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013; *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006. Mandrioni, en su exhaustivo estudio sobre Scheler, advirtió sobre el peligro del reduccionismo en la filosofía de la persona: “tal vez, una de las misiones asignadas a los filósofos de este siglo – misión cuyo alcance rebasa el ámbito del estricto filosofar como disciplina científica– consiste en la fundamentación ontológica del valor de la persona humana. Pero el peligro reside en que la filosofía de la persona puede quedar atrapada en el horizonte de la ‘praxis’ o de las abstracciones objetivantes de una ciencia unívocamente concebida sobre el modelo de las ciencias positivas” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 13-14.

<sup>40</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*. Von Balthasar sostiene una opinión similar, diciendo que el

### a) Análisis y fenomenología

Teniendo en cuenta el objetivo de este estudio, el método es principalmente analítico-descriptivo: la investigación se centra en un análisis de los textos del segundo Scheler que hablan de la *libertad* (y de los temas con ella relacionados, principalmente la teoría de la acción, el arrepentimiento, la *persona*, el *yo*, el *amor personal* y Dios). La principal virtualidad del método analítico en el caso de esta investigación es mostrar que la concepción expuesta de la libertad no se reduce a una recolección interpretativa de intuiciones, sino que se asienta sobre base textual firme. Este método recorre todo el estudio, ahora bien, a medida que avanza la investigación mengua su preponderancia.

En los capítulos 2 y 3 el método es analítico-textual. En estos dos capítulos, el rigor analítico viene facilitado por la escasez de los textos y por el carácter infrapersonal (psíquico y vital) del tema. Los temas psíquicos particulares se amoldan como el guante a la mano al empleo scheleriano del método fenomenológico y a sus descripciones sistematizadoras, de modo que el estudio de ellos puede atenerse a un análisis descriptivo de los textos del muniqué. El uso de los conceptos y de los términos es más riguroso, unívoco y sistemático.

Sin embargo, las realidades espirituales profundas (*personales*) escapan a tal procedimiento sistematizador. A medida que se profundiza en el pensamiento de Scheler en dirección a la *persona espiritual*, la base textual se amplía considerablemente; y sin embargo las muchas reflexiones y nociones adquieren el carácter de *puntero* que señala hacia un lugar, más bien que de término que designa una realidad. En el capítulo 4, puesto que es preciso ir más allá de los textos para reconstruir algunos aspectos de la concepción scheleriana de la *persona*, el análisis textual cede ligeramente el paso al método fenomenológico. En el capítulo 5, el desarrollo de la argumentación exige que el primer apartado emplee un método exclusivamente fenomenológico (prescindiendo de

---

personalismo es el anhelo más íntimo, secreto e importante de Scheler, el santuario de su pensamiento (cfr. H. U. von BALTHASAR; "Scheler", en *Apokalypse der deutschen Seele*, 152). Suances Marcos sostiene también esto: "la filosofía que no sirva en definitiva al hombre está llamada más tarde o más temprano al fracaso (...). En Scheler hay una luz radiante para todos aquellos que estén empeñados en esa suprema tarea, que debiera ser la meta de la filosofía, y que es esa constante renovación, recreación y reconstrucción de su ser que el hombre tiene que emprender cada día" M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, 10. Frings señala simplemente que el análisis de la esfera de la persona es una de las problemáticas centrales de la entera filosofía scheleriana (cfr. M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, 95). Schneck piensa que "testament to the truth of his own assessment, it is apparent that the question of the human person is the common nucleus for the otherwise sprawling corpus of his writings and the peregrinations of his restless mind" S. F. SCHNECK; "Introduction" in S. F. SCHNECK (Ed.); *Max Scheler's Acting Persons*, Rodopi, Amsterdam, 2002, 1.

los textos del autor). En los dos apartados siguientes, la profundidad de los temas tratados exige que en muchos casos los textos sean tomados como partes de la argumentación y no como objeto de análisis, el cual demoraría innecesariamente el avance del estudio.

En virtud de la metodología analítica, los amplios temas abiertos por los textos no siempre se cierran en un único comentario, sino que han de esperar a reflexiones posteriores. En virtud de esto, se suceden las referencias anafóricas y catafóricas a partes de la misma investigación (convenientemente señaladas).

Es importante señalar que todas las menciones al método fenomenológico, especialmente aquellas que hablan de la necesidad de proseguirlo en una ontología, se refieren a la versión scheleriana de dicho método. Otras comprensiones de la fenomenología, especialmente la husserliana, no han de considerarse afectadas (al menos directamente) por estas menciones.

#### 4. Dos temas schelerianos fundamentales

Antes de entrar a la investigación propiamente dicha, es conveniente exponer dos asuntos que son propedéuticamente relevantes para este estudio.

##### *a) Scheler como pensador jerarquizante*

El texto que ha dado origen y que guía esta investigación incluye la tesis de que la libertad es una realidad que comparece según niveles. Afirma que en el ser humano individual hay acciones libres, pero estas no son tan libres como lo es la *persona*. Esto indica una relación de dependencia jerárquica, es decir: las acciones de una *persona* son libres porque primero lo es la *persona* misma y lo son en la medida en que ésta lo es. A lo largo de esta investigación se verá que la libertad comparece no sólo en dos niveles, sino en más: la libertad del ser humano individual es una realidad de varias dimensiones. Organizar estas dimensiones, en la medida en que esta organización subyace al pensamiento de Scheler, es una tarea inexcusable para esta investigación. Sólo mediante esta organización se puede acceder al sentido más profundo de libertad, precisamente porque esta mayor profundidad se dice con arreglo a una organización.

Lo que precede indica que la noción de jerarquía ocupa un lugar eminente en el pensamiento de Scheler. Dicha noción no aparece en éste con el tema de la libertad, en realidad su exposición precede al tratamiento de este tema. Por este motivo, un estudio

de la noción de jerarquía resulta una propedéutica imprescindible para esta investigación<sup>41</sup>. Dicho estudio será satisfactorio si consigue responder a las siguientes preguntas:

1. ¿Hasta qué punto Scheler se compromete con una visión jerárquica de lo real?
2. ¿En qué relación están dos elementos jerárquicamente distintos entre sí?
3. ¿Cuál es el valor fenomenológico y ontológico de la noción de jerarquía?

1. La respuesta a la primera pregunta es afirmativa: Scheler se compromete fuertemente con una visión jerárquica de la realidad. En primer lugar, defiende que el mundo de los valores, el universo axiológico, existe en un orden jerárquico<sup>42</sup>: he aquí la raíz y fuente de la noción scheleriana de jerarquía. En segundo lugar, afirma que hay una relación jerárquica, simétrica con la anterior, entre los actos intencionales mediante los cuales se perciben los valores; es la jerarquización de la vida emocional<sup>43</sup>. En tercer lugar, sostiene que hay una relación jerárquica, a su vez simétrica con la anterior, entre los diversos centros del ser humano individual de los cuales brotan los diversos actos emocionales<sup>44</sup>.

Lo más razonable *a priori* es suponer que, según la diversidad de esferas ónticas, las relaciones jerárquicas de los elementos que las conforman serán diversas. Es decir, no hay la misma relación de jerarquía entre los valores, que entre los actos, que entre los

---

<sup>41</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 3.c y cap. 4, apdo. 3; donde remito a esta exposición de la concepción scheleriana de la jerarquía.

<sup>42</sup> Cfr. “Relaciones de rango aprioricas entre las modalidades de valor”, *Der Formalismus*, GW 2, 122-126. Se pueden mostrar sintéticamente los criterios que Scheler descubre como determinantes de la relación jerárquica. Estos criterios determinan la jerarquía básica, la axiológica: “son más altos aquellos valores a) que se comportan como fundantes respecto de otros (por ejemplo, los valores de lo agradable están fundados en los valores vitales, como lo certifica la pérdida del sentido del gusto en quien está enfermo; por tanto, los segundos son más altos); b) son superiores aquellos a los que se debe una satisfacción más profunda; c) los que se presentan como duraderos y permanentes son más altos que los que son efímeros o transitorios; d) son también más altos los que no están asociados a una disposición orgánica determinada, como el valor de lo verdadero o el de lo justo, y e) un valor es más alto que otro cuando el bien al que está adscrito no exige ser dividido para que varias personas puedan participar en él, como ocurre con la verdad o con el valor estético, frente al valor hedónico contenido en un alimento” U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003, 37. Tres criterios resaltan sobre los demás para el propósito de esta investigación: la permanencia del valor superior, la espiritualidad del valor superior y la indivisibilidad (en realidad, inmensidad) del valor superior.

<sup>43</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346. Un rasgo propio de la jerarquía emocional frente a las otras jerarquías es que aquella no se refiere a la existencia sino a la cualidad, como pone de relieve S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 103. Este mismo autor ha dedicado un estudio a la génesis y contexto de la jerarquización scheleriana de la vida emocional, en la que la expone como alternativa a la simplificación kantiana de la vida psicológica afectiva y tendencial: “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 357-376.

<sup>44</sup> La declaración más clara y sintética es la siguiente: “nuestra naturaleza contiene peculiares grados [Stufen] de su ser (...): espíritu, alma, organismo, cuerpo” RuW, GW 5, 30.

centros de que brotan los actos. Las reflexiones sobre la jerarquía que siguen se centrarán en la relación entre los centros del ser humano, pues es la propiamente antropológica. La relación jerárquica en el universo axiológico será objeto de una pequeña reflexión en el subapartado siguiente.

2. La segunda pregunta se responde de modo obvio como sigue: las realidades jerárquicamente distintas se encuentran en una relación tal en la que una realidad se dice superior en tanto que la otra se dice inferior. Ahora bien, esta obviedad corre el riesgo de quedarse en trivialidad si no se interroga de nuevo: ¿qué significan aquí *superioridad e inferioridad*? El modo más adecuado de responder con arreglo al pensamiento del filósofo muniqués es estudiar el siguiente texto, que es donde más claramente refleja su concepción de la jerarquía:

“Por encima de todo en esta jerarquía [*Stufenreiche*], que corresponde a la esencia del hombre mismo, ha de subordinarse [*unterordnen*] libremente lo inferior a lo superior, porque viene de la evidencia [*Einsicht*] positiva de sus propios límites; y sólo en la medida en que *sirve* [*dient*] libremente a lo superior correspondiente, puede él mismo conservar su plena y completa libertad dentro de su esfera. Allá donde por el contrario quiere sobrepasar esta esfera, donde quiere dominar a lo superior, en vez de servirle libremente, deviene esclavo forzado de lo inferior”<sup>45</sup>.

La relación jerárquica es expuesta aquí con dos nociones expresivas, que indican la relación en que debe estar lo inferior respecto de lo superior: *subordinación* y *servicio*. Estas nociones, junto con la reflexión que las acompaña, indican dos cosas: en primer lugar la situación inicial en que está lo superior respecto de lo inferior, y en segundo lugar la relación a que apunta. Lo superior y lo inferior se encuentran en relación jerárquica de modo nativo u originario, es decir, lo superior no es superior eventualmente, sino de modo constitutivo, por eso es posible la relación de subordinación. No obstante, la relación jerárquica no está consumada, sino que se puede intensificar, y esta intensificación se ha de entender en términos de subordinación y servicio. Esto indica que los diversos centros tienen un cierto grado de libertad nativa los unos respecto de los otros, a pesar de su *status* de inferioridad: pueden subordinarse o “rebelarse”.

Superioridad jerárquica no significa supresión ni anulación de lo inferior. Lo inferior no tiende a subsumirse en lo superior, sino que son irreductibles el uno al otro. Precisamente por esto, al decir de Scheler en el texto, la superioridad jerárquica implica desarrollo de lo inferior: sólo si lo inferior se subordina a lo superior, ambos se desarrollan en la dirección que les es propia. Si, por el contrario, lo inferior se rebela frente a lo superior, deviene inevitablemente esclavo de lo que a su vez es inferior a él<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *Probleme*, GW 5, 116.

<sup>46</sup> En este punto resulta ilustrativo un ejemplo, y uno muy adecuado se encuentra en Shakespeare: “Una



## INTRODUCCIÓN

3. La tercera pregunta se puede responder escuetamente como sigue: sostener una visión jerárquica del ser humano significa haber caído radicalmente en la cuenta de la complejidad interna del hombre, la cual es irreductible<sup>47</sup>. Para justificar adecuadamente esta tesis hay que distinguir dos planos, el fenomenológico y el ontológico.

En el plano fenomenológico, la vinculación jerárquica significa dos cosas: en primer lugar, indica una relación entre dos entes que trasciende la vinculación causal. Si dos realidades son jerárquicamente distintas entre sí, no pueden ser causa y efecto la una respecto de la otra, pues si lo superior procediera de lo inferior dejaría de ser constitutivamente superior (sería eventualmente superior), y si lo inferior procediera causalmente de lo superior no sería nativamente inferior, sino derivado (sería en definitiva una imprevista de su causa)<sup>48</sup>. Scheler considera que, en tanto que la relación jerárquica es *a priori*, es una abstracción artificial decir que la vida o el espíritu son un derivado del mecanicismo cósmico<sup>49</sup>.

En segundo lugar, la vinculación jerárquica significa también que la relación no es diacrónica sino sincrónica. Dicho de otro modo: dos realidades jerárquicamente distintas no están una “a continuación de” la otra, sino que en un corte sincrónico aparecen ambas conjuntamente. Esto no hace referencia a un abandono de cualquier vinculación temporal, sino que indica más bien que hay diversos niveles de temporalidad<sup>50</sup>.

En el plano ontológico<sup>51</sup>, la vinculación jerárquica de dos realidades significa que son complementarias, que se complementan sin agotarse la una a la otra. Puesto que la je-

---

empresa padece bastante cuando se quebranta la jerarquía, escala de todos los grandes designios... Entonces todas las cosas se concentrarían en el poder; el poder se concentraría en la voluntad; la voluntad, en el apetito, y el apetito, lobo universal, doblemente secundado por la voluntad y el poder, haría necesariamente su presa del universo entero, hasta que al fin se devorase a sí mismo” (SHAKESPEARE, *Troilo y Cressida*, en Obras Completas, vol. II, Aguilar, Madrid 161974, 304, citado por J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, 29).

<sup>47</sup> Ya se ha comentado el fragmento que dice que “el hombre es una cosa tan amplia, colorida y variada, que las definiciones se quedan todas un poco cortas. ¡Tiene demasiados extremos [Enden]!” ZIM, GW 3, 175.

<sup>48</sup> La noción de causa que se está criticando aquí es una noción mecanicista, excesivamente dependiente de la noción de causa eficiente, característica de la modernidad post-newtoniana. La teoría clásica de la causalidad estaba mucho más elaborada (piénsese en la tetracausalidad) y no debe considerarse afectada por lo dicho aquí.

<sup>49</sup> Cfr. VF, GW 10, 265.

<sup>50</sup> Para la cuestión de los niveles de tiempo, cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 107, 2003, 55-83 y F. HAYA SEGOVIA; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

<sup>51</sup> Las reflexiones acerca de la jerarquía que siguen toman inspiración en L. POLO; *Obras Completas IV. Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 2015, 151-159; *Obras Completas XV. La antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016, 192-193; y J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, 25-31.

## INTRODUCCIÓN

rarquía, a pesar de ser constitutiva, no se entiende estática sino dinámicamente (pues puede intensificarse o atenuarse), hay una complementación de ambos elementos en sentido dinámico. Dos actos o centros de actos cuya relación no es jerárquica, o bien se reparten el objeto, o bien son inconexos entre sí (como un acto de pensar un caballo y un acto de querer un helado), o bien se sintetizan en una unidad genérica superior que los incluye a ambos<sup>52</sup>. Esto significa que la relación de jerarquía es una estricta relación ontológica, no metodológica ni sólo fenomenológica.

Pintor Ramos se hace eco tanto del valor como de la génesis de la visión jerárquica de la realidad que posee Scheler: “¿Cómo respetar lo real sin caer en el naturalismo? *No hay más que un medio de conciliar el respeto a la diversidad y la creencia en la unidad, de mantener la coexistencia de lo irreductible y escapar al caos; es jerarquizar: las formas reconocidas como superiores no despojan de sus derechos a las inferiores, pero las ‘dejan valer’ en el rango que ocupan y en la función indispensable que cumplen*, dice un estudioso comentando la tesis de habilitación de Scheler. Hay que destacar, por lo tanto, que la originalidad del espíritu y su conciliación con las fuerzas naturales gracias a un proceso de jerarquización interna es algo conquistado por Scheler desde sus primeros años de escritor. (...) La avenida por la que discurre el pensamiento scheleriano es siempre un intento de asumir las formas extremas del naturalismo y el idealismo en un pensamiento jerárquico”<sup>53</sup>. Por esto se ha dicho también que la jerarquía es la puerta que la fenomenología abre a la ontología: “la estratificación de la vida emocional viene a asumir el importante papel de ser el acceso fenomenológico a la ontología tanto de los valores como de la persona humana, su base vivencial originaria. Es esta la razón por la cual dicha tesis, a mi parecer, termina revelándose tan nuclear, metodológica y materialmente, en el pensamiento scheleriano”<sup>54</sup>.

### b) Virtualidad explicativa de la axiología

Anteriormente<sup>55</sup> se ha dicho que tras toda pregunta que se plantea Scheler yace la intención de ir desentrañando lo humano. Esta tesis se encuentra frente a un paradójico problema, que es la esencial indefinibilidad del hombre: “a la esencia del hombre perte-

---

<sup>52</sup> Polo ha dicho agudamente que “la jerarquía permite una pluralidad no homogénea y no equívoca” (L. POLO; *Obras Completas IV. Curso de teoría del conocimiento I*, 152).

<sup>53</sup> A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 275. Las frases en cursiva son una cita de M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Presses Universitaires de France, París, 1959, 66.

<sup>54</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, 369.

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

## INTRODUCCIÓN

nece precisamente la *indefinibilidad*<sup>56</sup>. Si lo humano no es definible, esta intención del autor se queda en mera pretensión imposible, salvo que la filosofía scheleriana tenga alguna virtualidad peculiar para arrojar luz sobre lo humano a pesar de su esencial indefinibilidad<sup>57</sup>. A mi modo de ver, esta virtualidad existe, y gira precisamente en torno a la libertad.

Scheler declara que la unidad del hombre no se debe buscar con base en lo ya dado, sino en referencia a lo que está por llegar: “el ‘hombre’ debe ser llevado a la unidad de una idea no desde su *terminus a quo* sino desde su *terminus ad quem*”<sup>58</sup>. Esta afirmación refiere directamente a la importancia del tema de la libertad para dar cuenta del hombre, porque la libertad es aquello que indica un dinamismo que no depende de sus condiciones antecedentes, y que por eso no se puede verter en un concepto<sup>59</sup>. La libertad es algo que se ha de entender desde su horizonte, no desde su origen.

El tema fundamental de la filosofía scheleriana son los valores, y los valores forman un reino ordenado jerárquicamente<sup>60</sup>, cuyo ápice son los *valores personales*. El *valor personal* debe ser considerado, una vez desentrañada su índole al final de esta investigación, como el horizonte de la *libertad personal*. Esto significa que el *valor personal* es aquello por lo cual (como se verá, es más correcto decir ‘hacia lo cual’) la *libertad personal* se pone en marcha y con ella las demás dimensiones de la libertad. De modo que el *valor personal* es el horizonte de lo humano, y en esta medida la axiología resulta ser una estructura que ofrece una explicación plausible a la índole abierta, dinámica y creciente del ser humano. Opino que ésta es la principal virtualidad de la axiología scheleriana y lo que convierte al autor en un pensador sistemático (no caótico). Parece interesante dar comienzo a esta investigación.

---

<sup>56</sup> ZIM, GW 3, 186.

<sup>57</sup> Hammer declara que a juicio de Scheler el peor error posible es intentar definir al hombre tanto al margen de Dios como al margen del animal, cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 61.

<sup>58</sup> ZIM, GW 3, 189.

<sup>59</sup> Cfr. A. L. GONZÁLEZ; *Persona, libertad, don* (Lección magistral en el Acto de apertura del curso 2013-14 en la Universidad de Navarra), Pamplona, 2013, 26.

<sup>60</sup> Esta investigación no se puede demorar en una exposición del concepto scheleriano de valor. Acerca de la génesis de éste me parecen adecuadas las sintéticas palabras de Azevedo: “el concepto de valor, que entronca con el antiguo de *agathón* y *bonum*, fue puesto en vigencia por Lotze, y luego Nietzsche contribuyó a su difusión empleándolo frecuentemente. Hacia finales de siglo el valor es ya objeto de investigación por varios filósofos: Meinong, Ehrenfelds, Rickert, etc. El antecedente inmediato es Husserl con su tesis de los valores como objetividades fundadas, que fincan de algún modo en portadores de valor. El aporte original Scheler no consistió en descubrir los valores, sino en hacer de ellos los fundamentos *a priori* de los bienes, en suma, de todos los fenómenos morales” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 62. Este mismo autor ofrece una exposición clara del concepto de valor un poco más adelante (86-95).

## *INTRODUCCIÓN*

## CAPÍTULO I

### INTRODUCCIÓN HISTÓRICA Y BIOGRÁFICA

Este capítulo tiene dos partes: en primer lugar, una exposición de los precedentes que tienen en la historia de la filosofía las tesis schelerianas que se van a exponer. En segundo lugar, una breve biografía intelectual de Scheler, para contextualizar y mostrar el criterio por el que he seleccionado un periodo concreto de la producción del autor.

Goza de cierto prestigio entre los intérpretes de Scheler la idea de que el filósofo múniqués forma un capítulo aparte en la historia de la filosofía<sup>1</sup>. Considero que hay que matizar esta afirmación. Salta a la vista que es un pensador original tanto en el método como en los temas. Si bien emplea el método fenomenológico, no lo hace según las directrices de su iniciador Husserl, sino de un modo particular, propio de él (cuyo rendimiento ha sido expuesto en numerosísimas monografías y tendremos ocasión de comprobar de nuevo en las páginas que siguen). Es innovador también en el tratamiento de dos temas de los cuales se le sigue considerando referencia obligada: los sentimientos y los valores. A juicio de Scheler, ambos se relacionan entre sí como acto y objeto y resultan piedra angular de su sistema filosófico: todo lo que se aparece al hombre se le aparece con un determinado valor en una determinada percepción sentimental. No hay tema tratado por Scheler que no contenga un eco de esta tesis. En virtud de ella, destaca como original entre los demás autores de la Historia de la Filosofía, y no sólo hacia atrás, sino también hacia delante, pues no se puede decir que haya creado escuela<sup>2</sup>.

No obstante, Scheler no restringió su investigación a los sentimientos y los valores. Ellos toman en su sistema incluso un cierto carácter de método con el que abordó todos los temas clásicos de la historia de la filosofía: el conocimiento, la posibilidad y la índole

---

<sup>1</sup> “His work is, in the true sense, genuinely autonomous, and consciously without much concern to the philosophy of the past” M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, 1996, 5.

<sup>2</sup> “Max Scheler no formó una escuela de pensamiento, no tuvo discípulos o seguidores, no hay pensadores *schelerianos* o *neo-schelerianos*” J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, 188. Esta tesis no se debe tomar en sentido fuerte, pues muchos pensadores se sirven de sus intuiciones. Lo que se puede decir es lo siguiente: abundan las monografías que estudian y analizan su pensamiento, pero no abundan tanto las que pretenden asumir su método y sus propuestas y proseguirlos.

## CAPÍTULO I

de la filosofía, la acción libre, la voluntad, la espiritualidad del hombre, la inmortalidad, el destino de la vida personal, la existencia de Dios, etc. En virtud de esta afirmación, se puede entrever que si bien Scheler es un pensador original en cuanto al método empleado, no lo es tanto en cuanto a los temas tratados. Con base en éstos, se pueden establecer numerosas conexiones con los filósofos que le precedieron<sup>3</sup>. Como dice Román Ortiz, “la búsqueda de referencias explícitas no agota el análisis filosófico. Este debe tener en cuenta también las reminiscencias inconscientes de lo leído por el autor, así como la posibilidad de atribución a otro de pensamientos propios, ya que los pensamientos y sentimientos considerados como ‘nuestros’ no siempre lo son claramente”<sup>4</sup>.

Efectivamente, las tesis de Scheler tienen gran virtualidad para un estudio de Historia de la Filosofía, y pueden tener mucho interés para enriquecer estudios sobre otros autores. En este punto, aunque sin tanto entusiasmo como él, coincido con la opinión de Suances Marcos: “[A Scheler] nada le es extraño. No se limitó a determinados problemas ni a seguir la huella de otros filósofos. Su problemática es universal y tiene soluciones personales para cada uno de los problemas. Los grandes interrogantes del hombre hallaron en él un profundo tratamiento: el sentido de la vida, la esencia de la persona, el sentido del dolor, la felicidad, la renovación, el arrepentimiento, la originalidad del espíritu, el fenómeno religioso, el amor y el odio, el conocimiento, etc...”<sup>5</sup>. El enriquecimiento es bidireccional: las tesis de estos otros autores resultan además en muchos casos útiles para comprender los fenómenos que Scheler está describiendo. Sin ellos, considero difícil captar en toda su riqueza la profundidad con la que describe el tema principal de esta investigación, la libertad. Hay que tener en cuenta también, como sugiere Mandrioni, que uno de los pilares del pensamiento de Scheler, la noción de persona, hunde sus raíces en toda la historia de la filosofía occidental desde sus inicios<sup>6</sup>.

No obstante, llevo a cabo este capítulo porque no deseo que la virtualidad histórico-filosófica de las tesis de Scheler se mezcle con el estudio de su virtualidad antropológica y ontológica, a la que prefiero dedicar *ex profeso* los capítulos sucesivos, que son mi inves-

---

<sup>3</sup> Hammer afirma que, a pesar de la gran informalidad con la que Scheler hace acopio de la historia del pensamiento en sus escritos, y de los increíbles errores de citación, es grande la influencia de los filósofos precedentes en la obra de Scheler, y harán falta muchas monografías para ponerlo de relieve (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 2). No obstante, el mismo autor sostiene con criterio (p. 7) que Scheler no encaja en ninguna tradición.

<sup>4</sup> A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011, 74.

<sup>5</sup> M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, 14-15.

<sup>6</sup> Cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 35.

tigación principal. Si bien las tesis de otros autores sirven para iluminar las del pensador múniqués, dedicarles no obstante atención exclusiva a lo largo de la exposición supondría hacer largas digresiones. Sólo me he permitido una excepción: la teoría clásica de los hábitos de la voluntad. Esta teoría ha influido en Scheler, pero no obstante el pensador múniqués es tan poco explícito en su teoría de los hábitos y el tema está tan poco tratado en la bibliografía secundaria, que me pareció oportuno dedicarle un apartado<sup>7</sup>. No obstante, a lo largo de la investigación hay breves menciones a los autores expuestos a continuación.

En lo que sigue mostraré las tesis acerca de la libertad, la voluntad, la persona, del amor y de Dios, de autores anteriores a Scheler que de modo más directo han influido en él. Son las influencias que he encontrado a lo largo de la investigación. La exposición que sigue no pretende ser exhaustiva, sino mostrar la virtualidad que un estudio sobre Scheler aporta para un estudio de la Historia de la Filosofía. Puesto que no veo el sentido de hacer un elenco esquemático de los precedentes de un autor, las exposiciones irán acompañadas de cierta reflexión.

## 1. Aristóteles

No es usual en los tratados acerca de Scheler dedicar un apartado a exponer la influencia del Estagirita en la filosofía del pensador de Múnich. Azevedo dice que “a quienes menos debió Scheler fue a Aristóteles y Santo Tomás, cuyo pensamiento no conocía muy bien. Coincide, sin embargo con ellos en el primado de la actitud ontológica, en el realismo, en la concepción de la esencia del saber y, en parte, en la teoría de la percepción y de la verdad”<sup>8</sup>. Si bien las referencias a Santo Tomás de Aquino son numerosas en los textos de Scheler y están en lugares clave, las referencias a Aristóteles son escasas. A pesar de la importancia histórica de su filosofía, es dudoso que Aristóteles influyera directamente en Scheler. No obstante, ciertos temas aristotélicos están presentes en tesis schelerianas relevantes, y haberlos tenido en cuenta ha sido muy relevante para esta investigación.

---

<sup>7</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>8</sup> J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 21. Mandrioni explica de modo más preciso las notas del estilo clásico presentes en el realismo scheleriano: “Scheler representa un retorno al estilo greco-medieval en el sentido de la afirmación de una directa, inmediata e intuitiva apertura del espíritu al mundo real y jerárquico de los seres” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 40.

## CAPÍTULO I

En dos momentos clave de su antropología Scheler hace una escueta referencia a Aristóteles. Cuando sostiene que el *amor personal* es un amor dirigido a la *persona espiritual* independientemente de sus cualidades (y que en esa medida es un amor absoluto), declara que ya Aristóteles resaltó esto en su capítulo sobre la amistad de la *Ética a Nicómaco*<sup>9</sup>. En *Der Formalismus*, Scheler afirma que Aristóteles no conoció la idea de *persona espiritual*, pues subordinó la *persona* a la comunidad, considerando a la primera solamente como miembro de la segunda<sup>10</sup>.

Aparte de estas dos menciones esporádicas, esta investigación sobre la libertad en Scheler ha encontrado un tema de la filosofía scheleriana que, sabiéndolo o no él mismo, tiene presencia en la filosofía de Aristóteles.

Este tema se incluye dentro de la fenomenología de la acción voluntaria. Aristóteles sostiene lo siguiente: “son acciones voluntarias cuantas se hacen con conocimiento y sin estar forzado. Ciertamente, de las que son voluntarias no todas se hacen con deliberación; en cambio, las que se hacen deliberadamente se hacen todas ellas con conocimiento, ya que nadie ignora lo que elige”<sup>11</sup>. Esto significa que la acción voluntaria no es sólo aquella que no procede de la coacción, es decir, que procede del interior del agente, sino aquella que es precedida por un cierto grado de deliberación<sup>12</sup>. Esta noción de ‘deliberación’, en sede aristotélica, significa la inclusión de un componente cognoscitivo; pero todavía está abierta a una interpretación en sede scheleriana, la cual incluiría un componente axiológico, es decir, de percepción de valor<sup>13</sup>.

Tanto para Aristóteles como para Scheler, la ‘acción voluntaria’ no queda definida como “aquella acción que tiene a la voluntad como causa eficiente”, pues esta tesis no basta para mostrar la diferencia entre la acción humana y la acción de las causas en la naturaleza. La acción propiamente humana requiere de un componente ajeno (en mayor o menor medida) a la estructura causal. Este componente tiene que ver con el rasgo distintivo de lo humano, que para Aristóteles es la racionalidad, y para el filósofo alemán es el percibir sentimental (*Fühlen*) en cuanto percepción de valores. Scheler llama a este componente *conexiones de sentido* (*Sinnzusammenhänge*), y lo distingue explícitamente

---

<sup>9</sup> Cfr. WFS, GW 7, 167, nota al pie 3.

<sup>10</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 513-514.

<sup>11</sup> *Retórica*, 1368 b 10-12.

<sup>12</sup> Así lo considera Santo Tomás de Aquino, quien puntualiza que “según la definición de Aristóteles, de San Gregorio de Nisa y de San Juan Damasceno, se dice voluntario no sólo a lo que sale de dentro, sino a lo que incluye el conocimiento” SANTO TOMÁS DE AQUINO; *S. Th.*, I-II, q. 6, a.1.

<sup>13</sup> Cfr. la teoría scheleriana de la motivación inmediata, *infra*, cap. 3, apdo. 1 y 2.



te de las *conexiones causales*, las cuales conforman el sustrato natural-empírico del que dichas *conexiones de sentido* se sirven para llevar a cabo la acción<sup>14</sup>.

Alejandro Vigo, estudiando la concepción aristotélica de la acción racional, ha llegado a una conclusión similar: “lo que hace que un determinado movimiento o proceso pueda contar como vehículo de realización en concreto y de expresión de una genuina acción no es su propia estructura interna, sino, más bien, su inserción en un contexto más amplio de conexiones de sentido, dentro del cual únicamente dicho movimiento o proceso puede adquirir la correspondiente función expresión y realización de determinados objetivos prácticos y fines. (...) Es, pues, la inserción del sustrato kinético en el contexto más amplio de las conexiones de sentido definitivas del acto, su elevación, por así decir, al plano del sentido constituido en dichas conexiones, lo que hace posible que dicho sustrato kinético adquiera la peculiar función expresiva y realizativa que cumple respecto del correspondiente acto”<sup>15</sup>. Es claro que la noción de *sustrato kinético* no es idéntica a la de *conexiones causales*, pues no hace referencia directa a causalidad sino a *acción procesual* o *movimiento transitivo* (en el sentido de la *kinesis* o *poiesis* aristotélica). No obstante, esta similitud deja abierto el estudio de una complementación entre ambos autores.

En esta línea, quiero indicar que la comparación con Aristóteles puede servir para iluminar un punto oscuro de la teoría scheleriana: la distinción entre *fines* y *proyectos*<sup>16</sup>. Esta difícil distinción se entiende si se acude *a priori* a la axiología scheleriana: *fin* es el contenido real-empírico de la voluntad y *proyecto* es el contenido de valor de la misma. Sin embargo, desde una fenomenología de la acción motivada resulta difícil de entender: ¿por qué multiplicar los entes sin necesidad? Desde la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* cabe preguntarse: ¿no vendrá acaso la distinción scheleriana de que el autor desconoce la distinción entre *praxis* y *poiesis* y por tanto no maneja la noción de *télos* (fin de la *praxis*), sino sólo la de *peras* (fin de la *poiesis*)?

Scheler procura criticar, desde su apriorismo de los valores, cualquier concepción teleológica de la acción. No obstante su fenomenología de la acción es un intento de conciliar el apriorismo de los valores con el hecho de que la acción es la consecución de un fin. Al no conocer la distinción entre *praxis* y *poiesis*, –la cual, como muestra Vigo, no es (solamente) una distinción entre tipos de acción sino entre dimensiones de la acción–, Scheler incurre en una curiosa paradoja. Maneja solamente la noción de *poiesis*

<sup>14</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>15</sup> A. G. VIGO; “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, 80.

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, cap. 3 apdo. 1.

y entiende toda posible acción humana desde la categoría de acción productiva. Desde esta comprensión, para no incurrir en una teoría de la acción utilitarista y dejar abierta una teoría de la acción que permita una ética a priori, se ve obligado a relegar el ámbito de la acción inicialmente al ámbito de las *conexiones de sentido*, las cuales se oponen a las *conexiones causales*. Ahora bien, las *conexiones de sentido* se ven no obstante obligadas a una conciliación con las *conexiones causales* para salvar la unidad de la acción. De este modo, la noción de valor (en cuanto contenido del proyecto) vendría a ser lo que la acción puede alcanzar y poseer independientemente del éxito o fracaso del sustrato poiético (en Scheler llamado *conexiones causales*).

A su vez, esta indistinción entre *praxis* y *poiesis* es caldo de cultivo para un reduccionismo de la noción de hábito en el que incurre Scheler: entender el hábito sólo como habilidad o destreza, es decir, como un mejoramiento de la acción en términos de celeridad en su realización. El estudio de la noción scheleriana de hábito se hará más adelante<sup>17</sup>.

## 2. San Agustín

Hay consenso casi unánime en reconocer que el pensador que más ha influido positivamente en Scheler es San Agustín, y esta influencia ha sido estudiada recientemente por Román Ortiz<sup>18</sup>. En el tema antropológico que trato aquí, la libertad, esta tesis se ve am-

---

<sup>17</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>18</sup> “No sólo San Agustín sirve para comprender a Scheler, sino que Scheler también puede ayudar a comprender a San Agustín” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 79. La relación entre ambos autores es tal, que Román Ortiz considera que a Scheler no le interesaba ponerla de manifiesto: “Scheler usó la estrategia de implementar el pensamiento de San Agustín en su sistema ético como forma de ocultar el ingente legado que, en realidad, había recibido del de Hipona y que restaba originalidad a su pensamiento. No cabe duda de que la Axiología scheleriana, fruto de la aplicación del método fenomenológico a la Ética, supuso una novedad en la Historia de la Filosofía. Pero los presupuestos sobre los que se asienta, como se está teniendo oportunidad de comprobar en la presente investigación, son en gran medida heredados de Agustín de forma que, estableciendo un corte radical con el pensamiento cristiano de tradición agustiniana, Scheler se aseguraba la patente intelectual de un nuevo proyecto filosófico: la filosofía cristiana como filosofía del amor” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 185.

El trabajo de Román Ortiz supone una importante contribución al esclarecimiento de la relación entre ambos autores, la cual no es sencillo establecer pues fácilmente cae en el prejuicio de una influencia directa de San Agustín sobre Scheler, prejuicio contra el cual advierte oportunamente Ferretti: “una ricerca sulla presenza di Sant’Agostino in un filosofo come Max Scheler, comporterebbe, oltre ad una buona conoscenza di Agostino e di Scheler, anche la conoscenza di quale Agostino Scheler abbia conosciuto, sia attraverso letture dirette sia attraverso le mediazioni degli interpreti del suo tempo e/o della tradizione agostiniana cui

pliamente corroborada. Para su comprensión del fondo de la *libertad personal* y de su relación al *amor personal* y a Dios, Scheler se nutre principalmente de San Agustín. Esto se aprecia con claridad en los textos de *LE*<sup>19</sup>, *Probleme*<sup>20</sup> y *Christentum*<sup>21</sup>, en los cuales cita a San Agustín cuando menciona que el destino de la persona está en Dios.

Hay al menos cinco temas tratados en esta investigación en los que Scheler tiene una deuda con San Agustín. Ellos son: (1) la primacía del amor sobre el conocimiento y la voluntad, (2) la dialéctica entre lo corporal y lo espiritual, (3) la *apertura* de la *persona* a lo inmenso, (4) la intimidad de Dios al alma, (5) el mundo se ama y se percibe *in lumine Dei*.

En primer lugar, la primacía del amor sobre todo otro acto del espíritu. En este punto, Scheler declara explícitamente su deuda con San Agustín: “prescindiendo de la literatura edificante mística, que carece de sentido filosófico específico, sólo en *Agustín* y en la tradición agustiniana hasta Malebranche y Blaise Pascal encontramos serios intentos de captar la vivencia fundamental cristiana acerca de la relación entre amor y conocimiento. (...) no es correcto cuando se le atribuye a Agustín un ‘primado de la voluntad’ (en Dios y en el hombre). Lo que en Agustín se llama primado de la voluntad es fácticamente primado *del amor*: primado del acto de amor *tanto* del conocimiento *como también* del tender y querer”<sup>22</sup>.

Ahora bien, ¿es esta tesis efectivamente de San Agustín? Quizá la declaración más clara del obispo hiponense acerca de la primacía del amor sean las siguientes frases: “mi amor es mi peso. Por él soy llevado a dondequiera que soy llevado”<sup>23</sup>, “cada uno es tal cual es su amor”<sup>24</sup>. Román Ortiz indica que “el amor espiritual, aquel que según Scheler permite captar la verdadera esencia de la persona, y que se sitúa en la dimensión antropológica más excelente –por encima de las esferas anímica y vital–, es el mismo que ocupa un lugar preferente en San Agustín como *caritas*. La complementariedad del análisis fenomenológico-agustiniano se patentiza en la coincidencia, en buena medida, entre el amor espiritual al modo scheleriano con la *caritas* agustiniana. Naturalmente que cada filósofo trató la cuestión con sus propios matices y que la equivalencia no es total. Pero sí

---

egli ha fatto riferimento. Purtroppo Scheler non ci ha lasciato nessuna opera su Agostino, che potrebbe facilitarci tale conoscenza; e questa non è facilmente ricostruibile” G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano 2014, 15.

<sup>19</sup> *LE*, GW 6, 77-98.

<sup>20</sup> *Probleme*, GW 5, 101-354.

<sup>21</sup> *Christentum*, GW 6, 99-113.

<sup>22</sup> *LE*, GW 6, 93-94.

<sup>23</sup> SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, XIII, 9, 10.

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, II, 14.

## CAPÍTULO I

lo es en lo relativo a lo esencial: en la concepción de la esencia del amor como amor espiritual, con referencia a Dios y con valor de fuente del conocimiento moral”<sup>25</sup>.

Es preciso señalar no obstante que la versión scheleriana de la primacía del amor sobre el conocimiento no es idéntica a la de San Agustín, sino que el filósofo muniqués hace su propia interpretación de la tesis agustiniana, de acuerdo a su método y a sus pretensiones. De ahí que Román Ortiz repare en que “san Agustín precedió a Scheler en el descubrimiento del carácter fundante del amor respecto al conocimiento. Scheler citó expresamente al santo de Hipona y llevó a cabo una interesante interpretación de su pensamiento como punto de inicio y de referencia en la senda de una nueva Filosofía basada en el amor”<sup>26</sup>.

En segundo lugar, Scheler tiene una deuda también con San Agustín en lo tocante a la dualidad antropológica corporal-espiritual. San Agustín consideró esta dualidad como propia del ser humano: “Y puesto que el hombre consta de tres cosas, espíritu, alma y cuerpo, que se reducen a dos, ya que muchas veces se dice indistintamente espíritu o alma, la parte racional de la que carecen las bestias se llama espíritu; el espíritu es lo principal en nosotros; después, la vida por la que nos unimos al cuerpo, se llama alma; por último, el cuerpo que es visible, es lo último nuestro”<sup>27</sup>. Incluso se puede decir que la consideró de modo radical, como un cierto dualismo antagónico: “Alma mía, (...) ¿por qué, pervertida, sigues a tu carne? Que te siga ella a ti, convertida. Todo lo que la carne siente no son más que sensaciones parciales”<sup>28</sup>. En otro lugar añade: “el cuerpo corruptible es un gravamen del alma, y el hecho mismo de vivir sobre la tierra deprime la mente agitada por muchos pensamientos”<sup>29</sup>. El punto más relevante de esta dualidad para la

---

<sup>25</sup> A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 90. Pintor Ramos dice que la influencia agustiniana es innegable en la teoría del amor de Scheler (A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978, 273). Manfred Frings sostiene a su vez que “the scope and depth of Scheler’s philosophy of love can only be compared with that of Plato, St. Augustine, Pascal and Malebranche” M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, 49.

<sup>26</sup> A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 177. “Como él mismo reconoció, el filósofo alemán se basó en su peculiar interpretación del amor cristiano en San Agustín para desplegar su concepción del amor como acto espontáneo y espiritual, lúcido respecto al mundo de los valores como término intencional”, A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 28.

<sup>27</sup> SAN AGUSTÍN, *La fe y el Símbolo de los apóstoles*, 10, 32.

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, IV, 11, 17.

<sup>29</sup> SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, VII, 17, 23. Bien los considere San Agustín antagónicos o bien no, asunto que no es de relevancia para esta investigación y que ha de dejarse a la interpretación de los especialistas, desde luego la dualidad alma-cuerpo es una clave de lectura de las *Confesiones*.

presente investigación, es que el nexo entre ambas realidades es la libertad, con la que el alma vence las ataduras del cuerpo. Así es para ambos filósofos<sup>30</sup>.

En tercer lugar, la apertura de la *persona* a lo inmenso (al misterio, en el sentido en el que se verá<sup>31</sup>) es un tema que Scheler hereda de San Agustín, en quien aparece a su vez imbricado con el cuarto tema, la intimidad de Dios al alma humana<sup>32</sup>. Para el obispo de Hipona, la apertura íntima del alma al misterio (a la verdad en cuanto inmensa) y la presencia de Dios en lo más íntimo del alma, son dos aspectos de una misma cosa.

Reza un conocido aserto agustiniano “*noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas*”<sup>33</sup>. Para San Agustín el hombre debe buscar la verdad dentro de sí, y allí encuentra a Dios: “Dios ha hecho todas las cosas (...) He aquí donde está: donde se saborea la verdad. En lo más íntimo del corazón está, pero el corazón se ha alejado de Él”<sup>34</sup>. Ahora bien, esta verdad íntima al alma no se puede poseer, sino que más bien el alma tiene que dejarse guiar por ella<sup>35</sup>, en la medida en que Dios no es idéntico al alma, sino superior a ella: “*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”<sup>36</sup>.

La *apertura* de la *persona* a lo inmenso incluye en san Agustín la afirmación, que Scheler a su vez hereda, de que la *persona* crece irrestrictamente. Dice el obispo que “somos y no somos perfectos: perfectos viandantes, pero no perfectos poseedores. (...) Desagrédete siempre lo que eres si quieres llegar a lo que aún no eres, pues donde hallaste complacencia en ti, allí te quedaste. Mas si has dicho: ‘Es suficiente’, también pereziste. Añade siempre algo, camina continuamente, avanza sin parar; no te pares en el camino, no retrocedas, no te desvíes. Quien no avanza, queda parado”<sup>37</sup>. La noción de *crecimiento irrestricto* implica una dialéctica entre crecimiento y posesión, que está también presente en la filosofía de Scheler: si se crece irrestrictamente, es porque nunca se

<sup>30</sup> Así lo declara también Román Ortiz, quien opina que hay que considerar “la libertad como –y en esto coincidieron ambos filósofos– independencia espiritual de la persona frente a los niveles inferiores de carácter psico-biológico de la existencia humana” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 331.

<sup>31</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 1 y apdo. 2.d.

<sup>32</sup> “Tanto para San Agustín como para Scheler, lo que distingue al hombre del animal es la presencia, en el primero, de la imagen misma de Dios” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 96.

<sup>33</sup> SAN AGUSTÍN; *De vera religione*, 39, 72.

<sup>34</sup> “*Ecce ubi est, ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo*” *Confesiones*, IV, 12, 18.

<sup>35</sup> San Agustín lo indica claramente cuando dice de qué modo Dios cumplió los deseos de su madre Mónica con respecto a él: “pero tú [se refiere a Dios] mirando las cosas desde un punto más alto y accediendo al fondo de su deseo, no hiciste caso de lo que entonces te pedía para hacerme tal como ella siempre pedía” *Confesiones*, V, 8, 15.

<sup>36</sup> SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, III, 6, 11. Las tesis que ofrezco a continuación suponen un cierto distanciamiento de la tesis de Ferretti de que Scheler no asumió el motivo agustiniano de la interioridad (cfr. G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 20).

<sup>37</sup> SAN AGUSTÍN; *Sermón 169*, 15, 18.

## CAPÍTULO I

llega a poseer la meta del crecimiento. Esta dialéctica da entrada a la noción de *búsqueda*: puesto que la meta no se alcanza a poseer, se puede decir de ella que se la busca constantemente. Esta noción de *búsqueda* está presente en San Agustín: “Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar”<sup>38</sup>.

Del mismo modo que Falgueras, considero que se puede atribuir a San Agustín el descubrimiento (al menos su tematización en el ámbito filosófico) del fenómeno de la *intimidad*: “Agustín de Hipona, quien desde la inspiración cristiana prosigue la investigación filosófica y descubre una dimensión nueva de las ultimidades: la intimidad. Dios no es algo que esté fuera del hombre, sino que inhabita como verdad en nuestro interior (cfr. *De vera religione*, 39, 72), de manera que es más interior a mí que mi propia intimidad y superior a lo más alto de mí (cfr. *Confesiones*, III, 6, 11)<sup>39</sup>. En virtud de la inhabitación de la verdad en el hombre, podemos y debemos trascender las cosas del mundo e incluso todas las cosas externas, y, cuando las hayamos trascendido, hemos de trascendernos también a nosotros mismos, para entender que más allá de nuestro propio entendimiento, pero no fuera de él, está la verdad divina”<sup>40</sup>. Dios es íntimo al alma pero no obstante a la vez la trasciende. Esta esencial co-implicación entre intimidad y trascendencia se encuentra desarrollada en los textos schelerianos, como se verá<sup>41</sup>.

San Agustín sostiene que si Dios es íntimo al alma (a la *persona* en términos schelerianos) entonces el conocimiento de su existencia y de su esencia no tiene que ver con el discurso, sino con otro tipo de conocimiento, más íntimo: “¿cómo sabría yo si decía la verdad? ¿Lo sabría porque me lo dice él? Ciertamente, muy dentro de mí, en la morada más íntima del pensamiento, la verdad, que no es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara, sería la que, sin servirse de los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas, me diría: ‘dice la verdad’”<sup>42</sup>. Scheler pretende hacerse eco de esta teoría cuando afirma en *Der Formalismus*, tras exponer su teoría de que el hombre es el buscador de Dios<sup>43</sup>, que “con lo dicho acogemos el núcleo de verdad que encierra desde San Agustín aquella dirección del pensamiento filosófico-religiosa que se ha llamado ‘ontologismo’. En ella, no sólo la cualidad de lo divino, sino también la existencia de Dios mismo en el sentido de una ‘sustancia’ determinada, es vista como algo que está dado inmediata e intuitivamente y para cuya aprensión no se necesita ninguna presuposición de la exis-

---

<sup>38</sup> “Sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri” *De Trinitate*, IX, 1, 1.

<sup>39</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, III, 6, 11.

<sup>40</sup> I. FALGUERAS SALINAS “Realismo trascendental” en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.); *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 2003, p. 44.

<sup>41</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.e y 2.f.

<sup>42</sup> SAN AGUSTÍN; *Confesiones*, XI, 3, 5.

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.e.

tencia de un mundo ni sobre su constitución<sup>44</sup>. Para Scheler la idea y contenido de la idea de Dios en general no es obtenida, sino íntima al alma. A partir de este principio desarrolla toda su teoría de los actos religiosos y de la “demostración” de la existencia de Dios<sup>45</sup>.

Su filosofía de la religión no pretende otro cometido que el de describir con precisión la experiencia que manifestó acertadamente san Agustín y que fue tergiversada por posteriores interpretaciones: Scheler quiere “liberar el agustinismo de sus ropajes históricos (...). Entonces ella mostrará siempre más claramente aquel contacto *inmediato* del alma con Dios que Agustín con los medios del pensamiento neoplatónico y la experiencia de su gran corazón se esforzó por percibir y expresar siempre de nuevo<sup>46</sup>.”

En quinto lugar, la interpretación scheleriana de San Agustín pretende dar con la clave de la doctrina agustiniana de la iluminación. Si Dios es lo más íntimo al alma, y el amor es superior a todo otro acto del espíritu, la tesis de que el hombre ve el mundo *in lumine Dei* no tiene sólo significado cognoscitivo<sup>47</sup>, sino amoroso: significa en definitiva que el hombre puede amar el mundo en Dios. “La idea del ser absoluto es totalmente cambiada por Agustín mismo –y no sólo las representaciones acerca del camino hacia Él y la unión con Él–. Este ser mismo es para Agustín en su núcleo *amor creador* y simultáneamente afán misericordioso de la *autocomunicación*, del autodescubrimiento. Si esta es la *esencia* del ser absoluto –no sólo sus determinaciones halladas posteriormente por la especulación– entonces este ser sólo puede ser dado al hombre en la medida en que éste vivencie la fuente de su alma *inmediatamente* instalada en esta fuente originaria de todo ser puramente estático y alimentada por ella y que él por tanto *post-realice* y *co-realice* el movimiento de amor que precisamente es Dios. (...) No puede estar dado amor a Dios que no sea *simultáneamente* amor al prójimo (...) Más bien en la continuidad *de uno y el mismo* acto, en el cual el alma en el amor a Dios se *eleva* a Dios, se *inclina* también hacia el hombre<sup>48</sup>. Este amor a Dios y en Dios al mundo es lo que Scheler llama con expresión agustiniana *amare in Deo*<sup>49</sup>.”

---

<sup>44</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 298.

<sup>45</sup> *Probleme*, GW 5, 240-354.

<sup>46</sup> “Vorrede zur ersten Auflage”, *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 8-9.

<sup>47</sup> “Tengo una perfectamente clara y en sí misma evidente intuición de la esencia de un posible Dios como la de un ser infinito y un summum bonum. Puedo asegurar que esta idea *no* la he tomado de ningún hecho o contenido del mundo real interior o exterior. Más bien descubro el mundo, como también a mí mismo, sólo bajo la luz de esta idea: *in lumine Dei*, como dice San Agustín” RuW, GW 5, 56.

<sup>48</sup> *Christentum*, GW 6, 110.

<sup>49</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 368; WFS, GW 7, 166. Azevedo afirma que “este primado del amor en Dios, inspirado en el agustinismo, es una de las doctrinas más características de Scheler y de la cual extrae fecundas consecuencias” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 352.

### 3. Tomás de Aquino y la filosofía medieval

La afirmación de Azevedo de que Scheler no conocía el pensamiento de Tomás de Aquino puede resultar paradójica. No se puede decir que mostrara desinterés por la filosofía tomista, antes bien al contrario, las menciones al Aquinate en la obra de Scheler suman más de 190. Ahora bien, él mismo dejó insinuado que no conocía tanto la filosofía de Tomás de Aquino cuanto la de la escuela neotomista. En el prólogo a la segunda edición de *Vom Ewigen im Menschen*, indica Scheler que gracias a las iluminadoras reflexiones de K. Eschweiler descubrió que su concepción del tomismo no se basaba tanto en el tomismo auténtico y tradicional cuanto en la escuela neotomista de entonces, y que por tanto sus propias propuestas (al menos en materia de filosofía de la religión) estaban más cercanas a Tomás de Aquino de lo que él había pensado en un primer momento<sup>50</sup>.

Precisamente en virtud de esta declaración, queda abierto el trabajo hermenéutico para encontrar posibles vínculos entre el pensamiento de ambos autores, más allá de las menciones explícitas<sup>51</sup>. Aquí se han encontrado cuatro. Lo que sigue a continuación es fruto del estudio de la teoría scheleriana de la acción y de la voluntad, las cuales ofrecen diversos paralelismos con algunas propuestas tanto del pensamiento tomista como de otros exponentes de la filosofía medieval. Estos paralelismos pueden resultar iluminadores tanto para las tesis schelerianas como para las afirmaciones de los medievales.

En primer lugar, me parece oportuno resaltar que, si bien para Tomás de Aquino la libertad no crece propiamente sino por accidente<sup>52</sup>, la perspectiva de Scheler respecto de

---

<sup>50</sup> Cfr. *Vorrede zur zweiten Auflage*, en *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 14-15. La obra *Probleme*, a la que se refiere directamente esta aclaración de Scheler, es probablemente en la que más relevancia tiene el pensamiento tomista. En ella, el tomismo resulta ser el sistema de pensamiento más perjudicado, en la medida en que Scheler lo considera insuficiente para fundar la adecuada relación entre la filosofía y la teología; y además su demostración de la existencia de Dios es refutada poco menos que como racionalista. Si bien no es el único sistema que es refutado a este respecto, si es de todos ellos el de mayor magnitud y el que más empeño puso en la tarea, y por ello resulta ser el más perjudicado por la crítica.

<sup>51</sup> El estudio más amplio de estos vínculos es sin duda la monografía de M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002.

<sup>52</sup> J. F. SELLÉS; “Introducción” a SANTO TOMÁS DE AQUINO; *De Veritate 24. El libre albedrío*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 28-32.



la libertad, que la descubre como rasgo de la persona, permite afirmar que la libertad crece<sup>53</sup>.

En segundo lugar se puede decir que la distinción que expone Scheler entre *actos* y *funciones* guarda un cierto paralelismo con la distinción tomista entre actos *humanos* y actos *del hombre*<sup>54</sup>, distinción que tiene carácter fenoménico. La diferencia entre los actos humanos y los actos del hombre radica en que los segundos, si bien se atribuyen a un hombre en concreto, no tienen su principio en un querer deliberado de la voluntad, es decir, no tienen su principio en el hombre en cuanto hombre. Por su parte, la diferencia fundamental entre *actos* y *funciones* es que en los primeros opera toda la estructura de la motivación, mientras que los segundos ocurren de modo no deliberado o involuntario<sup>55</sup>.

#### a) *La voluntad como facultad*

Scheler muestra, a mi modo de ver, una carencia que provoca una cierta desunión entre las diversas partes de su fenomenología de la acción libre y de la voluntad. Esta carencia es la insuficiente distinción entre las nociones de *facultad*, *acto* y *objeto*. La distinción está no obstante implícitamente presente en la fenomenología scheleriana de la acción, especialmente en su descripción del agente en estado volente<sup>56</sup>. Scheler ofrece una férrea distinción entre *acto* y *objeto* que recorre toda su filosofía, y que encierra gran rendimiento tanto para la teoría del conocimiento como para la antropología y la metafísica<sup>57</sup>. Sin embargo, la distinción entre ambas dimensiones por un lado y la *facultad* por otro, está casi sin tematizar por el pensador muniqués. En su obra, no hay ninguna distinción explícita entre los términos ‘*Wollen*’ y ‘*Willen*’, que se usan indistintamente para designar a la voluntad y al acto de querer.

Esta distinción entre la voluntad como facultad y el acto de querer es neta sin embargo en Tomás de Aquino<sup>58</sup>. La noción de *facultad* es de gran importancia en la antropología y psicología del Aquinate; su desarrollo monográfico se encuentra en dos cuestiones

<sup>53</sup> Cfr. *infra*, cap. 5.

<sup>54</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 1, a. 1, co.

<sup>55</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 3.a.

<sup>56</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 1.

<sup>57</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 4.a.

<sup>58</sup> “Es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 3. Para el estudio de la noción tomista de *facultad* me baso principalmente en J. GARCÍA-VALIÑO; *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*, Tesis Doctoral dirigida por J. J. Padiá y J. F. Sellés, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010, 221-308.

## CAPÍTULO I

de la *Suma Teológica*<sup>59</sup>. En ellas se aprecia un cierto solapamiento entre el término *facultad* y el término *potencia*, que recorre la obra de Tomás de Aquino<sup>60</sup>. El término *potencia* designa aquel accidente del alma que es principio de operaciones, no la misma alma: “las potencias del alma son ciertas *propiedades* de ella. (...) las potencias del alma no son la misma esencia del alma, sino *propiedades* de ella”<sup>61</sup>. De modo que el término *facultad*, en su uso tradicional, designa las capacidades humanas de desarrollar una determinada clase de impulso o acción en tanto que dicha capacidad es originariamente una *tabula rasa*, y en tanto tienen sede en el alma humana. *Facultad*, para los clásicos, era aquello que está orientado a un fin y elicit actos para alcanzarlo. Las potencias son los principios de las diversas operaciones humanas y entre ellas la voluntad como *potencia* o como *facultad* es el principio del acto de querer.

Más que hacer una exposición de la noción tomista de facultad y de voluntad, lo que conviene aquí es preguntar lo siguiente: ¿por qué es un defecto en Scheler no haber tematizado suficientemente el carácter de *facultad* de la voluntad? En principio, desde una perspectiva fenomenológica, no tiene por qué ser un problema, pues la distinción entre facultad y acto es una distinción ontológica, no fenomenológica. Ahora bien, en la medida en que Scheler pretende describir la producción de la acción y los niveles de la libertad de la voluntad, la distinción deviene necesaria en su sistema.

Puesto que Scheler no distingue entre el acto de *querer* concreto que da inicio a una acción y la *voluntad*, el objeto del *querer* es inmediatamente el objeto de la *voluntad*, y entonces tiene que “desempirizar” este objeto para no empirizar la voluntad. Si la voluntad fuese empírica, dentro del sistema scheleriano, sería particular (capaz sólo de un acto) y sometida a la causalidad, luego sería incapaz de la estructura de la motivación<sup>62</sup>, y sería imposible cualquier acto de *querer*. Como fruto de esta desempirización, Scheler obtiene el concepto de valor realizable, que es espiritual en cuanto totalmente *a priori*. Esto provoca una distinción entre el fin de la acción y el valor a realizar<sup>63</sup> que, si bien hunde su raíz en la axiología de Scheler, resulta difícil de comprender fenomenológicamente.

---

<sup>59</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77 “Sobre lo referente a las potencias en general”, y q. 78 “Sobre las potencias del alma en especial”.

<sup>60</sup> Este solapamiento no es del interés de esta investigación, aquí se usan ambos términos como sinónimos puesto que la diferencia entre ellos es mínima (cfr. J. GARCÍA-VALIÑO; *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, 225-226).

<sup>61</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. un., a. 12, co; cfr. también *S. Th.*, I, q. 77, a. 1.

<sup>62</sup> La estructura de la motivación es la estructura transcausal que según Scheler está al origen de la acción humana (cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 2 y 3).

<sup>63</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 1.

La intercambiabilidad entre los términos ‘*Wollen*’ y ‘*Willen*’, a mi modo de ver, mantiene un equilibrio precario a lo largo de la obra scheleriana, pero hay un punto en el que puede llevar a equívoco: cuando el autor habla del *poder de la voluntad*<sup>64</sup>, lo predica indistintamente del *poder-querer* y del *poder-hacer*, que no obstante ha distinguido como actos diversos. ¿En qué consiste entonces el poder de la voluntad? ¿En *poder-hacer* o en *poder-querer*? Puesto que la distinción entre *facultad* y *acto*, a pesar de no ser explícita en Scheler, se adecúa a su sistema, el equívoco se puede deshacer, en favor del *poder-querer*, que es fundante respecto del *poder-hacer*.

Con esto se ha mostrado que las incursiones ontológicas de la teoría de la acción scheleriana, en la medida en que desbordan lo fenomenológico, exigen la distinción entre *facultad* y *acto*. Ahora bien, esta distinción ¿es inaccesible fenomenológicamente? A mi modo de ver, la noción de *facultad* puede comparecer fenomenológicamente, y así lo expondré más adelante<sup>65</sup>.

#### b) La disputa clásica sobre la libertad de la voluntad

Una vez mostrado el carácter diferencial de la voluntad como *facultad*, es oportuno referirse a otra cuestión de la filosofía medieval que también está presente en la teoría scheleriana del libre albedrío. Su teoría sobre la libertad de la voluntad no es ajena a la fuerte polémica que la cuestión motivó en la filosofía medieval; antes bien, toma clara postura respecto de ella. He aquí el texto en el que lo hace:

“Hay que rechazar aquí como indeterminismo falso la tesis de que el acto de querer puede decidirse por uno entre varios proyectos flotantes ante él, *sin* que los *valores* de los proyectos, dados en el querer, jueguen un papel unívocamente determinante [*eindeutig determinierende*]. Esta es la afirmación de aquel indeterminismo que primeramente enseñaron, por ejemplo, los escotistas medievales –en oposición por ejemplo a la doctrina de Tomás de Aquino, según la cual en primer lugar todo querer tiene lugar ‘sub specie boni’, y en segundo lugar, ante el conocimiento pleno y adecuado del bien también el querer *se dirige necesariamente al bien*–. Es la doctrina clásica del *liberum arbitrium indifferentiae*”<sup>66</sup>.

El estudio completo de este texto se hará más adelante<sup>67</sup>; ahora lo que procede es estudiar su referencia al pensamiento medieval. De modo resumido, cabe decir que este texto pretende ser un guiño a la postura tomista dentro de la disputa clásica acerca del libre arbitrio. Dicha disputa consiste en el siguiente dilema: “Se ha de conjugar la natural inclinación de la persona hacia el bien con la libertad, con el dominio de ese acto por el

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 4.b y 4.c.

<sup>65</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 3.

<sup>66</sup> *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (PuMF), GW 10, 176.

<sup>67</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 4.c.1.

## CAPÍTULO I

que se quiere y se alcanza el bien. ¿Cómo es posible satisfacer esta doble exigencia sin eliminar o relegar en alguna medida uno de los dos polos de la cuestión? En el intento de explicar la libertad de la voluntad frente a los bienes que ante ella se presentan, se ha recurrido en ocasiones a una especie de indiferencia o frialdad de la voluntad, que la capacitaría para decidir con absoluta independencia si inclinarse hacia un objeto o hacia otro. Pero esta aparente solución no resuelve el problema, ya que se alcanza a costa de eliminar la original y característica tensión de la voluntad hacia el bien. Contra soluciones de este tipo se han definido con energía tanto Max Scheler como Tomás de Aquino<sup>68</sup>.

Tomás de Aquino había dicho que la voluntad, en tanto que es racional, está abierta a los opuestos<sup>69</sup>, y esto es lo que denominó *voluntas ut ratio*, y admitió que en este nivel la libertad de la voluntad se debe entender como indiferencia<sup>70</sup>. Ahora bien, la *voluntas ut ratio* no es el fondo de la libertad, el cual ha de considerarse como una tensión de la voluntad hacia el bien que el Aquinate denomina *voluntas ut natura*. Esta concepción de lo racional como lo abierto a los opuestos y de lo natural como lo determinado en una dirección procede de Aristóteles<sup>71</sup>. Por consiguiente, según Tomás de Aquino la libertad de la voluntad y su tensión natural al bien conviven en el ser humano. Scheler aduce en pro de Tomás de Aquino que lo esencial de la libertad de la voluntad no es la apertura de la potencia *ad opposita*.

La postura contraria la representa paradigmática y originariamente Duns Escoto, quien no acepta la noción tomista de *voluntas ut natura* porque considera que “la voluntad como potencia racional está caracterizada por dos notas: autodeterminación y contingencia” (...) Escoto caracteriza la capacidad de la voluntad de actuar respecto de los opuestos, tanto de manera positiva (autodeterminación) como negativa (indeterminación). (...) La indeterminación de la voluntad significa que no necesita de la causalidad de algo exterior para elicitar su acto; el acto procede de la ilimitación del principio que lo causa<sup>72</sup>. Esta postura paradigmáticamente escotista es lo que Scheler denomina aquí

---

<sup>68</sup> M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, 122.

<sup>69</sup> “Voluntas, in quantum est rationalis, ad opposita se habet”, SANTO TOMÁS DE AQUINO; *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad. 5.

<sup>70</sup> “La voluntad del hombre no está determinada a una cierta operación, sino que se refiere indiferentemente a muchas” SANTO TOMÁS DE AQUINO; *De Veritate*, q. 24, a. 14, co.

<sup>71</sup> “Natura ad unum, ratio ad opposita” (*Metafísica IX, 2, 1046 b 4-7*).

<sup>72</sup> C. GONZÁLEZ AYESTA; “Introducción” en J. DUNS ESCOTO; *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, 25-26. Para las reflexiones que siguen me baso, además de en el análisis de González Ayesta, en las investigaciones de I. MIRALBELL; *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjeti-*

adecuadamente como doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*: el fondo de la voluntad es la indiferencia, y por lo tanto la libertad designa, en su sentido más radical, una indiferencia.

En el posicionamiento de Scheler dentro de esta polémica se advierte en primer lugar algo ya indicado: que no distingue suficientemente la voluntad como facultad respecto del acto de querer. Scheler no considera la polémica desde la voluntad, sino desde el querer: define la postura tomista como la determinación del querer *sub specie boni* y la postura escotista como la desvinculación del querer respecto de los motivos<sup>73</sup>. En este sentido no se hace cargo de la polémica en sus justos términos, pero esto no obstante no supone una mengua de su crítica, la cual conserva su valor fenomenológico.

Desde la postura scheleriana se pueden presentar al menos cinco objeciones a la postura del *liberum arbitrium indifferentiae*.

1. La primera es que “principalmente anula toda ética en general”<sup>74</sup> porque en ese caso el ideal del hombre sería la pura indeterminación, la pura autonomía, y eso no sólo es contrario a la moral (que procura lograr el hombre bueno, no el hombre independiente).

2. La segunda objeción es que esta doctrina desconoce la índole de la estructura motivacional a diferencia de la estructura causal<sup>75</sup>. Es decir, sólo conoce la determinación causal: “el secreto presupuesto de esta doctrina es que sólo hay determinación *causal* de la voluntad [*Willen*]”<sup>76</sup>. Con este presupuesto, la libertad sólo se salva como absoluta indeterminación *a priori*.

3. La tercera objeción es que desconoce que todo querer es un *yo-quiero*. El *liberum arbitrium indifferentiae* exige una desvinculación del *yo* respecto del acto de querer, porque el *yo* debe permanecer indiferente, no puede comprometerse<sup>77</sup>.

---

*vidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998; J. GARCÍA-VALIÑO; *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas*, Tesis Doctoral dirigida por J. J. Padiel y J. F. Sellés, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010; B. WALD; “Freiheit von sich selbst? Zur Ambivalenz des Freiheitsbegriffs der Moderne und ihrer Überwindung”, en H-G NISSING (Hrsg.), *Was ist Wahrheit? Zum Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, Pneuma Verlag, München 2011, 177-201.

<sup>73</sup> Fernández Beites sostiene también que la teoría clásica de que la voluntad quiere *sub specie boni* significa no haberse tomado en serio la libertad (cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 257).

<sup>74</sup> PuMF, GW 10, 176.

<sup>75</sup> Esta diferencia se estudiará *infra*, cap. 3, apdo. 2.

<sup>76</sup> PuMF, GW 10, 176.

<sup>77</sup> Esta crítica no se entiende sin acudir a la fenomenología scheleriana de la acción motivada, y se explicará por extenso *infra*, cap. 3, apdo. 4.c.1.

## CAPÍTULO I

4. La cuarta objeción es que el *liberum arbitrium indifferentiae* olvida el fenómeno de los hábitos: la voluntad cuando quiere no puede mantenerse en un estado de indiferencia, porque en cada querer incorpora hábitos. El hombre no hace permaneciendo indiferente ante lo que hace, sino que hace y haciendo se hace a sí mismo. Los hábitos no impiden la libertad, al contrario, la potencian<sup>78</sup>. Gracias a la adquisición de hábitos el ser humano amplía el espectro de fines al alcance de su mano, este fenómeno ha sido denominado por Polo *hiperteología*<sup>79</sup>.

5. La quinta objeción es que si la libertad es indiferencia, la libertad no tiene horizonte<sup>80</sup>. En términos schelerianos esto significa una primacía de la *libertad-de* sobre la *libertad-para*. La verdadera libertad no excluye un objeto adecuado con el que comprometerse, sino que lo exige. Ahora bien, le impone unas ciertas condiciones a ese objeto, es decir, éste tiene que ser de una determinada índole. Esta índole no se entiende, a juicio de Scheler, desde la noción tomista de bien<sup>81</sup>, sino que sólo se entiende desde la noción de *valor personal*<sup>82</sup>.

La virtualidad histórica de la postura de Scheler no se queda aquí. Con arreglo a una investigación llevada a cabo por Posada, se muestra que la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae* hunde sus raíces no tanto en una decisión de Escoto cuanto en una deficiente tematización de la voluntad por la filosofía anterior al beato escocés, incluido Tomás de Aquino. Cito el texto por extenso pues resulta muy sugerente:

“La voluntad sería la única potencia del alma a la que correspondería moverse a sí misma; desde donde la voluntariedad sería una suerte de automoción, mientras a la par se reduce la libertad a una presunta característica de la voluntad.

Equiparada la libertad con una propiedad de la voluntad, resulta que, al quedar esta facultad indiferente frente a los bienes particulares en virtud de la comprensión

---

<sup>78</sup> Agradezco al profesor Berthold Wald, catedrático de la Facultad de Teología de Paderborn, haberme recordado la importancia de este extremo para encuadrar a Scheler dentro de la disputa clásica de la libertad.

<sup>79</sup> Esta noción posee gran virtualidad fenomenológica. El hombre, con la adquisición de hábitos y el alcance de fines buenos, no se restringe el horizonte, antes bien al contrario, lo amplía: se hace capaz de alcanzar nuevos bienes, que se le abren tras haber sido alcanzados bienes inferiores. Un ejemplo sencillo: sólo la persona entrenada en la virtud de la templanza es capaz de guardar la debida fidelidad conyugal (Scheler pone este ejemplo en PuMF). Es decir, el hombre es capaz de convertir fines en medios para nuevos fines, y esto es gran muestra de libertad. L. POLO; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 89.

<sup>80</sup> Wald lleva a cabo esta crítica en sentido inverso, es decir, *a priori*: “libertad respecto de todas las condiciones sería una contradicción en sí misma, porque tanto la existencia del hombre como su naturaleza no se deben a una decisión propia [*selbsteigen*]” B. WALD; “Freiheit von sich selbst?”, 178 (la traducción es mía).

<sup>81</sup> Por este motivo (entre otros) Scheler afirma que “no suscribimos el principio de Tomás de Aquino ‘omnia volumus sub specie boni’” *Der Formalismus*, GW 2, 569.

<sup>82</sup> La noción de *valor personal* como horizonte adecuado de la libertad se estudiará *infra*, cap. 5, apdo. d, e y f.

irrestricada del bien, tendría que 'autodeterminarse' en orden a cada bien concreto, de acuerdo con la *voluntas ut ratio*, por más que no fuese autodeterminativa en relación con el bien irrestricada, en lo que estribaría la *voluntas ut natura*.

Pero a partir de la idea de voluntariedad como libre autoeficiencia o autodeterminación cabe entonces tematizar la voluntad, según la libertad como poder, con carácter absoluto, autosuficiente, autónomo, independiente de cualquier otra prioridad, en cuanto que habría de actuar tan sólo a partir de su propio impulso, o espontáneamente. Y desde tal planteamiento se equipara la libertad con la independencia del querer, es decir, con su autarquía y autonomía respecto de cualquier principiación ajena, aunque también entonces, inevitablemente, como de índole principal.

De esa manera interpreta Escoto la libertad divina, no menos que la filosofía moderna la voluntad humana; y en ambos casos con el propósito de independizar la libertad frente a cualquier determinación debida a la causalidad en la naturaleza o en el cosmos físico<sup>83</sup>.

Este texto significa en síntesis, y en terminología medieval, que la autodeterminación no puede ser predicamental, tiene que ser absoluta. La voluntad no puede a la vez mover y ser movida si tiene que ser libre. Si la libertad es en última instancia una característica de la voluntad, y la voluntad se mueve según autodeterminación, la autodeterminación no puede ser parcial. Esta es una intuición válida de Duns Escoto, y la solución que propone es una voluntad que se autodetermina absolutamente. Con arreglo a lo dicho, esta solución no es satisfactoria. Según el texto de Posada, la única solución viable es descubrir que la libertad no es propiamente una característica de la voluntad, sino un rasgo de la *persona*. De este modo, la disputa entre autodeterminación o heterodeterminación se resuelve por elevación: la voluntad ni se autodetermina ni se heterodetermina, sino que es activada desde más adentro que ella misma, es decir, desde la *persona*. Puesto que Scheler considera que la libertad es propiamente personal, esto implica que su postura no se limita a aprobar la postura tomista, sino que ofrece una solución más profunda que incluye la parte de verdad de la postura paradigmáticamente escotista.

Según el texto de Posada, el *liberum arbitrium indifferentiae* es la concepción de la libertad que ha pasado a la filosofía moderna<sup>84</sup>. Scheler también sostiene que esta concepción de la voluntad es la que hereda la filosofía moderna, aunque se cuida de

---

<sup>83</sup> J. M. POSADA; *Voluntad de poder y poder de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 40-41.

<sup>84</sup> Lo mismo sostiene WALD; "Freiheit von sich selbst", 180.

declarar que no es de Escoto sino de los escotistas tardíos<sup>85</sup>. Por consiguiente, con su tesis, Scheler se posiciona también de algún modo frente a la tradición moderna.

#### 4. Blaise Pascal

Tras san Agustín, el segundo autor del que Scheler toma inspiración positiva es Pascal<sup>86</sup>, a quien considera un exponente del pensamiento agustiniano, al menos en dos cuestiones: la primacía del amor sobre toda otra dimensión de la psicología y espiritualidad humanas y la relación de la persona con Dios. En estas dos cuestiones el filósofo alemán fue influido por Pascal.

Respecto al primer tema, el aspecto más relevante es la asunción scheleriana de la teoría pascaliana de la *logique du cœur*. Este tema supera el objetivo de este trabajo, pero no obstante se menciona, por su principalísimo lugar en el pensamiento scheleriano. Para hacerse cargo de esta sunción basta con citar las claras palabras del propio Scheler al respecto: “la filosofía tiende hasta el presente hacia un prejuicio, que históricamente tiene su origen en la antigua manera de pensar. Consiste en una separación entre ‘razón’ y ‘sensibilidad’ completamente inadecuada a la estructura del espíritu. Esta división exige en cierto modo la asignación de todo lo que no es razón –orden, ley, etc– a la sensibilidad. Por tanto también nuestra *entera vida emocional* –y para la mayoría de los filósofos modernos también nuestra vida apetitiva [*strebendes Leben*]– debe ser atribuida a la ‘sensibilidad’, también el amor y el odio. (...) Muy pocos pensadores han sacudido este prejuicio. Menciono entre ellos a San Agustín y Blaise Pascal. En los escritos de Pascal encontramos como hilo conductor que la atraviesa una idea que el designa a veces con las palabras ‘ordre du cœur’ y a veces con las palabras ‘logique du cœur’<sup>87</sup>.”

A continuación Scheler ofrece su interpretación de esta teoría pascaliana<sup>88</sup>. La interpretación scheleriana está teñida de sus propios presupuestos (la jerarquía axiológica, la objetividad y materialidad de los valores y la relación intencional entre sentimiento y valor), de modo que no es una interpretación totalmente objetivo-analítica del pensa-

---

<sup>85</sup> Cfr. *LE*, GW 6, 94.

<sup>86</sup> El término “Pascal” aparece 84 veces en el corpus scheleriano.

<sup>87</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 259-260. Ya se ha visto (cfr. *supra*, apdo. 2) que sólo en San Agustín, Malebranche y Pascal encuentra Scheler serios intentos de explicar la primacía del amor frente al conocimiento.

<sup>88</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 260-261.



miento de Pascal<sup>89</sup>. Tampoco hay que juzgarla como tal, sino más bien como una introducción histórica al propio pensamiento de Scheler<sup>90</sup>.

El segundo tema pascaliano del que Scheler es deudor, la relación de la persona con Dios, es de gran relevancia para la presente investigación, y es de suyo más importante que el anterior, por más profundo en la vida del espíritu. Scheler declara que el pensamiento de Pascal, más que el de ningún otro hombre, giró durante toda su vida en torno a la siguiente cuestión: el modo como la razón humana está continuamente asistida por la razón divina<sup>91</sup>. Dentro de este tema, la dependencia de Scheler respecto del claromontano debe ser establecida con precisión, y es el propio pensador alemán el que la exagera.

Lo que cabe decir sin miedo a exagerar es que ambos autores consideran que el hombre puede acceder a Dios de modo natural; pero el modo de acceso, si bien tiene cierto carácter cognoscitivo, trasciende no obstante los límites de la razón. A pesar de ser natural, y precisamente en la medida en que es suprarracional, este acceso incluye dos aspectos: es inmediato (no mediado por el razonamiento y la demostración) y comparece un don por parte de Dios: Dios no es alcanzado, se deja alcanzar<sup>92</sup>. Es sabido que el argumento de la apuesta de Pascal está pensado contra la nula eficacia apologética de las pruebas argumentativas tradicionales de la existencia de Dios<sup>93</sup>, y en este punto Scheler está totalmente de acuerdo con el Claromontano<sup>94</sup>. Ninguno de los dos considera falsas las pruebas metafísicas, sino de escasa o nula fuerza apologética<sup>95</sup>. Es difícil distinguir en este tema entre el agustinismo y el pascalianismo de Scheler<sup>96</sup>.

---

<sup>89</sup> Una interpretación de este tipo de la teoría pascaliana del orden del corazón se puede encontrar en J. A. WILLIAMS; *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, Eunsa, Pamplona 2002, 228-239.

<sup>90</sup> La interpretación de Scheler tiene valor para la hermenéutica histórico-filosófica. Scheler conduce su interpretación del siguiente modo: primero expone una serie de interpretaciones erróneas de la tesis pascaliana, y a continuación su propia interpretación. La *pars destruens* es rigurosamente conforme al pensamiento de Pascal, y es la *pars construens* la que presenta al Pascal scheleriano. El gozne entre ambas partes es tan escueto que Scheler no presenta una interpretación positiva de la teoría pascaliana acorde a los presupuestos de ésta.

<sup>91</sup> Cfr. *Probleme*, GW 5, 185 (nota al pie 1).

<sup>92</sup> “Todo saber de Dios es un saber por medio de Dios [*Alles Wissen um Gott ist ein Wissen durch Gott – das ist ein Wesensaxiom des religiösen Akts–*]”, *Probleme*, GW 5, 278.

<sup>93</sup> Cfr. J. A. WILLIAMS; *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, 150-174.

<sup>94</sup> Cfr. *Probleme*, GW 5, 270-276. Scheler escribe que “más bien tiene toda la razón Pascal cuando dice: ‘sólo dobla la rodilla, entonces serás piadoso’. Por tanto se debe decir: intenta realizar las acciones morales y culturales prescritas por esta religión y entonces mira si se ensancha y de qué modo se ensancha tu conocimiento religioso” *Probleme*, GW 5, 260.

<sup>95</sup> “Las pruebas metafísicas de Dios están tan lejos del razonamiento de los hombres y son tan embrolladas, que poco convencen; y, aun cuando eso sirviera para algunos, sólo serviría durante el instante en que ven tal demostración, pero una hora después temen haberse equivocado. *Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt*. Esto lo produce el conocimiento de Dios que se encuentra sin Jesucristo” PASCAL, *Pensamientos*, 543.

## 5. Kant

Como ha dicho un filósofo español en frase ya célebre, “aunque no seamos todos kantianos, somos todos postkantianos”<sup>97</sup>. Esta *acusación*, si se cumple todavía en nuestra época, cuanto más lo hará en un pensador alemán de finales del XIX y principios del XX como Scheler. Si bien San Agustín es su principal fuente doctrinal positiva, es decir, no tiene reparos en considerarse agustiniano (aunque no necesariamente según el agustinismo canónico); no obstante Kant es el principal interlocutor del pensamiento scheleriano. Las menciones explícitas a Kant son muy numerosas en el *corpus* scheleriano<sup>98</sup>. Sin que esto suponga una mengua de su contenido positivo, cabría decir que su filosofía está pensada en gran medida como una crítica a Kant<sup>99</sup>. Se aprecia en la obra scheleriana un amplio conocimiento de la obra kantiana, y un afán de corregir los que considera sus

---

“Finalmente, se encuentran aquellas que Pascal consideraba pruebas metafísicas, de una alta elaboración filosófica. Advierte, respecto a estas últimas, que un conocimiento puramente racional de Dios es más peligroso que útil, y señala que prefiere no intentar probar por medios naturales la existencia de Dios porque este camino es inútil y estéril. Pero soslaya responder directamente acerca de la posibilidad de enunciar una prueba racionalmente correcta sobre la existencia de Dios. No cuestiona la validez, sino la eficacia; no las rechaza por falta de rigor científico, sino que las descarta por el escaso y débil convencimiento que producen. (...) Pascal no parece ser un autor fideísta: no niega las capacidades de las ‘luces naturales’ de la razón humana, ni rechaza la validez de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios” J. A. WILLIAMS; *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, 154 y 175.

Scheler indica lo siguiente: “La pregunta es a qué puede deberse que estas pruebas, que verdaderamente no son enrevesadas ni difíciles –el teorema de Pitágoras es considerablemente más difícil y enrevesado–, sean de nula fuerza persuasiva para el hombre moderno o para cualquier hombre que no tenga ya anteriormente, ya sea por tradición, por fe o por algún otro modo de conocimiento religioso, fe en la existencia de Dios.

(...) Permanece por tanto el difícil enigma. ¿Por qué estas pruebas, de entre todos los métodos de justificación y fundamentación [*Rechtfertigung und Begründung*], no tiene ninguna eficacia para justificar y fundamentar –excepto allí donde la tradición las hace innecesarias–? No respondo a esta pregunta como Kant, quien –sin fundamento– puso en duda la validez ontológica del principio de causalidad, y falsamente, de un modo que no voy a mostrar aquí, creyó haber refutado lógicamente las pruebas de la existencia de Dios. Más bien estas pruebas mantienen frente a Kant su pleno derecho y su *profundo sentido* cuando se trata de los atributos de Dios” *Probleme*, GW 5, 270-273.

<sup>96</sup> Como indica Hammer, el San Agustín de Scheler está teñido por Malebranche y por Pascal, cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 3.

<sup>97</sup> A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona 2002, 22, citado por J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 13.

<sup>98</sup> El término ‘Kant’ (incluyendo ‘kantische’) aparece más de 1500 veces en las *Gesammelte Werke*.

<sup>99</sup> Esto es explícito en *Der Formalismus*, cuyo título completo es *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants (El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Con especial consideración de la ética de Immanuel Kant)*. En esta obra las menciones explícitas a Kant son 420.

errores. Es comprensible que así sea, pues en aquella época en Alemania era influyente la escuela neokantiana y Scheler había pertenecido en su juventud a dicha corriente, de cuyo planteamiento en poco tiempo se sintió insatisfecho.

Scheler mira no obstante con gran aprecio la filosofía del regiomontano: “Toda ética postkantiana, si bien puede haber aportado la aclaración de valores morales concretos y el análisis de peculiares conexiones de la vida moral, constituye en su parte principal sólo el fondo sobre el que sobresale la grandeza, firmeza y sistematicidad [*Geschlossenheit*] de la obra de Kant”<sup>100</sup>.

Por estos motivos, y por el la gran contribución que ambos filósofos han supuesto para la historia del pensamiento, una comparación entre ambos resulta una empresa titánica. La bibliografía a este respecto es amplia<sup>101</sup>, de modo que la presente contribución no puede ser más que una gota de agua en un océano, máxime cuando se va a restringir al tema de la libertad. No obstante, la clara presencia de Kant en la entera antropología de Scheler, y las menciones que se harán al regiomontano<sup>102</sup> exigen una breve exposición de la filosofía kantiana en aquellos aspectos que influyen en el pensador muniqués. Esta exposición se restringirá a mostrar la influencia kantiana en dos de ellos:

1. La distinción entre *a priori* y *a posteriori*.
2. La teoría scheleriana de la libertad de la voluntad.

---

<sup>100</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 29.

<sup>101</sup> C. ASTRADA; *La ética formal y los valores, Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, Argentina, Biblioteca de Humanidades, Tomo 21, 1938; T. MENGUESOGLU; “Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler”, *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Louvain, 1953 (VII), 28-37; K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, Bouvier, Bonn, 1981 (editado por Barbara Wolandt); PH. BLOSSER; *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio, Athens, Ohio University Press, 1995; P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002, 23-118; J. M. PALACIOS; “Kant y Scheler”, en A. M. ANDALUZ (Ed.); *Kant. Razón y experiencia*, Biblioteca Salmanticensis, Salamanca 2005, 203-209; M. TOMASINI; *Die Frage nach der Moral menschlicher Handlungen: Die unterschiedlichen Herangehensweisen von Immanuel Kant und Max Scheler*, GRIN Verlag GmbH, München 2007; R. GASCHÉ; “A material a priori? On Max Scheler's critique of Kant's formal ethics”, *Philosophical Forum*, 41 (1/2), 2010, 113-126; W. ZHANG; “Does Scheler's critique on Kant's understanding of a priori signify a ‘Ptolemaic counter-revolution?’”, *Phainomena*, 19 (72/73), 2010, 257-270; “Rational a priori or Emotional a priori? Husserl and Scheler's Criticisms of Kant Regarding the Foundation of Ethics”, *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 8 (2), 2011, 143-158; G. FRÖHLICH; *Form und Wert: die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, (especialmente 267-274); I. RÖMER; “Beispiel und Vorbild in der Ethik. Kant und Scheler”, *Studies in Contemporary Phenomenology* 6, 2012, 181-211; “Valores y valor moral: Scheler frente a Kant”, en J. URABAYEN, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN (eds.), *Reflection on Moral in Contemporary Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2014, 45-76.

<sup>102</sup> Cfr. *infra*, especialmente cap. 2, apdo. 2 y 3.

## CAPÍTULO I

1. Scheler toma de Kant la distinción entre *a priori* y *a posteriori*. Esta distinción es clave metódica de la entera filosofía de Scheler, especialmente de su gran obra *Der Formalismus*. Ahora bien, no entiende esta dialéctica de modo tan rígido como Kant, como explica Azevedo, por su herencia fenomenológica<sup>103</sup>.

La diferencia fundamental entre el modo kantiano de entender la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, y el modo scheleriano tiene no sólo virtualidad epistemológica, sino también antropológica en torno al tema de la libertad. En el terreno psicológico, en la medida en que esta distinción se vincula al tema de la libertad, es la siguiente. Para Kant la cientificidad de la filosofía teórica y la regularidad de la vida moral exigen una completa pureza del ámbito de lo *a priori*; de tal manera que toda invasión de lo *a posteriori* en el terreno de lo *a priori* sería una merma de la pureza de éste. En sede scheleriana sin embargo, para que la libertad de la voluntad pueda crecer, es necesario admitir una cierta invasión del ámbito de lo *a priori* por lo *a posteriori*. De otro modo es imposible la estructura retroalimentaria del espíritu, que Scheler redescubre desde la fenomenología<sup>104</sup>.

2. La segunda cuestión en la que Scheler acusa influencia de Kant es la libertad de la voluntad. Hay un texto en el que el autor consigna su opinión acerca de la teoría kantiana de la libertad:

“La opinión de Kant (...) se halla expuesta de modo claro y preciso en el famoso principio “puedes, puesto que debes [*du kannst, denn du sollst*]”. El sentido de este principio es, según el §6 de la *Crítica de la Razón Práctica*, que nuestro conocimiento de lo práctico-incondicionado no arranca de la vivencia de la libertad [*Erlebnis der Freiheit*], sino de la conciencia de la ley práctica [*Bewußtsein des praktischen Gesetzes*]. (...) La libertad que Kant ha mostrado o cree haber mostrado como sólo “teóricamente posible”, en la *Crítica de la Razón Pura*, en la tercera antinomia, con base en la distinción del hombre como cosa en sí (*homo noumenon*) y como ser fenoménico (*homo phenomenon*); es, en su sentido positivo de “poder” algo, tan sólo la consecuencia de un “postulado” que se sostiene sobre la presuposición [*Vorfindung*] del imperativo categórico”<sup>105</sup>.

En este texto Scheler acusa a Kant en primer lugar de una deficiencia de tipo metafísico: convertir el *poder* en un derivado del *deber-ser*. Esta tesis es a juicio del filósofo muniqués la raíz de la teoría kantiana de la libertad. Esta tesis es de tipo metafísico y por tanto trasciende el ámbito de esta investigación. La segunda acusación es un teoreticis-

---

<sup>103</sup> Cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 32-33. El texto expone la diferente concepción de la distinción entre *a priori* y *a posteriori* que tienen Kant y la fenomenología. Se centra en el aspecto epistemológico. Es demasiado largo para citarlo por extenso.

<sup>104</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>105</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 243.

mo de la libertad: Kant accede a la libertad de modo meramente teórico, es decir, no experiencial. Esta acusación está hecha en sede epistemológica y antropológica, y en este sentido sí entra dentro del ámbito de la presente investigación. La siguiente exposición de Kant tiene como objetivo mostrar en qué se basa Scheler para lanzar esta crítica a Kant<sup>106</sup>. La solución que propone a raíz de esta crítica será expuesta más adelante<sup>107</sup>.

Kant trae la libertad a colación en la tercera antinomia de la Dialéctica Trascendental de la *KrV*<sup>108</sup>. Allí defiende que la libertad es la absoluta espontaneidad que inicia por sí misma una serie de fenómenos, es decir, “una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias”<sup>109</sup>. A esto Kant lo llama libertad trascendental. Su posibilidad no repugna a la razón; y sin embargo, en virtud de la argumentación desarrollada en la antítesis tal idea (de la libertad) resulta completamente ajena al mundo de los fenómenos: “si bien el espejismo de la libertad promete un reposo al entendimiento que escudriña la cadena causal, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, rompe, debido a su propia ceguera, el hilo conductor de las reglas, que es el que permite una experiencia perfectamente coherente”<sup>110</sup>. Esto no convierte la idea de la libertad en imposible, sino en indemostrable. La libertad no se puede demostrar, ahora bien, es posible en la medida en que cabe un sujeto cuyo carácter, en relación a la causalidad, sea doble: parte fenoménico y a la vez parte inteligible o nouménico<sup>111</sup>. Dicho sujeto es, por consiguiente, causa tanto de acciones (en el plano inteligible) como de fenómenos (en el plano sensible). En la medida en que es perteneciente al mundo inteligible, se halla sujeto a leyes que se fundan en la razón; y en la medida en que pertenece al mundo sensible, se halla sujeto a leyes naturales<sup>112</sup>. La *KrV* demuestra que la libertad

---

<sup>106</sup> Es precisa una observación documental. Scheler no hace referencia a la tercera de las Críticas kantianas, la *Crítica del Juicio*, sin la cual no es posible comprender cabalmente la concepción kantiana de lo práctico y de la libertad (cfr. J. M. TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, en J. M. TORRALBA; *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, OLMS, Hildesheim, Zürich, New York, 2009, 29-30. Esta espléndida monografía resulta un estudio muy completo, con gran rigor analítico, e incluye comentarios a los términos empleados para las traducciones de Kant y un amplio análisis de numerosa bibliografía secundaria). Esto supone una deficiencia clara *a priori* para la crítica scheleriana.

<sup>107</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>108</sup> *KrV*, A 444 / B 472.

<sup>109</sup> *KrV*, A 446 / B 474.

<sup>110</sup> *KrV*, A 447 / B 475.

<sup>111</sup> Cfr. *KrV*, A 538-541 / B 566-569.

<sup>112</sup> El dualismo que subyace bajo este planteamiento es heredado en cierta medida por Scheler, quien intenta arreglarlo con una teoría de la producción de la acción, una de cuyas partes es el *tránsito*, por llamarlo de algún modo, del plano inteligible al plano fenoménico. La cuestión del tránsito en esta investigación ha sido denominada la *cuestión de la intervención* (cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 2).

pertenece al plano de lo nouménico, y que en esa medida es indemostrable (pues la razón no accede a lo nouménico) y a la vez no contiene ninguna contradicción lógica.

Hasta aquí la exposición de la idea libertad según la Dialéctica Trascendental. ¿Es este el único concepto de libertad que maneja Kant? No lo es en absoluto, es claro que falta la doctrina de la *KpV*. Con arreglo a los estudios más recientes, hay que destacar que en la misma *KrV* hay una evolución en el concepto de libertad, puesto que Kant llega a decir, en el Canon de la Razón Pura, que la libertad práctica “puede demostrarse por experiencia”<sup>113</sup> y que la libertad trascendental “no afecta a la razón en su uso práctico”<sup>114</sup>. Según indica Torralba, esta evolución no ha recibido la suficiente atención<sup>115</sup>. Teniendo en cuenta la evolución completa del pensamiento de Kant, “se puede tomar la *KpV* de 1788, y particularmente los párrafos de la “Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica”, como la doctrina definitiva de Kant acerca de las relaciones entre los tres tipos de libertad: práctica, trascendental y psicológica”<sup>116</sup>. Esta doctrina no contradice lo expuesto en la *KrV*, sino que se trata de un desarrollo y una maduración de las ideas expuestas en la misma, y por tanto, una culminación de la doctrina kantiana acerca de la libertad<sup>117</sup>.

El único modo de que sea posible la libertad práctica descrita en la *KpV* es que la razón pura sea capaz de determinar por sí misma y de modo inmediato, es decir, al margen de lo empírico, a la voluntad. Que la razón posea esta capacidad significa precisamente que posee libertad trascendental. Por este motivo señala Kant en el Prólogo a la *KpV* que es preciso haber examinado la libertad “anteriormente, con exactitud desde el punto de vista trascendental”<sup>118</sup>. Sin la libertad trascendental, resulta imposible la libertad práctica. Con la libertad trascendental se asegura la posibilidad de la libertad práctica, pero no se dice nada acerca de su realidad. Lo que muestra la realidad de la libertad práctica es el uso práctico de la razón pura. “Como mucho, y ése es el logro de la Dialéctica de la *KrV*, podemos “estar suficientemente seguros de que no puede haber prueba alguna de su imposibilidad” (*KpV*, Ak. V, 94). La nueva demostración procede inversamente: es la ley moral la que, postulando la libertad, nos obliga y, por tanto, autoriza a admitir la realidad de la libertad. Puedo porque debo. Es la evidencia del hecho moral la

---

<sup>113</sup> *KrV*, A 802 / B 830.

<sup>114</sup> *KrV*, A 803 / B 831.

<sup>115</sup> J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 42. Torralba remite esta afirmación a la investigación de D. SCHÖNECKER; *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Walter de Gruyter, Berlin -New York - 2005. Ha sido por tanto en los primeros años del siglo XXI cuando ha sido tomada en cuenta ampliamente esta distinción.

<sup>116</sup> J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 41.

<sup>117</sup> Cfr. J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 44.

<sup>118</sup> *KpV*, Ak. V, 7.

que postula la libertad y le confiere realidad. A esta libertad Kant la llama 'libertad práctica' y con ella quiere significar la libertad de la causalidad de la voluntad"<sup>119</sup>.

No obstante esta diferencia entre libertad práctica y libertad trascendental, la primera depende de la segunda. La libertad trascendental no sólo es condición de posibilidad de la libertad práctica, sino su fundamento. El argumento de Kant puede parecer paradójico: "sólo ella [la libertad trascendental] es práctica *a priori*"<sup>120</sup>. Únicamente la libertad trascendental fundamenta la libertad práctica porque sólo la libertad trascendental asegura la independencia absoluta de todo lo empírico.

¿Tiene motivos Scheler para considerar esta exposición de la libertad como meramente teórica? Depende de lo que se entienda por 'teórica'. Si se quiere afirmar que Kant obtiene la libertad de modo deductivo-analítico, es una acusación falsa, pues la libertad trascendental para Kant es indemostrable (y por eso es antinómica) y la libertad práctica depende del *Faktum* de que la razón pura es también práctica. Ahora bien, si Scheler entiende 'teórica' en el sentido de que para Kant la libertad trascendental no es ni puede ser un concepto de experiencia, entonces la acusación de teoreticismo es legítima. Kant no alcanza la idea de libertad por experiencia personal o por vivencia. La libertad trascendental la encuentra como postulado no contradictorio, y la libertad práctica tiene su fundamento sobre la libertad trascendental y funda su realidad sobre un hecho. El hecho sobre el que descansa la realidad de la libertad práctica no se puede considerar un hecho de vivencia (en el sentido de vivencia que emplea Scheler y que se expondrá más adelante<sup>121</sup>), sino que es un hecho *a priori*: "la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia"<sup>122</sup>.

En este concepto kantiano de libertad se echa de ver una influencia de la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>123</sup>: el fondo de la libertad, para ser radical, ha de ser una indiferencia o independencia, y sólo desde ella es posible la autodeterminación. Kant asume esta teoría en toda su radicalidad: la libertad de indiferencia tiene que ser trascendental, absoluta.

<sup>119</sup> J. M. TORRALBA; "La libertad en sentido práctico", 49.

<sup>120</sup> *KpV*, Ak. V, 97.

<sup>121</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>122</sup> *KpV*, Ak. V, 47. "Respecto a la universalidad del juicio moral, tras la *KrV* Kant puede afirmar que no es posible garantizarla universalidad del juicio moral si el fundamento es empírico (por tanto un sentimiento, o, en general, la particular constitución humana), sino tan sólo si es puro: por tanto ha de ser formal y *a priori*" A. M. GONZÁLEZ; *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 28.

<sup>123</sup> Así lo muestra y critica agudamente B. WALD; "Freiheit von sich selbst?", 180-181.

## CAPÍTULO I

Para hacer justicia a Kant (a pesar de lo escueto de esta exposición) considero que se debe formular una última pregunta: ¿Kant no entromete en ningún momento la vivencia personal en su teoría de la libertad? La respuesta es afirmativa: sí lo hace. La exposición de Torralba a este respecto es clara y merece citarse por extenso:

“Esta aseveración, desde luego, no impide que, desde un punto de vista psicológico, se pueda dar *también* una explicación del ejercicio de la libertad en el actuar moral. La psicología moral es la que da tal explicación, pero se trata de un conocimiento empírico que constata *en la experiencia* la posibilidad de determinarse con libertad a realizar las propias acciones. Pero lo único que se puede entender por libertad desde la perspectiva psicológica es que las acciones no están *instintivamente* determinadas, sino que dependen del razonamiento del sujeto acerca del fin y de los medios conducentes a él. En este nivel psicológico, libertad significa meramente ‘no-instintivo’, y tal es el sentido que tiene para Kant el concepto de libertad psicológica.

Sin embargo, la libertad *psicológica* nada dice acerca de la *posibilidad* –y mucho menos sobre la *realidad*– de la libertad que es necesaria para la determinación de una voluntad por la ley moral, es decir, no se refiere a la *absoluta* independencia de la voluntad respecto de lo empírico. La perspectiva trascendental es la única que permite captar en sus justos términos la dificultad de afirmar que las acciones libres tienen su origen *exclusivamente* en nosotros mismos como agentes, sin ningún presupuesto, porque sólo desde esta perspectiva se encuentran los principios necesarios para la definición del concepto de libertad en su uso práctico”<sup>124</sup>.

“Desde tales presupuestos, no resulta complejo percibir que la libertad psicológica se halla sometida a la necesidad de los sucesos *intratemporales*, precisamente porque su perspectiva es de carácter empírico. La única salvedad es que la libertad psicológica exige el enlace de unos sucesos con otros, en vez de producirse meramente de un modo mecánico o mediante un impulso material, proceda de un encadenamiento *interior* de las representaciones del ánimo, es decir, que el fundamento de determinación sea una representación y, por tanto, tenga su *origen* en el interior del sujeto. Pero esto no es suficiente, porque nada se dice sobre el *principio* de ese fundamento de determinación, y cabe la posibilidad de que la representación cuyo origen se encuentra en el interior del sujeto sea, a su vez, el efecto de alguna determinación anterior”<sup>125</sup>.

La dimensión de la libertad que se puede obtener por experiencia es, según Kant, una dimensión meramente empírica, en el sentido de condicionada. Con base en esta argumentación kantiana, la crítica scheleriana resulta válida: la libertad kantiana es un con-

---

<sup>124</sup> J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 46.

<sup>125</sup> J. M: TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 53.



cepto teórico. Esta acusación, a juicio de Scheler, hace inválida la teoría kantiana<sup>126</sup>, pues para el filósofo muniqués la única idea legítima de *libertad* se obtiene de la experiencia en primera persona de la propia acción<sup>127</sup>.

No obstante esta diferencia entre Scheler y Kant, hay dos tesis de la teoría kantiana de la libertad que el filósofo muniqués asume. En primer lugar, la dialéctica entre naturaleza y libertad, que es asumida acríticamente<sup>128</sup>. Arana ofrece una justificación de esta oposición kantiana que vale también para el pensamiento de Scheler: “¿Por qué ese empeño kantiano de alejarnos de todo lo empírico? La culpa es del peculiar dualismo de la filosofía kantiana. Así como Descartes prescinde, a la hora de tratar la libertad, de lo extenso, Kant renuncia en cambio a lo empírico. Y lo hace porque en lo empírico campea sin discusión la necesidad natural”<sup>129</sup>. Esta distinción es el marco teórico fundamental de la teoría scheleriana de la libertad de la voluntad. En segundo lugar, el carácter absoluto de la libertad<sup>130</sup>: o la libertad es trascendental, o no es libertad; la libertad no puede ser sólo una propiedad empírica, no es una determinación contingente de un determinado ente, sino que es una realidad absoluta. El estudio de la libertad como realidad absoluta según Scheler es precisamente el objeto de esta investigación.

---

<sup>126</sup> Arana también sostiene que en sede kantiana no se puede conocer la índole de la libertad: “según esto, llegamos a la libertad a través de la moralidad, lo cual no significa que aquélla descansa en esta; sólo se apoya en ella el conocimiento que tenemos de su existencia. Sobre la esencia, sobre la posibilidad de la misma, nada se puede agregar” J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005, 108 (para la argumentación completa, cfr. 108-110).

<sup>127</sup> Esta diferencia entre ambos autores remite en última instancia a una cuestión epistemológica que está a la base de la fenomenología: para Kant todo lo intuitivo es empírico, particular y contingente, pero para Scheler no, de modo que se puede tener un conocimiento intuitivo-vivencial de la libertad sin que ésta quede reducida a lo empírico-condicionado.

<sup>128</sup> Así lo destaca J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, 90. J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*,

<sup>129</sup> J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, 112.

<sup>130</sup> El carácter absoluto de la libertad es seña de identidad de la filosofía kantiana, así lo destaca González “pocos autores ciertamente han pensado la libertad con tanta radicalidad como Kant” A. L. GONZÁLEZ; “Ser personal y libertad”, en A. L. GONZÁLEZ (Ed.); “Metafísica y libertad (II)”, *Anuario Filosófico* 43/1 (2010), 71. También Santamaría atribuye el mismo mérito a Kant (M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, 195-196).

## 6. Autores contemporáneos

En una de sus obras menos conocidas, *Ethik*, el pensador de Múnich ofrece una exposición muy sintética de las principales posturas acerca de la libertad de la voluntad que imperaban en la época en que Scheler desarrolla la suya propia. Esta obra, cuyo título completo es *Ethik. Eine Kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*<sup>131</sup>, fue publicada por primera vez en 1914<sup>132</sup>. El fragmento de la exposición es breve y no es especialmente denso, pues no pasa de ser una clasificación. Puesto que en él Scheler expone las teorías entonces vigentes acerca del libre albedrío, no hay mejor modo de conocer sus influencias inmediatas:

“Acerca de cuán ampliamente incentivado ha sido verdadera y positivamente el problema más oscuro de la ética, el de la *libertad de la voluntad*, no puede haber ninguna duda. Es sin embargo cierto que la dirección de las investigaciones, en fortísima contradicción con la situación de hace alrededor de 15 años, ha sido dirigida de modo decididísimo desde las salvajes equivocaciones en el uso de la palabra y de la ridícula manipulación con ‘principios’ indeterminados (‘principio de causalidad’) de parte del determinismo, hacia el descubrimiento de las series arbitrarias de hechos (por ejemplo, semejanza resultante), y ha tomado partido mucho más *a favor* de la libertad de la voluntad que *contra* ella.

Está siendo abandonado de manera generalizada el determinismo mecánico-fiscalista, el cual considera los actos de la voluntad y las acciones como unívocamente determinados por el conjunto de las leyes de la naturaleza externa y las correspondientes colocaciones de sus elementos. Con razón advirtió *W. Wundt* en su ética que precisamente una doctrina que niega una causalidad psíquica autónoma y que considera las vivencias anímicas como meros epifenómenos de procesos nerviosos y cerebrales, debe ver consecuentemente el acto de la voluntad como un hecho casual y en cuanto al efecto diferenciarlo muy poco respecto de la doctrina de un arbitrio sin límites. Frente a esto el determinismo psicológico tiene todavía un fuerte apoyo. Wundt, en base a sus dos principios de la ‘síntesis creadora’ y del ‘crecimiento de la energía espiritual’, llega al resultado de que los actos proceden ciertamente de modo causal necesario, de que con el conocimiento ideal de todos los factores psíquicos intervinientes no son *predecidos* y calculados como un fenómeno natural, sino que siempre se vuelven comprensibles sólo de modo regresivo. Cuanto más permita la totalidad del carácter la puesta en marcha ‘aperceptiva’ de la voluntad y cuanto más entre en acción la prehistoria de aquél, tanto más merece la acción voluntaria el título de la libertad.

Para Th. *Lipps*<sup>133</sup> la libertad de la voluntad es idéntica con el ‘ser causado de un acto voluntario por la personalidad, su esencia y sus modos de accionamiento’, a la vez que Lipps dis-

<sup>131</sup> Cfr. *Ethik. Eine Kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, GW 1, 371-409.

<sup>132</sup> En *Jahrbücher der Philosophie*, 2, 1914, Berlin, 18-118.

<sup>133</sup> Th Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 2. Ed (9 lecciones), Leipzig 1905.

tingue de modo exacto la mera libertad de la acción (hacer lo que se quiere) de la libertad interna del acto de voluntad mismo y de la libertad de elegir. En el acto voluntario libre es libre según la efectividad la *persona misma*, que Lipps identifica con el carácter. La conciencia de 'poder' también otra cosa o de haberla podido, tiene sólo el sentido de que junto a los correspondientes estados voluntarios por medio de los factores causales también 'sea pensable' un actuar distinto. Aquí debió Lipps confundir el 'poder' como un modo esencial de la 'conciencia de algo' dada por sí misma en una tendencia con el 'poder' en el sentido de una expresión de mera posibilidad. Lipps recrimina a la doctrina indeterminista que enseña el no-ser-causado [*Unkausiertheit*] por circunstancias exteriores, motivos y personalidad, y busca acto seguido su insostenibilidad [*Unhaltbarkeit*], así como demostrar la anulación causada por ella de toda responsabilidad e imputación. El valor de la solución de Lipps depende de cómo sea determinada la esencia de la 'personalidad'. Si es identificada con el carácter (ingénito y adquirido), entonces las declaraciones de Lipps sobre el determinismo, incluso acerca de Spinoza, no deberían ser proseguidas.

Más a fondo ha tratado W. Windelband<sup>134</sup> el problema. Según una incisiva y fundada crítica de la doctrina kantiana de la causalidad libre del carácter inteligible, que debe existir junto a la determinación causal empírica del acto de voluntad, resuelve Windelband la pregunta hacia que éste no debería tratarse, como en Kant, del estar juntas dos diferentes causalidades ontológicas, como corresponde a la teoría de los dos mundos, sino sólo de dos *modos de consideración* distintos de la misma realidad. El enjuiciamiento según normas se lleva a cabo bajo el explícito *prescindir* de la dependencia causal del querer, y la consideración causal bajo una semejante prescindencia de los valores del querer. Aquí Windelband presupone que el sentido de la alabanza y reproche morales por intuición sería menos anulado en el determinismo fuerte del querer que el sentido de la estimación estética de valores –un pensamiento que ya Herbart hizo uno de los pilares fundamentales de su ética, pero que de ningún modo podía corresponderse con el hecho fenomenológico–.

Hacia un decidido indeterminismo llevaron algunos investigadores la reflexión de que el principio de causalidad y el principio, distinto de aquél, de la regularidad de los fenómenos [*Erscheinungen*], no era un principio deducible a partir de principios de la pura lógica (así como para Herbart, Lipps y Riehl era sólo la aplicación sintética del principio de identidad sobre la aparición del 'cambio'), ni tampoco una condición sintética *a priori* de una sucesión temporal de los fenómenos [*Erscheinungen*] (como sostuvo Kant), ni una inducción a partir de los hechos (J. Mill), sino sólo un postulado de nuestro querer libre con el fin de 'hacer comprensibles' (también un poco con el fin de un posible 'dominio' técnico) los fenómenos [*Erscheinungen*]. Si el convencimiento de la determinabilidad causal y regular del mundo se basase sólo en un acto del querer, entonces el querer por su parte no podría ser considerado como un fenómeno parcial [*Teilerscheinung*] del mundo de los fenómenos determinado causalmente. Esta solución, ya insinuada en la *Lógica* (2º volumen) de Chr. Sigwart, ha sido

---

<sup>134</sup> Primero indicativamente en su artículo 'Normas y leyes naturales' –cfr. su libro *Präludien*– y más detenidamente en su libro *Über Willensfreiheit* –12 lecciones– Tübingen 1904.

## CAPÍTULO I

fundamentada con detenimiento por *Münsterberg*<sup>135</sup>, por *Joel* y otros y ha encontrado el aplauso de Henri *Poincaré*<sup>136</sup>. El enfoque que subyace aquí del principio de causalidad y del principio de regularidad no podía ser viable. A un indeterminismo aún más decidido se han comprometido, con minuciosos intentos de fundamentación, W. *James*<sup>137</sup>, F. C. *Schiller*<sup>138</sup>, Henri *Bergson*<sup>139</sup>, y con declaraciones muy impresionantes y universales Karl *Joel*<sup>140</sup>.

Un progreso en esta pregunta debería ante todo estar fundado en tres condiciones: en una fuerte distinción respecto de las equivocaciones tradicionales, en una fenomenología de la conciencia de poder y de la conciencia de libertad, mucho más penetrante de lo que era común hasta ahora, y en una exacta distinción de los principios de causalidad y de regularidad válidos para las grandes regiones materiales del ser (naturaleza inorgánica, orgánica y psíquica); en las que el así llamado 'principio de causalidad' construido según el patrón de la mecánica, tan falso como omniabarcante y unitariamente presupuesto, conserve sólo un lugar coincidental, y los principios de causalidad y regularidad verdaderamente universales puedan depender de una formalización tan amplia que quede cada vez menos del 'determinismo' tradicional.

Ha llegado a ser un acuerdo conjunto entre filósofos y juristas que el concepto de la *capacidad de imputación* legal es independiente de la disputa acerca de la libertad de la voluntad. Lo mismo vale para la legitimidad de la *disputa* también cuando ésta, como ocurre en casi todas las investigaciones filosóficas (y con pleno derecho), está construida sobre la idea de la recompensa por el hecho, no sobre cualesquiera fines de la seguridad de la sociedad contra el autor<sup>141</sup>. Sin embargo, no debería tener la misma validez respecto del establecimiento de una responsabilidad moral y de la fundamentación filosófica del concepto de culpa<sup>142</sup>.

Las interpretaciones que Scheler hace de los autores que clasifica en este texto no deben ser tomadas como el auténtico pensamiento de éstos. No obstante, el fragmento tiene gran valor, pues ofrece una amplia cantidad de propuestas acerca de la libertad que influyeron en Scheler tanto positiva como negativamente. En primer lugar, el texto destaca que el determinismo es el gran enemigo a batir por una teoría de la libertad. El indeterminismo no es al final nada más que un intento fallido de solucionar un enigma, el cual por tanto permanece. En segundo lugar, Scheler reconoce en Wundt la tesis, que él

---

<sup>135</sup> H. Münsterberg, cfr. *Grundzüge der Psychologie*, volumen 1, Leipzig 1900 y *Philosophie der Werte*, Leipzig 1908.

<sup>136</sup> Henri Poincaré, *Der Wert der Wissenschaft*, traducción de E. y H. Weber, capítulo 3, Leipzig 1906.

<sup>137</sup> W. James, *The Will to Believe*, 1897. Cfr. el capítulo sobre el 'indeterminismo'.

<sup>138</sup> F. C. Schiller, *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, versión alemana por R. Eisler, Leipzig 1911.

<sup>139</sup> Henri Bergson, *Zeit und Freiheit*, Jena 1911.

<sup>140</sup> Karl Joel, *Der free Wille*, München 1908.

<sup>141</sup> El trabajo de Fr. W. Foerster, *Schuld und Sühne*, 2ª edición, München 1913; incluye una extensión de lo aquí resaltado para el problema de la pena y de la revancha.

<sup>142</sup> *Ethik. Eine Kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, GW 1, 405-407.

asume, de que el determinismo causal-empírico de la voluntad más férreo al final no puede evitar considerar el acto voluntario como ocasional, y por lo tanto el determinismo termina por ser más indeterminista de lo que le gustaría.

En Lipps Scheler encuentra una distinción entre *libertad de hacer*, *libertad de elegir* y *libertad de querer*, que asumirá<sup>143</sup>. También encuentra una identificación entre libertad y efectividad de la *persona*, que si no se matiza adecuadamente deviene un determinismo<sup>144</sup>. En Windelband encuentra una distinción entre la *estructura axiológica* y la *estructura causal* de una acción, más matizada que la distinción kantiana<sup>145</sup>. Scheler presenta también las tres condiciones en las que debe basarse un progreso en el tema de la libertad, que se tratarán más adelante<sup>146</sup>. Al final del texto, sostiene que se ha de sacar fuera del problema de la voluntad la cuestión de la imputación, pues pertenece a la *persona*<sup>147</sup>.

## 7. Bergson

Suances Marcos, en su estudio sobre Scheler, considera que éste se inspiró en Bergson para su teoría de la libertad<sup>148</sup>. Esta afirmación en su sentido radical me parece difícil de probar, pero sugiere una interesante vía de investigación. En esta medida ha resultado ser un acicate para adentrarme en el pensamiento de Bergson, he aquí los frutos de esta pequeña incursión.

Es claro que Scheler conocía con profundidad el pensamiento de Bergson: le menciona al menos 152 veces a lo largo de su obra (más que a Husserl), y dedica un estudio *ex profeso* al pensamiento del francés<sup>149</sup>. En su obra *Ethik*, en el fragmento citado anteriormente, Scheler incluye a Bergson, sin mayor justificación, entre aquellos que defienden el indeterminismo con respecto a la libertad de la voluntad (haciendo referencia a su obra *Zeit und Freiheit*, la traducción alemana publicada en 1911 de *Essai sur les données*

<sup>143</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 4.

<sup>144</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 4.c.3.

<sup>145</sup> Scheler dedica en otro lugar no pocas páginas a una exposición crítica de la filosofía de Windelband, centrada especialmente en el tema de la evidencia de la verdad religiosa; cfr. *Probleme*, GW 5, 304-312.

<sup>146</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, *ab initio*.

<sup>147</sup> La cuestión de la imputación revela que la *persona* comparece en su acción, cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 3.b.1.

<sup>148</sup> M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler*, 16. Cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 231, donde afirma que también la teoría de la persona de Scheler está inspirada en la teoría de la conciencia de Bergson.

<sup>149</sup> Cfr. *Versuche*, GW 3, 323-339.

## CAPÍTULO I

*immédiates de la conscience*)<sup>150</sup>. Esta referencia no puede ser tomada como definitiva, porque simplifica tanto el concepto de libertad de Bergson como el concepto de Bergson que tiene Scheler. No obstante, permite saber que el pensador alemán conocía el pensamiento del francés acerca de la libertad en la época en que elabora el suyo propio.

Bergson entiende la relación de la libertad con los actos de un modo que, en perspectiva fenomenológica, es decir, tomando a la libertad como fenómeno, antes de considerarla como realidad, es muy cercano a la perspectiva de Scheler. Así se puede ver en este texto:

“La relación de causalidad interna es puramente dinámica y no tiene ninguna analogía con la relación de dos fenómenos exteriores que se condicionan. Pues éstos, siendo susceptibles de reproducirse en un espacio homogéneo, entrarán en la composición de una ley, mientras que los hechos psíquicos profundos se presentan a la conciencia una vez y no reaparecerán ya nunca más.

(...) Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esa relación es indefinible, precisamente porque somos libres. En efecto, se analiza una cosa, pero no un progreso; se descompone extensión, pero no duración. O bien, si uno se obstina, con todo, en analizar, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Por el mero hecho de que se pretende descomponer el tiempo concreto, se despliegan sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho realizándose se pone el hecho realizado y, como se ha empezado por fijar de algún modo la actividad del yo, se ve a la espontaneidad reducirse a inercia y a la libertad a necesidad. Por eso toda definición de la libertad dará razón al determinismo”<sup>151</sup>.

A continuación de este texto Bergson presenta tres posibles definiciones de libertad, construidas siempre desde el problema de la relación entre espacio y tiempo, que abocan al determinismo. En este texto aparecen, a modo de intuiciones, tesis que son desarrolladas con mayor amplitud por Scheler:

1. La distinción entre la *estructura causal* y la *estructura motivacional* y la irreductibilidad de la segunda a la primera.
2. La libertad se manifiesta en los actos.
3. La libertad es indefinible, precisamente en tanto que libertad. Una definición convertiría la libertad en un concepto universal.
4. El estudio del acto no se puede hacer descomponiéndolo *a posteriori*, sino vivenciándolo. La distinción bergsoniana entre descomponer un acto y vivenciarlo es

---

<sup>150</sup> *Ethik. Eine Kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, GW 1, 407.

<sup>151</sup> H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999, 152-153.

paralela con la distinción scheleriana entre *explicar* un acto (más bien, intentar explicarlo) y *comprender* un acto.

5. La relación entre la persona y el acto no soporta un análisis, no se puede descomponer. Este punto lo resaltan Arana<sup>152</sup> y De Monticelli<sup>153</sup>.
6. El enemigo principal a batir para explicar la libertad es el determinismo.

El desarrollo scheleriano de estos temas se verá más adelante. Hay que decir no obstante que, frente a Bergson<sup>154</sup>, Scheler no aborda el problema de la libertad desde el problema de la relación entre el espacio y el tiempo, sino desde la conciencia inmediata de la libertad. En un plano más ontológico que fenomenológico, comparte también con Bergson las tesis de que la persona está por entero en cada uno de sus actos precisamente en virtud de que la vinculación entre ambos es la libertad y de que la libertad admite grados<sup>155</sup>.

## 8. Husserl

No se puede hacer una lista de precedentes de Scheler sin mencionar al inspirador del movimiento fenomenológico. Es opinión extendida que la influencia de Husserl se limitó a inspirar la adopción del método fenomenológico<sup>156</sup>. En cuanto a éste, es indudable

<sup>152</sup> Cfr. J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005, 146.

<sup>153</sup> “La libertad, según Bergson, significa autenticidad de la persona, capacidad de vivir a partir de su ‘yo profundo’” R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología: meditaciones sobre el conocimiento personal*, Cátedra, Madrid 2002, 152; cfr. también R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 118-124. En este último pasaje, De Monticelli se basa en el estudio de este texto de Bergson “somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista” H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 123. La confrontación de este texto con la teoría scheleriana de la libertad se hará *infra*, cap. 5, apdo. 2.f.

<sup>154</sup> “Toda demanda de esclarecimiento en lo que concierne a la libertad viene a significar insospechadamente la cuestión siguiente: ¿puede representarse adecuadamente el tiempo por el espacio?” H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 153.

<sup>155</sup> Estas tesis, puesto que se afirman en un plano ontológico, adquieren matices distintos en ambos autores. Bergson las declara del siguiente modo: “no es preciso en absoluto asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir la persona: ella está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que sólo el yo habrá sido su autor, puesto que expresará el yo por entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta algunas veces; admite grados” H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 119-120.

<sup>156</sup> Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 48-49. Leonardy señala de modo solo aparentemente paradójico, una diferencia de método crucial para entre ambos pensadores: si bien para Husserl la

que Scheler desarrolló su propia versión, considerablemente distinta de la del maestro. En cuanto a los temas, hay dos temas en los que considero que es clara la vinculación entre Husserl y Scheler. El primero es la distinción entre el querer y el simple deseo, y el segundo es la distinción entre *persona* y *yo*; dos temas cruciales en la teoría scheleriana de la libertad.

La distinción entre el querer y el desear es un tema al que Scheler brinda la mayoría de las páginas de *Der Formalismus* dedicadas a la descripción del querer<sup>157</sup>. Es un tema importante por su virtualidad fenomenológica: qué sea el querer como fenómeno es algo que se descubre fundamentalmente cuando se lo compara con el acto de desear. De modo que, al traer la esencia del acto de querer, esta diferencia se sitúa a la base (desde una perspectiva fenomenológica, no ontológica) de la teoría de la producción de la acción. La distinción entre el acto de querer y el acto de desear en Scheler será tratada más adelante<sup>158</sup>; aquí corresponde solamente mostrar cómo se da dicha distinción en Husserl. Para este filósofo, el desear tiene como objeto algo valioso y no existente, pero no está incluida su realización; lo cual sí ocurre en el querer: el querer añade al deseo la conciencia de la realizabilidad del objeto por la acción del sujeto<sup>159</sup>.

El segundo tema es la distinción entre *persona* y *yo*<sup>160</sup>. En Husserl se encuentra claramente esta distinción, como han puesto de manifiesto Ferrer Santos y Sánchez-

---

disciplina fundante es la fenomenología, para Scheler como para Kant lo es la antropología filosófica (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines 'phänomenologischen' Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 23). No obstante, Scheler menciona a Husserl al menos 116 veces en su obra, lo cual no deja de ser significativo.

<sup>157</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 139-143.

<sup>158</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 2 y 3.

<sup>159</sup> Así lo describen Ferrer y Sánchez-Migallón: “lo que en el deseo tenemos es un objeto que esencialmente es tenido por valioso y al mismo tiempo conocido como no existente (estos son sus actos fundantes), de manera que lo propiamente deseado es su venida a la existencia, su realización. (...)”

En los actos de querer se nos da igualmente el valor de que algo inexistente venga a la realidad, pero suponen un dato que los hace muy distintos del desear. Pues en el querer se añade la conciencia de que ese algo puede venir a existir mediante nuestra propia acción. La conciencia de nuestra capacidad o eficacia respecto de la realización de lo valorado es un acto fundante necesario del acto de querer (cfr. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Londres, Kluwer Academic Publishers, 90-91). Por el contrario, un deseo por sí solo –por intenso que sea– carece de energía para transformarse en una acción querida” U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla 2011, 101. Esta monografía es una atenta lectura de los pasajes con virtualidad ética y práctica de la filosofía de Husserl, y destaca varios puntos de su pensamiento que permiten una complementariedad con tesis schelerianas.

<sup>160</sup> Antes de entrar en la consideración de este tema, conviene señalar una similitud previa y más general entre ambos autores: los dos afirman que considerar a la *persona* como una cosa es un reduccionismo insostenible. Esta comunidad fue puesta de relieve por Heidegger (cfr. *Ser y Tiempo*, §10) y recientemente ha sido estudiada por E. V. MUÑOZ PÉREZ; *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona



Migallón<sup>161</sup>. Apoyándose en el estudio de estos autores, se puede decir lo siguiente, sin ánimo de agotar la cuestión: la distinción husserliana entre *yo-puro*, *yo-habitual* y *persona* es fenomenológicamente más precisa que la distinción de Scheler entre *persona* y *yo*, aunque tiene un inconveniente, que en sede scheleriana se puede esquivar. Al ser el *yo-puro*, en cuanto que centro vacío indeterminado, distinto del *yo-habitual*, que es individual, el *yo-puro* deviene una realidad idéntica en todos los hombres, es casi una mera abstracción de la noción de sujeto<sup>162</sup>. No es por tanto propiamente un *yo*, sino una noción universal. Esta diferencia entre ambos pensadores implica que, si bien ambos sostienen que el *yo* puede ser objeto de su propia percepción, esta afirmación no se ha de entender del mismo modo en ambos. Husserl en su distinción entre *persona* y *yo* asigna dos rasgos a la *persona* que Scheler también reconoce: sólo la *persona* es libre y la *persona* es el valor supremo<sup>163</sup>. De Monticelli sostiene no obstante que Husserl no llegó a descubrir la individualidad esencial de la *persona*<sup>164</sup>.

## 9. Biografía y evolución intelectual de Scheler

### a) Síntesis biográfica

Scheler es uno de esos autores en los que el estudio de su biografía tiene especial relevancia para el de su producción filosófica, pues aquella incluye cambios que hacen más

---

na, 2013, 55-72. Este autor ofrece una serie de textos de Husserl en los que aparece una noción de *persona* muy semejante a la scheleriana.

<sup>161</sup> U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, 115-120 y 128-155. Cfr. también U. FERRER; “Del yo puro a la persona en fenomenología”, en M. L. PINTOS, J. L. GONZÁLEZ (Eds.); *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas: Santiago de Compostela, 24-28 de septiembre de 1996*, 1998, 241-252.

<sup>162</sup> “Husserl atribuye al Yo, por lo menos, un componente esencial: la *identidad*, entendida como *unidad en el presente y permanencia en el tiempo* (...). Seguimos prisioneros del actualismo moderado, debido a que el Yo no añade prácticamente nada a las vivencias; es un vacío punto de identidad (...). La dura crítica de Scheler al actualismo cobra todo su sentido, porque el Yo se convierte en una mera X, en un puro sujeto lógico que, en el fondo, no es nada. El actualismo, finalmente, perdería el yo con el que creía contar” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 2003 (107), 60.

<sup>163</sup> “El valor más elevado lo representa la persona, que habitualmente le confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre” E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II: Investigaciones sobre la constitución*, México, UNAM 2005, traducción de A. Zirió, 316; citado de U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, 128.

<sup>164</sup> Cfr. R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología*, 110-111.

## CAPÍTULO I

fácilmente comprensibles los cambios que a su vez se dan en ésta. Es oportuno por tanto ofrecer una breve biografía del autor<sup>165</sup>.

Max Ferdinand Scheler nació en Múnich en 1874, de padre protestante y madre judía no practicante. Se bautizó en la Iglesia Católica durante sus estudios secundarios, a los 15 años, pero no fue una auténtica conversión. Varios vaivenes religiosos jalonan su vida.

En 1894 empezó medicina en la Universidad de Múnich, donde oyó principalmente a Lipps. En 1895 se trasladó a la Universidad de Berlín, donde oyó a Simmel y Dilthey. En 1896 se trasladó a la Universidad de Jena donde trabó contacto con el naturalista Haeckel, el neokantiano Liebmann y el idealista Eucken. En 1897 (a sus 23 años) alcanzó el grado de Doctor en Filosofía en Jena bajo la dirección de Eucken, con la tesis *Contribuciones a la fijación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos*<sup>166</sup>, publicada en 1899. En esta obra ya aparece la disociación neta entre el ser y el valor que acompañará a Scheler de por vida, de modo que en su primera obra ya está 'in nuce' el pilar de sus posiciones filosóficas más relevantes. En 1899 se casa con Amélie von Dewitz, divorciada. Tanto el histérico y celoso carácter de Amélie como los amoríos de su marido hacen difícil este matrimonio.

En 1900 obtiene su habilitación con la tesis *El método trascendental y el psicológico*<sup>167</sup>, y enseña como *Privatdozent* en la Universidad de Jena. En 1902, en un encuentro de la Kant Gesellschaft en Halle, conoce a Husserl, un encuentro que marcará el resto de su producción filosófica<sup>168</sup>. Desde entonces estará vinculado al círculo fenomenológico de Göttingen. En el semestre de invierno de 1905/06, por un escándalo promovido por su mujer, es forzado a dejar la Universidad de Jena; pero encuentra un puesto en la Universidad de Múnich. Allí trabó contacto con varios fenomenólogos, especialmente Dietrich von Hildebrand. En 1908 se separa de Amélie, y tras un nuevo escándalo promovido por ella, debe dejar la universidad en 1910. En 1912 se divorcia definitivamente y, convertido al catolicismo, contrae matrimonio por la Iglesia Católica con Märit Furtwängler. Se instalan en Berlín donde Scheler ejerce de escritor. Henckmann sostiene

---

<sup>165</sup> Una biografía muy completa de Scheler se encuentra en W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 16-39. Es la que sigo aquí. Cfr. también J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 13-19.

<sup>166</sup> *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW 1, 9-160.

<sup>167</sup> *Die transzendente und die psychologische Methode*, GW 1, 197-336.

<sup>168</sup> Scheler cfr. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, 308; modifica la fecha, dice 1901. Para las fuentes documentales que muestran que fue efectivamente en 1902, cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 19 y 242. Para una discusión acerca de los motivos de tal error por parte de Scheler, cfr. A. VIGO; "Max Scheler y la idea de una lógica trascendental de la corrección", en A. G. VIGO; *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2013, 74-77.

que la separación de Amélie provocó un resurgimiento intelectual en Scheler<sup>169</sup>, a lo que hay que añadir el influjo positivo de su estabilización espiritual<sup>170</sup>. Gracias a su amistad con Hildebrand, consiguió ser invitado con frecuencia por el círculo de fenomenólogos a impartir seminarios en Göttingen (los cuales debían tener lugar en cafeterías, pues por haber perdido la *venia docendi* no podía enseñar en la universidad).

En 1913 publica en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* la primera parte de *Der Formalismus*, y en 1916 la segunda. Por aquel entonces llega a ser co-editor de dicha revista. En esta época la genialidad de Scheler fructifica en la mayoría de sus grandes y más originales obras.

En 1918 la Universidad de Berlín le ofrece un puesto como profesor honorario. Terminada la primera Guerra Mundial, por sus artículos en la revista *Hochland* y sus numerosos viajes, era conocido en toda Alemania por su genialidad y como adalid del pensamiento católico. Fue llamado en 1919 por Konrad Adenauer, a la sazón alcalde de Colonia, para ostentar la cátedra de Filosofía y Sociología, y para ser co-director del Instituto para la Investigación en Ciencias Sociales. En 1920 publica su obra de filosofía de la religión, *De lo eterno en el hombre*<sup>171</sup>, en la que muestra un profundo pensamiento teológico de raigambre cristiana.

A partir de 1922 tanto su vida como sus escritos sufren un cambio. Habiendo solicitado el divorcio de Märith a las autoridades católicas, que no le es concedido, se divorcia y contrae matrimonio civil con su discípula Maria Scheu<sup>172</sup> en 1924. Rompe formalmente con la Iglesia Católica, motivo por el cual la vida en Colonia se torna algo difícil. En 1928 acepta una oferta en la Universidad de Frankfurt, pero no habiendo aún comenzado allí la docencia, tristemente fallece de un ataque al corazón en mayo de 1928.

### b) ¿Evolución o ruptura?

La cuestión de la unidad del pensamiento de Scheler ha suscitado una aguda polémica y no creo que pueda considerarse una cuestión cerrada. Entre los intérpretes, hay dos direcciones fundamentales: aquellos que sostienen que hay una continuidad evolutiva en su pensamiento<sup>173</sup> y aquellos que consideran que hay una ruptura más o menos radical<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 22.

<sup>170</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 17-18.

<sup>171</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5.

<sup>172</sup> Posteriormente editora de la mayoría de los volúmenes de las *Gesammelte Werke* de Scheler.

<sup>173</sup> Es conocido el inmediato posicionamiento del amigo de Scheler Nicolai Hartmann a este respecto, cfr. N. HARTMANN; "Scheler †", *Kantstudien* 33 (28), 9-16; A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max*

## CAPÍTULO I

A pesar de la cuestión de la continuidad, hay acuerdo entre los intérpretes en que la producción de Scheler se puede dividir en tres períodos. Este acuerdo es fruto de que dicha división se puede apoyar en una lectura de los mismos textos sin necesidad de complicadas interpretaciones, y no indica necesariamente oposición entre las partes. Así lo dice Manfred Frings: “it is a commonly agreed upon practice to distinguish in his productivity three periods, which follow from the writings themselves”<sup>175</sup>.

El primer periodo comprende de 1897 a 1910, y está marcado por una impronta neokantiana (progresivamente decreciente) y por la influencia de Rudolf Eucken. Los escritos fundamentales de este periodo son su tesis doctoral y su tesis de habilitación; y los temas fundamentales son la irreductibilidad de los principios éticos a los lógicos, distinción entre valor y ser, aprehensión de los valores mediante la percepción afectiva, objetividad del valor, crítica del formalismo y trascendencia del espíritu<sup>176</sup>.

El segundo periodo va desde 1910 a 1921, e incluye, además de *Der Formalismus, El resentimiento en la moral*<sup>177</sup> publicada en 1912, *Sobre la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio*<sup>178</sup>, publicada en 1913, *Artículos y ensayos*<sup>179</sup>,

---

*Scheler*, 16-19 (este autor afirma que “la cuestión decisiva, no obstante, es saber si esa evolución es *orgánicamente unitaria*”, p. 17); Mandrioni cita como defensores de la evolución del pensamiento scheleriano a A. Altmann, G. Kränzlin, K. Lenk y Karl Eschweiler (cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 44); F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 17-18; C. BERMES;—“Max Scheler”, in: TH. BEDORF, A. GELHARD (HG.): *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2013, S. 248-253.

<sup>174</sup> Cfr. por ejemplo, D. Von HILDEBRAND; “Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankwelt”, *Der katholische Gedanke*, 1 (1928), 448; J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 369ss; M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler*, 14; J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 13-71; A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 13-17.

Dentro de los que consignan que efectivamente hay un cambio sustancial, destaca a mi juicio la ecuánime postura de Mandrioni, que se limita a consignar el hecho de la deriva de Scheler sin hacer ninguna clase de valoración al respecto: “El abandono del teísmo, en favor del ‘panenteísmo’, trae aparejada una variante fundamental en la concepción del hombre. En diversos textos del *Puesto del hombre en el cosmos* y de su *Philosophische Weltanschauung* se afirma un concepto de la divinidad que altera aquella antropología del *Formalismus*. Con todo, más que una negación radical de lo anteriormente afirmado, apunta una derivación, en cierta medida posible, de la tensión contenida en las afirmaciones anteriores” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 107. Este autor repite una argumentación similar respecto de la otra tesis polémica del tercer Scheler, la *impotencia del espíritu*, en las 196-199.

<sup>175</sup> M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996. Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 56-57.

<sup>176</sup> Cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 43; donde el autor llama a este periodo “lapso de labor preparatoria”. Sobre este período de Scheler, cfr. D. M. ALBISU; “Los escritos juveniles de Max Scheler”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 115-128; “Rudolf Eucken y los Fruehe Schriften de Max Scheler”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 129-154; G. MANCUSO; *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007.

<sup>177</sup> *Das Ressentiment*, GW 3, 33-147.

<sup>178</sup> En la segunda edición de 1922, cambió el título a *Esencia y formas de la simpatía (Wesen und Formen der Sympathie)*, GW 7, 7-257).

<sup>179</sup> A partir de la segunda edición de 1919 tomó el nombre de *Sobre el derrocamiento de los valores (Vom*

publicada en 1915. Escribe también (aunque no llega a publicarlas en vida) *Fenomenología y metafísica de la libertad*, *Ordo amoris*, *Muerte y supervivencia*, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Las claves de este período son: el empleo del método fenomenológico, la preocupación por los fenómenos de la vida psíquica y moral (arrepentimiento, pudor, etc.)<sup>180</sup>, el carácter eminente de los valores, la prioridad de la ética sobre toda otra disciplina filosófica (en la medida en que la ética es axiológica y que es el modo de acceder a la *persona espiritual*), el personalismo y el teísmo. La inspiración innegablemente cristiana de este período culmina en la obra *De lo eterno en el hombre* de 1920, en la que muestra su filosofía de la religión y su concepción de lo divino.

Su tercera época corre desde 1922 hasta su muerte. En esta época destacan sus obras *Las formas del saber y la sociedad*<sup>181</sup> (1926), *Idealismo-realismo*<sup>182</sup> (1927) y su famosa conferencia *El puesto del hombre en el cosmos*, que preparó para publicar pero no llegó a ver publicada. Las claves de este período que lo hacen diferente del anterior son la creciente prioridad de la dimensión natural-impulsiva del alma sobre la espiritual (impotencia del espíritu), el abandono del teísmo en favor de un Dios que deviene, una visión evolucionista del espíritu, un marcado interés por el método y los temas sociológicos<sup>183</sup> y el desarrollo de una metafísica de la historia. Se puede añadir, con Pintor Ramos, un creciente desprendimiento del rigor del método fenomenológico en pro de una amplitud de tipo metafísico<sup>184</sup>.

Los dos últimos períodos, a pesar de sus diferencias, tienen sin duda en común una clave fundamental, la centralidad del estudio del ser humano. En *El puesto del hombre en el cosmos* escribe en 1928: “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”<sup>185</sup>. Ya en 1915 había declarado que “en un cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta de qué sea el hombre y qué lugar metafísico y posición ocupe dentro de la totali-

---

*Umsturz der Werte*, GW 3), e incluye los escritos de *Rehabilitación de la virtud* (ZRT), *El resentimiento en la moral* (*Das Ressentiment*), *Acerca de la idea del hombre* (ZIM), *Los ídolos del conocimiento de sí* (*Die Idole*).

<sup>180</sup> Frings lo denomina de modo sintético y acertado como el período de la “fenomenología aplicada” (M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, 6).

<sup>181</sup> *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW 8.

<sup>182</sup> *Idealismus-Realismus*, GW 9, 183-241.

<sup>183</sup> Esta es también la opinión de Mandrioni: “hállase su última filosofía bajo el signo de la especulación sociológica” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 17.

<sup>184</sup> Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 60, S. F. SCHNECK; “Introduction” in S. F. SCHNECK (Ed.); *Max Scheler's Acting Persons*, Rodopi, Amsterdam, 2002, 7.

<sup>185</sup> *Die Stellung*, GW 9, 9.

## CAPÍTULO I

dad del ser, del mundo y de Dios<sup>186</sup>. Mandrioni destaca de modo certero esta tesis<sup>187</sup>: para este autor es clara la eminencia de la antropología filosófica en los textos del segundo Scheler sobre todos las demás disciplinas, centrada en el concepto de *espíritu personal*, a pesar de pueda parecer relegada a un segundo plano en virtud de los objetivos morales de *Der Formalismus*. Pintor Ramos sostiene con precisión que, si bien los intereses éticos del segundo período pudieron ocultar la conciencia del filósofo muniqués acerca de la centralidad de su antropología, en mirada retrospectiva desde el último de sus escritos esta centralidad es innegable<sup>188</sup>.

La discusión acerca de la continuidad de la filosofía de Scheler, es una cuestión ampliamente discutida que merece una gran atención, pero ésta aquí no se le puede prestar. No obstante, en esta tesis he decidido restringirme al segundo período del autor, y quiero al menos exponer los motivos<sup>189</sup>.

La cuestión de la continuidad del pensamiento de Scheler ha de distinguirse de otra cuestión, a mi juicio mucho más interesante, que es la cuestión de su profundidad. Se puede argumentar que las tesis del tercer período no rompen tanto como parece con las tesis del segundo, sino que hay una cierta evolución<sup>190</sup>. Sin embargo, lo que he detectado

---

<sup>186</sup> ZIM, GW 3, 173.

<sup>187</sup> H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 395.

<sup>188</sup> Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 9-10 y 64-65. También Henckmann declara esta unidad de interés antropológico entre el segundo y el tercer Scheler (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 191).

<sup>189</sup> El profesor Christian Bermes, durante mi estancia bajo su tutela en el campus de Landau in der Pfalz de la Koblenz-Landau Universität, entre enero y abril de 2015, me formuló la siguiente pregunta (una vez conocido en sus líneas fundamentales el contenido de esta investigación): ¿por qué el tercer Scheler prescinde en su investigación de todo lo que usted expone aquí, si tiene el mismo concepto de persona que el segundo Scheler? La respuesta a esta pregunta, puesto que interroga por la continuidad del pensamiento de Scheler, no puede soslayar la cuestión biográfica, que se ha expuesto anteriormente. En cuanto a la evolución del pensamiento de Scheler, valga lo que sigue como la respuesta que me considero en condiciones de dar a la pregunta del profesor Bermes. En último lugar, considero que, según lo que expondré a lo largo de la investigación (especialmente en el capítulo 4), una conceptualización de la *persona* es un intento que anula la realidad de ésta, y que supone confundirla con el *yo*.

<sup>190</sup> El propio Scheler indica en el prólogo a la tercera edición de *Der Formalismus*, de 1926, que “los cambios de las ideas metafísicas del autor no desembocan además en cambios en su *filosofía del espíritu* ni de los correlatos de los actos espirituales, sino sólo en cambios y ampliaciones en su filosofía de la *naturaleza* y en su *antropología*” *Der Formalismus*, GW 2, 17.

Entre los autores que defienden una cierta continuidad del pensamiento de Scheler, no hay una visión unánime. Pintor Ramos sostiene que los escritos del tercer Scheler, a pesar de los cambios innegables, no hacen sino llevar a culmen las líneas básicas del pensamiento del muniqués presentes desde sus primeros escritos (Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 18-19).

Santamaría sostiene que al segundo Scheler acompaña como un halo la imposibilidad de tematizar el acto en su ser espiritual mismo, y por tanto la impotencia del espíritu del tercer Scheler no es sino el precipitado necesario de esta imposibilidad (cfr. M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*, 17-53).

tras la lectura, en clave antropológica, de las obras de Scheler es lo siguiente: el abandono del teísmo (Dios como ser personal) supone un oscurecimiento del horizonte trascendente de la *persona espiritual* y de su *libertad personal*, y por consiguiente una mengua de la profundidad de la penetración antropológica<sup>191</sup>.

Es claro que algunas de las tesis del segundo Scheler acerca de la *persona espiritual* son mantenidas en términos semejantes en el tercer periodo, como la actualidad del espíritu y su inobjetividad<sup>192</sup>. No sostengo por tanto que en el tercer Scheler haya una explícita obturación del horizonte trascendente de la persona, pues me parece claro que hay un cierto cambio de método y de intereses, y por lo tanto no es legítimo contraponer paralelamente entre sí las tesis del segundo y del tercer periodo al modo de un teísmo férreo contra un panteísmo o panenteísmo inesperado<sup>193</sup>. Lo que he observado, en virtud del cambio de dirección del interés de Scheler, son tesis que no prosiguen la línea más profunda (en cuanto a la *persona espiritual* y a la *libertad personal*) abierta por su pen-

---

Hammer (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*), con la pretensión de recoger el fondo teológico cristiano de las tesis de Scheler (p. 2), muestra numerosos puntos (teológúmenos) en los que las tesis del segundo Scheler anticipan las tesis polémicas del tercer periodo: “es cierto que los auténticos cambios en el pensar de Scheler no deben en ningún caso ser negados. Esto podría manifiestamente golpear en la cara. Pero en el fondo de esta filosofía viven unas pocas intuiciones fundamentales que en todo caso son tan extensibles y amplias que se dejan llenar con los contenidos más diferentes y parcialmente contradictorios entre sí (...) Lo que en los últimos años estalla de modo en forma más exagerada y más desfigurada, estaba ya germinalmente de modo múltiple en los inicios de Scheler” (p. 17-18, la traducción es mía).

<sup>191</sup> Mandrioni indica que Karl Eschweiler mantuvo una opinión similar: “Para Karl Eschweiler el tema que reúne los dos momentos distintos es su concepción del hombre, como ‘lugar de paso’, como ‘tránsito’, como ‘mera exaltación de la vida por encima de sí’. Con todo, los diez años que van desde 1912 a 1922 aparecen ahora, dice este comentarista, como el periodo culminante de su vida (cfr. K. ESCHWEILER; “Max Scheler et sa philosophie de l’homme”, *La vie intellectuelle*, 1 (octubre de 1928)112-122)”. No puedo concordar completamente con la tesis de Pintor Ramos (cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 18 y 62-63) de que el problema de la filosofía de la religión es derivado en Scheler y que éste no admite la existencia de un Dios personal. Es cierto que diversos aspectos de la religión como fenómeno (el análisis de los actos religiosos y de la posibilidad de una nueva religión) son asuntos derivados en la filosofía de Scheler, y me parece completamente cierta la opinión de Henckmann de que “como ninguna otra disciplina filosófica, la filosofía de la religión de Scheler se restringe a su periodo intermedio” (W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 138). No obstante, la tesis más profunda que encierra su obra *Probleme*, la vinculación íntima entre la *persona espiritual* humana y Dios como Persona de las Personas (que se encuentra también en *Der Formalismus* y PuMF), es crucial para la teoría de la *persona* de Scheler.

<sup>192</sup> Cfr. *Die Stellung*, GW 9, 39.

<sup>193</sup> No obstante, hay que decir que un auténtico panenteísmo sí obtura el horizonte de la libertad personal, como el mismo Scheler explica en su crítica al monismo metafísico en *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 61-86. Mandrioni afirma que “No se puede negar que este espiritualismo personalista y teomorfo, que trata de conjugar el valor de la persona con su relación comunitaria y su apertura a la Persona infinita espiritual, fue profundamente socavado con su posición final panenteística” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 39. Es muy sugerente a este respecto el estudio de Rodríguez Duplá, quien sostiene que la comprensión scheleriana de la figura de San Francisco de Asís en WFS está fuertemente marcada por un panteísmo o panenteísmo (cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, *Naturaleza y gracia*, 2004 (2-3), 835-841).

## CAPÍTULO I

samiento anterior. También hay que precisar que no se puede tomar el tercer Scheler como un todo perfectamente homogéneo, de tal modo que una de sus tesis defina el sentido de las restantes; pues tampoco el segundo lo es<sup>194</sup>. No obstante, reitero que no me interesa tanto la cuestión de la continuidad del pensamiento de Scheler cuanto la profundidad de su penetración psicológica, antropológica y espiritual.

---

<sup>194</sup> En este sentido, la denuncia de Pintor Ramos puede poner el dedo en la llaga de varios de los estudios a favor de la ruptura en el pensamiento de Scheler: “se ha partido del análisis de determinados temas concretos y, constatando los cambios del filósofo en esos temas, se ha concluido la ruptura de su pensamiento sin haber examinado antes el relieve que tienen dentro del sistema y, por lo tanto, desde posiciones ajenas a su modo de pensar” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 18.



## CAPÍTULO II

### EL ACCESO FENOMENOLÓGICO A LA LIBERTAD

Se puede decir que intuitivamente la libertad es un tema que comparece según distintos tipos y niveles: hay tipos de libertad, y éstos de algún modo establecen ciertas relaciones de subordinación entre sí. Por eso, lo más conveniente metodológicamente para abordar el tema de la libertad es respetar estos niveles; y dar cuenta de ellos en la medida de lo posible. Dado que el objetivo de este trabajo es *de intento* esclarecer el nivel más profundo de la libertad, la *libertad personal*, el camino a seguir debe ser discriminar los tipos inferiores de libertad antes de abordar el superior. Si bien es claro que lo superior fundamenta y explica lo inferior y no a la inversa, no obstante el camino epistemológicamente más adecuado es ascender desde lo inferior hacia lo superior. Además, este modo es el más acorde con la argumentación scheleriana, la cual, por su comprensión del método fenomenológico, procede desde lo particular y fáctico hacia lo profundo e íntimo.

El texto por el que hay que empezar a trabajar el tema de la libertad en Scheler es *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (“Para la fenomenología y metafísica de la libertad”)<sup>1</sup>. Este texto, como indica el título, está dedicado entera y exclusivamente a tratar el tema de la libertad. Es un texto breve, que, por lo tanto, no contiene digresiones significativas. No obstante, el texto adolece de cierta cohesión, pues, como dice el traductor de una de las versiones españolas, tiene “un estilo esbozado y aforístico”<sup>2</sup>. Fue escrito entre 1912 y 1914, es decir, en la época en que Scheler trataba de publicar su obra magna, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (“El formalismo en la ética y la ética material de los valores”)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> PuMF, GW 10, 155-177.

<sup>2</sup> M. SCHELER; “Fenomenología y metafísica de la libertad” en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, edición y traducción de Sergio Sánchez-Migallón, p. 312.

<sup>3</sup> Aunque no voy a entrar demasiado en aspectos documentales, se puede decir que *Der Formalismus* es bastante anterior. Aunque su primera parte fue publicada en 1913, y la segunda en 1916 (ambas en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), el propio Scheler en el prólogo a la edición de 1916 declara que ambas estaban ya terminadas en 1913, pero que la primera Guerra Mundial impidió su publicación. En la 4ª edición de la obra, dentro de ya de las *Gesammelte Werke*, la editora María Scheler declara que el contenido aquí ofrecido procede de las lecciones de ética dictadas por el autor en Jena y München entre 1901 y 1910.

## CAPÍTULO II

PuMF no fue publicado en vida de su autor, sino que fue encontrado tras su muerte en diversas libretas escritas a mano, y publicado póstumamente. Por estos motivos, es muy probable que Scheler pensara revisarlo antes de publicarlo, pero su prematura muerte lo impidió. Esto no obsta a considerar la doctrina contenida en este texto como doctrina genuinamente suya. La misma exposición lo mostrará: las ideas contenidas en él son deudoras del pensamiento del pensador muniqués expresado en otras obras sí publicadas. No obstante, el estilo aforístico dificulta la interpretación, especialmente de algunos pasajes. En todo caso el texto, por su virtualidad fenomenológica, por la gran cantidad de temas puestos en relación y por su horizonte antropológico, merece ser analizado exhaustivamente<sup>4</sup>. Esto se hará en este capítulo y en el siguiente.

Leonardy considera que las afirmaciones de PuMF, en tanto que son lapidarias e inconexas, hacen pensar que para Scheler el problema de la libertad era un problema de tercera fila<sup>5</sup>. Lo que significa propiamente es que PuMF era un texto necesitado de revisión.

PuMF no es un texto aislado, ni en cuanto al tema ni en cuanto al método. Es claramente deudor de *Der Formalismus*, en varios sentidos. En primer lugar, en cuanto al enfoque de la fenomenología: Scheler emplea el método fenomenológico de modo casi idéntico en ambas obras. En segundo lugar, en un sentido antropológico temático, es decir, en cuanto a la idea de que el hombre por encima de todo es *persona*. Esta idea recorre, como es sabido, todas las obras del segundo Scheler, que por eso complementan las reflexiones de *Der Formalismus*<sup>6</sup>. En este sentido, cabe decir que varios pasajes de *Der Formalismus* apuntan a la necesidad de una investigación sobre la libertad como la que Scheler desarrolla en PuMF. Los trataré con detenimiento más adelante, aquí basta indicar que son al menos los siguientes:

1. Sección III, apartados 2 y 3<sup>7</sup>, donde desarrolla la relación entre el *poder-querer* y el *hacer*, que luego aplicará al problema de la génesis de la acción libre.

---

<sup>4</sup> Mandrioni sostiene que PuMF está incompleto y trunco (cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 182). Esto es cierto sólo en la medida en que la comprensión cabal de PuMF requiere acudir a otros textos del autor.

<sup>5</sup> Cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 156-157.

<sup>6</sup> Mandrioni sostiene que PuMF está directamente ligado a *Der Formalismus*, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 50.

<sup>7</sup> "Los niveles de la unidad de la acción y la relación del puro contenido de la voluntad con el contenido de ejecución del hacer (resultado)" y "El significado de la estructura de valor de la *Gesinnung* para el "objeto práctico" y la relación entre medio ambiente, posicionamiento instintivo, impulso instintivo y estado de sentimiento sensible" (*Der Formalismus*, GW 2, 137-153). Me parece más adecuada la unificación que hace Juan Miguel Palacios en la traducción española de *Der Formalismus*, juntando toda la teoría scheleriana de

2. “Esta concepción opina también (erróneamente, se entiende) que el problema de la libertad se debe desligar de la ética”<sup>8</sup>. Se refiere a la insuficiente teoría del origen del concepto de valor ideada por Herbart y Adam Smith y seguida por Brentano, y que llama “teoría de la apreciación”. Para Scheler, como se verá ampliamente, la libertad es clave en la reflexión ética.
3. “En lo sucesivo [*in der Folge*] se mostrará cómo este hecho fundamental de nuestra vida espiritual proyecta luz abundante sobre las oscuras preguntas del problema de la libertad”<sup>9</sup>. En estas palabras Scheler debería referir, según la literalidad del texto, a las páginas siguientes de *Der Formalismus*, pero en realidad es más probable que refieran a PuMF, por tres motivos:
  - a. Las páginas siguientes de *Der Formalismus* no tratan directamente este tema (lo tratan muy indirectamente en tanto que hablan del deber ser, y éste es un tema asociado a la libertad).
  - b. Según nota la editora en este lugar<sup>10</sup>, refiere a los textos sobre la libertad escritos en la época de *Der Formalismus* que se publicarían en el tomo 10 de las Obras Completas; es decir, PuMF.
  - c. El motivo más importante es que antes de decir esto en *Der Formalismus* Scheler está hablando de la prioridad del ser dado del valor sobre la dación de todo otro objeto. La aplicación de esto al problema de la libertad es el análisis del presentir dentro de la motivación, que está tratado sólo en PuMF, como veremos<sup>11</sup>.
4. Sección IV, capítulo 2, apartado c<sup>12</sup>. Aquí el autor desarrolla su tesis de que existe, como fundamento de toda acción humana, un “*poder [Können]* dicha acción”. En PuMF considera esta experiencia de dicho poder como el *lugar propio* en el que se vivencia la libertad.
5. En concreto, dentro de este apartado, dice Scheler que “la libertad que Kant ha mostrado, o al menos cree haber mostrado (...) es tan sólo la consecuencia de un ‘postulado’ construido sobre el hallazgo del imperativo categórico”<sup>13</sup>. Es decir, el

---

la acción en un único apartado titulado “2. La unidad de la acción y el contenido de la voluntad” (*Ética*, 195-215).

<sup>8</sup> *Der Formalismus*, GW 2, p. 190.

<sup>9</sup> *Der Formalismus*, GW 2, p. 211.

<sup>10</sup> *Der Formalismus*, GW 2, p. 593.

<sup>11</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 2.

<sup>12</sup> “Poder y deber-ser”, *Der Formalismus*, GW 2, 239-45.

<sup>13</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 243.

## CAPÍTULO II

postulado de la libertad obtenido por Kant en la tercera antinomia es insuficiente, meramente teórico.

6. “Querer reducir la libertad de la persona a la mera causalidad del carácter (...) permanece profundamente por debajo del mero sentido del problema de la libertad. (...) El problema de la libertad (que no queremos desarrollar aquí) queda, pues, a mucha mayor profundidad de lo que corresponde a esa solución”<sup>14</sup>.
7. Sección VI, capítulo B, apartado 4, adIII<sup>15</sup>. Aquí Scheler distingue su personalismo, su concepción del motivo de la individuación de la persona, frente a otros tipos de individualismo. Cuando critica el individualismo de Max Stirner<sup>16</sup>, declara una tesis que desarrollará por extenso en PuMF: los impulsos instintivos corporales (en definitiva, la conducta veleidosa o caprichosa) no individualizan al hombre, sino que lo uniformizan e incluso lo animalizan.

Por su parte, dos textos de PuMF contienen referencias anafóricas, que según la editora corresponden a *Der Formalismus*:

1. Capítulo II, apartado 3: “pero también en esta esfera de la libertad del hacer tenemos que resaltar una importante diferencia, ya mencionada. La libertad del *poder-hacer* no coincide en absoluto con la libertad del *hacer mismo*”<sup>17</sup>. Según la editora, esta indicación refiere a *Der Formalismus* Sección III, donde Scheler ha desarrollado una teoría de la acción. No obstante la conexión no me parece tan clara, por los siguientes motivos: en dicha sección de *Der Formalismus* no se encuentra una distinción entre *poder-hacer* y *hacer* como la expuesta en este apartado de PuMF (sino que aparecen consideraciones complementarias), y dos párrafos más arriba de esta afirmación de PuMF Scheler ha indicado esta distinción, de modo que la anáfora podría referir a una afirmación anterior del mismo texto. En cualquier caso, los asuntos desarrollados en uno y otro texto son muy afines.
2. Capítulo II, apartado 3: “un hombre como el que antes caracterizamos de ‘esclavo’ [*sklavisch*]”<sup>18</sup>. Esta referencia efectivamente no encuentra referente en PuMF, y, por lo tanto, se refiere a la descripción del hombre-esclavo que Scheler hace en *Der Formalismus*.

Además de *Der Formalismus* y PuMF hay otro texto de esta época en el que el autor aborda el problema del libre albedrío. Es un pequeño fragmento de un libro titulado

---

<sup>14</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 476-477.

<sup>15</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 499-509.

<sup>16</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 504-505.

<sup>17</sup> PuMF, GW 10, 170.

<sup>18</sup> PuMF, GW 10, 171.

*Ética. Una visión de conjunto crítica de la ética del presente*, que y ha sido citado por extenso<sup>19</sup>. En este fragmento Scheler no trata sistemáticamente el problema del libre albedrío, sino que sólo hace una rápida crítica de las teorías filosóficas acerca del libre albedrío que consideraba más relevantes en aquella época. Este texto tiene como telón de fondo las mismas ideas acerca de la relación entre el determinismo y el indeterminismo que Scheler expone en PuMF, del que se puede considerar un preámbulo. No contiene ninguna aportación sistemática acerca de la libertad distinta de las expuestas en PuMF, sólo dos tesis relevantes para el enfoque del problema de la libertad, que son las siguientes:

1. “El problema más oscuro de la ética es el de *la libertad de la voluntad* [*Willensfreiheit*]<sup>20</sup>.”
2. El progreso en el problema de la libertad debería estar vinculado a tres condiciones<sup>21</sup>:
  - a. Una fuerte distinción de las equivocaciones tradicionales.
  - b. Una fenomenología de la conciencia de poder y de libertad mucho más penetrante de la que era común hasta ahora. A esto Scheler se dedica explícitamente en PuMF.
  - c. Una exacta distinción de los principios de causalidad y de legalidad válidos para las grandes regiones del ser (naturaleza orgánica, inorgánica y psíquica) donde el así llamado “principio de causalidad” tenga una validez solamente casual (*beiläufige*) y así no baste para afirmar el determinismo. A esta tarea metafísica Scheler se dedica en varias de sus obras.

El texto de PuMF se divide en dos capítulos, de los cuales el primero tiene 3 apartados y el segundo 4, más 3 apéndices al final<sup>22</sup>. En este capítulo y el siguiente se va a hacer un seguimiento lo más literal posible de las tesis sobre la libertad que Scheler sostiene en este texto, pues todo él es relevante. El procedimiento será ir detectando y analizando las principales notas de la libertad, siguiendo en la medida de lo posible el texto scheleriano. No obstante, no será siempre posible seguir el orden del texto y a veces habrá que hacer referencias anafóricas o catafóricas, pues PuMF es un texto que vuelve con frecuencia sobre ideas ya descritas para profundizar algún aspecto de éstas. Esto podría considerarse como una deficiencia e imputársela al autor. No obstante, este proceder se debe a que

---

<sup>19</sup> *Ethik. Eine Kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, GW 1, 405-407; cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 6.

<sup>20</sup> *Ethik*, GW 1, 405.

<sup>21</sup> Cfr. *Ethik*, GW 1, 407.

<sup>22</sup> Los apéndices son textos más sintéticos, que no prestan demasiada atención a la corrección argumentativa y exponen las ideas de modo casi esquemático.

Scheler describe una vivencia, y eso implica necesariamente un proceder en círculos: ir arrojando progresivamente nueva luz sobre aspectos mencionados anteriormente, y volver sobre ellos tras haberlos abandonado<sup>23</sup>.

Antes de empezar es preciso hacer una apreciación metodológica global, es decir respecto del modo de exposición que emplea Scheler en todo el texto. Es la siguiente: trata el tema de la libertad sobre el telón de fondo de la causalidad<sup>24</sup>. Esto no quiere decir que la libertad sea un tipo de causa. Tratar la libertad como un tipo de causa implicaría dos tesis que Scheler pretende fuertemente evitar<sup>25</sup>:

1. La libertad se conoce teóricamente, como un tipo de causa.
2. La metafísica de la libertad es el tratamiento más elevado de la libertad.

Scheler emplea la causalidad como telón de fondo del tema de la libertad precisamente para destacar que el tema de la libertad se opone al de la necesidad causal. No es que toda causa sea *causa necesaria* (lo cual ya sería una tesis metafísica a desarrollar), sino que el concepto usual de causa implica esa necesidad, y es la necesidad que el autor intenta distinguir de la libertad. Quizás se podría acusar en el pensador muniqués un cierto reduccionismo de las nociones de *causa* y *causalidad*<sup>26</sup>, pero esclarecer este punto no es asunto de este trabajo. Además, la doctrina tradicional de la libertad como tipo especial de causa podría sobredimensionar la *metafísica de la libertad*, lo cual dificulta (aunque no impide) la consideración de la libertad como rasgo de la *persona* individual<sup>27</sup>. No es necesario sentar estas afirmaciones de modo exhaustivo, pues estamos ante una cues-

---

<sup>23</sup> Aquí no entraré a discutir esta cuestión, sólo diré que Scheler sostiene que el proceder en círculos es un método legítimo de exposición de los temas, y es acorde con el método fenomenológico de su tratamiento, por contraposición a una argumentación lineal típica; cfr. PuE, GW 10, 391-4.

<sup>24</sup> Se verá especialmente *infra*, apdo. 2 y apdo. 5.

<sup>25</sup> A mi juicio son estas dos tesis (desarrolladas) los motivos por los cuales PuMF es un texto relevante y original en el tratamiento del problema de la libertad. Las desarrollaré más adelante.

<sup>26</sup> Por ejemplo, en la doctrina scheleriana de la causalidad no aparecen, ni siquiera para ser criticadas, las nociones de *causa sui*, o la tetracausalidad aristotélico-medieval (materia, forma, eficiencia, fin). “En efecto, Scheler entiende la relación causal, reductivamente, sólo como causalidad física eficiente” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 177.

<sup>27</sup> Para no dejar esta arriesgada tesis sin justificar, avanzo de modo sintético lo siguiente, que luego desarrollaré: 1. La libertad no es una propiedad general, sino un rasgo personal, y las categorías metafísicas son siempre universales o trascendentales. Si la libertad es rasgo propiamente de la *persona* individual, entonces no hay libertad sino libertades. 2. La libertad no es sólo una cuestión estática, que designe la condición de un ente, sino que es (además de esto) el rasgo de este ente que indica su carácter dinámico, es decir, la libertad es algo del futuro más que del presente o del pasado. El abordaje metafísico de la libertad dificulta la consideración radical de estas afirmaciones. Según Scheler, la reflexión metafísica es incapaz de toparse *in recto* con el tema de la *persona*, una realidad que siempre trasciende el método y el tema de la metafísica, pues la *persona* sólo se conoce mediante autorrevelación, no en virtud de actos de conocimiento espontáneos (cfr. *Probleme der Religion*, GW 5, 331-332).

tión más bien propedéutica. En cualquier caso, Scheler acepta que se hable de la libertad como causa en un sentido amplio del término *causa*<sup>28</sup>, precisamente para que, al explicitar el modo de ser causa, diferente respecto de las demás formas causales, se vea su distinción esencial respecto de ellas.

## 1. El método con el que se conoce la acción libre

Como se ha dicho, Scheler procura ser fiel a su propia comprensión del método fenomenológico. Por este motivo, para estudiar el tema de la libertad, empieza por escarbar aquel que cree que es el lugar en el que lo que se llama 'libertad' comparece de modo más evidente. Este lugar es la acción humana y su "originación". Es decir, el pensador muniqués no se detiene a hacer un examen histórico de las posturas filosóficas acerca de la libertad, sino que entra al tema de modo experiencial, vivencial. Hemos de situarnos, por lo tanto, más bien que en el plano de la libertad misma (puesto que ésta todavía podría ser otra cosa más profunda) en el plano de la acción llamada "libre". No obstante, Scheler referirá y criticará algunas aproximaciones históricas al tema, para perfilar diversos aspectos, pero no es lo primero en su tratamiento del tema en cuestión. Lo primero es la experiencia que podemos tener personal y efectivamente de la acción libre.

Dicho de otro modo, Scheler en tanto que fenomenólogo ha de preguntarse: ¿de qué fenómeno se está tratando aquí? En este caso, este fenómeno es la acción libre. Es oportuno caracterizar dicho fenómeno al inicio, del modo más sencillo e intuitivo, y con el menor grado de compromiso ontológico posible. Esto ya es difícil, pues precisamente es la acción libre como tal fenómeno lo que es negado por la postura determinista que niega el libre albedrío<sup>29</sup>. No obstante, se puede decir que el fenómeno que se va a desentrañar aquí es "la conciencia no tematizada (prerreflexiva) de que una acción ha salido de mí y no como efecto de la acción en mí de un principio distinto de mí mismo" (esta descripción no es de Scheler, sino mía).

Según las directrices de su método fenomenológico, el camino que el pensador muniqués ha de seguir es una progresiva purificación del contenido dado en la intuición vivencial de la acción libre. Este procedimiento tiene dos vías complementarias, que se

---

<sup>28</sup> Veremos esto *infra*, cap. 3, apdo. 2.

<sup>29</sup> Buchheim, estudiando esta cuestión, afirma que el determinismo no sólo niega la acción de los sujetos, sino la misma existencia de sujetos (cfr. T. BUCHHEIM; "Los fundamentos de la libertad" *Tópicos. Revista de filosofía*, 2005 (29), México, 248).

## CAPÍTULO II

pueden denominar la *vía metódica* y la *vía temática*<sup>30</sup>. La *vía metódica* consiste en delimitar con precisión el método por el que se conoce la libertad<sup>31</sup>. Esto equivale a decir “en qué consiste la vivencia en la que comparece el fenómeno de la acción libre”. La *vía temática* consiste, por su parte, en describir el fenómeno de la libertad, su índole y sus diversas dimensiones. Como es lógico, en esta vía temática puede resultar de especial ayuda la refutación de teorías contrarias. Scheler superpone ambas vías, la metódica y la temática, durante todo el primer capítulo de PuMF<sup>32</sup>. La superposición no supone confusión, pues como es lógico ambas vías se complementan perfectamente: sólo si se delimita con precisión la vivencia de la libertad y el contenido que ésta porta (vía metódica), sin añadirle aditivos por tradición, por racionalismo o por prejuicio, se podrá describir la libertad (vía temática). Y también al revés: sólo si se explica intuitivamente qué sea la libertad, se puede dar razón de la índole de la intuición que la presenta. Ambas vías no se pueden entender sucesivamente, sino complementariamente<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Empleo los términos ‘*método*’ y ‘*tema*’, términos tomados de la filosofía de Polo, porque me parece que expresan con claridad lo que se quiere decir. En cualquier caso, el uso que hago aquí de esta distinción poliana (cabén varios usos) es similar a la distinción husserliana entre *nósis* y *nóema*, que desde luego Scheler conocía. La distinción entre *método* y *tema* es una distinción muy importante en la filosofía de Scheler, como señala Spader: “Scheler, as a phenomenologist, was unusually sensitive to the correlation between *what* is given and the *way* in which it is given” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002, 106.

El punto culmen de esta distinción scheleriana es la afirmación de que es posible que el tema sobre respecto de un método, es decir, que haya más tema que lo conocido por el método. Esta tesis es una puerta abierta desde la filosofía moderna al realismo filosófico. Scheler la expone así: “la filosofía es *conocimiento*, y el filósofo, un cognoscente. (...) *Toda* posible filosofía es, en este sentido metódico, ‘intelectualista’, sea cual sea el resultado en cuanto al contenido. (...) Quien quiera escapar a este ‘intelectualismo’ *formal* de la filosofía, no sabe propiamente lo que quiere. (...) Tan seguro como que el filósofo está ligado a la participación en lo esencial mediante el *conocimiento*, así de seguro es también que la esencia originaria no está obligada a priori a garantizar al cognoscente, *qua* cognoscente, la participación última. (...) El contenido de la esencia originaria puede hacer *necesaria*, al final, otra forma de participación más adecuada que la actitud filosófica de conocimiento. Así pues, *puede* muy bien ocurrir que el filósofo, precisamente en la más estricta *coherencia* de su filosofar, tenga que plegarse libre y autónomamente a otra forma superior de participación en lo esencial” *Vom Wesen*, GW 5, 68-70.

<sup>31</sup> La necesidad de desarrollar separadamente esta vía aparece al descubrirse que el problema de la libertad yace primeramente en qué no se sitúa la pregunta por la libertad en el lugar correcto. Así lo detecta W. SCHWEIDLER; “Die Frage nach der Willensfreiheit”, I. RÖMER; *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Ergon Verlag, Würzburg 2011, 71.

<sup>32</sup> PuMF, GW 10, 157-162.

<sup>33</sup> Las vías *metódica* y *temática* son similares respectivamente a las preguntas *an sit* y *quid sit* acerca de la libertad (cfr. J. M. PALACIOS; “Sobre la esencia de la libertad humana”, en *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid 2013, 9). La pregunta *an sit* por la libertad remite en última instancia a una cuestión epistemológica, es pues exige exponer el modo cómo se conoce aquello cuya existencia se afirma (o se niega). Del mismo modo que Palacios, considero además que la pregunta *quid sit* (o *vía temática*) es teóricamente mucho más importante y profunda que la pregunta *an sit*, y por eso esta investigación dedica a la primera sólo un par de epígrafes, mientras que a la segunda dedica 3 capítulos.



A pesar de esta superposición, en el primer capítulo Scheler quiere centrar la atención en la *vía metódica*, así lo declara él:

“Ahora en primer lugar se trata de destacar claramente esta *conciencia inmediata* [*unmittelbare Bewußtsein*] de libertad y de distinguirla de fenómenos parecidos, de buscar las experiencias en las que se dé más pura e intensamente a la vez, y finalmente probar su valor cognoscitivo frente a toda teoría que quiera explicarla como “ilusión” o “engaño””<sup>34</sup>.

En esto Scheler es fiel a su idea de fenomenología. Como declara él mismo, la vivencia en la que se encuentra la libertad es una vivencia de tipo inmediato, es decir, intuitiva. Su contenido comparece sin recorrido de ninguna clase, está ya de modo inmediato y completo. No puede ser de otro modo según la fenomenología scheleriana, pues para él las esencias se dan de modo intuitivo. El autor describe de dos modos la *vía metódica*: “delimitar la *conciencia inmediata* de la libertad, hasta encontrar el “fenómeno” o “a priori fenomenológico” de la acción libre”<sup>35</sup>.

El párrafo que se acaba de citar no es el primero de PuMF, sino el quinto. Lo primero que Scheler aborda en PuMF no es el método, sino el tema: presupone que el método es adecuado al tema y entra directamente al tema. Esto proviene de la necesaria superposición de ambas dimensiones: es menester una previa descripción temática de la libertad, para saber de qué se está hablando. Sin esta previa descripción temática no quedaría claro el mismo método, pues no sería intuitivo<sup>36</sup>. De este modo, en los cuatro primeros párrafos describe dos aspectos fundamentales de la libertad tal cual comparece en la *conciencia inmediata* de la acción libre: la espontaneidad y la posibilidad de escoger. Empieza preguntándose en qué consiste un acto libre, y contesta que consiste en un “poder [*Können*]”, y este poder en dos sentidos simultáneos y complementarios. El primer sentido es la *espontaneidad*, es decir, la acción parte originariamente del sujeto. El segundo sentido es la posibilidad de escoger, o dicho de otro modo, el “poder-otra-cosa”. La complementariedad de estos dos sentidos, puesto que es una cuestión temática, la abordaremos más adelante.

Esta descripción primaria de la libertad demuestra, por parte de Scheler, un dominio efectivo del método fenomenológico tal como él lo había descrito. En pocas palabras ha descrito de modo sencillo, accesible a cualquiera, los aspectos más relevantes de un fenómeno cotidiano, y sobre esta descripción puede construir toda la teoría de la libertad

---

<sup>34</sup> PuMF, GW 10, 157.

<sup>35</sup> Se puede hablar indistintamente de *conciencia inmediata* o de *vivencia inmediata*.

<sup>36</sup> Si cupiese explicar el método al margen del tema, sería imposible que la vinculación entre método y tema fuese inmediata, intuitiva, pues el método sobraría respecto del tema. O bien sobraría porque es un método que conoce más temas, o bien sobraría porque es un método que recorre un camino para conocer su tema, es decir, es un método lógico-argumentativo.

## CAPÍTULO II

que expondrá a lo largo de PuMF. Por lo pronto, Scheler considera esta descripción, que parece haber tocado todos los aspectos relevantes en juego, suficiente para legitimar la *conciencia inmediata* como lugar de comparecencia de la libertad. Esto podría considerarse un truco metodológico, pero lo cierto es que revela por sí mismo su propia legitimidad, y no hará sino ganar más legitimidad a medida que avance su examen.

En lo sucesivo, Scheler centra la atención ligeramente más en describir la *conciencia inmediata* de la libertad; ya en el apartado 1 del primer capítulo de PuMF, titulado “la conciencia inmediata de la libertad”<sup>37</sup>. Como ha dicho en el texto recién citado, va a desglosar su estudio en 3 partes:

1. Destacar claramente la *conciencia inmediata* de la libertad, diferenciándola de fenómenos parecidos.
2. Buscar el tipo de experiencias (cotidianas, se puede entender) en que se dé pura e intensamente.
3. Confrontar dicha *conciencia inmediata* con quien la considera ilusoria.

Antes de cerrar este apartado, conviene recapitular las ideas fundamentales expuestas en él:

1. El estudio de la libertad debe comenzar por el fenómeno de la acción libre.
2. Hay que distinguir entre el estudio del lugar en el que comparece el fenómeno de la libertad (a este estudio se le puede llamar *vía metódica*) y el estudio de la libertad como fenómeno (*vía temática*). Scheler desarrolla primero la vía temática, pero analíticamente es conveniente precisar antes la distinción entre ambas y exponer la vía metódica.
3. El método en el que comparece el fenómeno de la libertad es una *conciencia inmediata*.
4. La vía metódica tiene 3 partes: destacar como intuición fenomenológica genuina la conciencia inmediata de la libertad, buscar en qué experiencias cotidianas comparece con claridad esta conciencia y defenderla frente a sus detractores.

---

<sup>37</sup> PuMF, GW 10, p. 157-161.

## 2. La libertad sólo se conoce vivencialmente, no teóricamente

Puesto que ha asumido como adecuado el método que ha empleado (la *conciencia inmediata*), Scheler declara a renglón seguido una de sus implicaciones: la libertad no se puede abordar teóricamente mediante un conocimiento argumentativo, sino que sólo se puede captar vivencialmente, es decir, en la vivencia personal individual del acto ejercido:

“Lo que sea la libertad, lo comprendemos sólo en medio de nuestra vida volitiva misma [*inmitten unseres Willenslebens selbst*], nunca mediante consideración teórica [*teoretische Betrachtung*]”<sup>38</sup>.

La libertad, si quiere ser un fenómeno propiamente dicho, no puede comparecer reflexiva ni argumentativamente, es decir, alcanzarse como conclusión de un razonamiento, sino que tiene que ser dada de modo intuitivo, evidente. Esto significa que no cabe entenderla si se hace a través de mediaciones simbólicas, que es, a juicio de Scheler, el modo de operar de la razón. La libertad, como toda esencia, tiene que comparecer en su *intuición* propia. Lo característico de esta intuición propia es que es de tipo vivencial, es decir, aparece en la vivencia de la propia actuación<sup>39</sup>. Esto implica necesariamente que la vivencia es la propia, no la ajena; mientras que la consideración meramente racional sería una consideración en tercera persona. Scheler es claro a este respecto, sólo caben estas dos posibilidades, como intenta explicar en este fragmento cuyos expresivos términos hablan por sí solos:

“La más profunda de todas las antítesis entre la afirmación de la libertad y el determinismo, y la menos dirimible mediante razones del entendimiento de toda índole, consiste en la diferencia entre la postura fundamental que se adopte en esta reflexión, a saber: si nos adentramos en el queriente y actuante, del que está precisamente ante una gran decisión, si nos adentramos en ese drama vivo de sus actos –en el lugar, por así decir, donde los grados de intención [*Absicht*], propósito [*Vorsatz*] y decisión [*Entschluß*] luchan por erguirse, en creciente determinación y resolución, como a partir de un caos de movimientos

---

<sup>38</sup> PuMF, GW 10, 157. Más adelante lo dice también de otro modo: “Si fuéramos seres que sólo miran al mundo como contempladores teóricos, entonces nunca nos habrían llegado a la conciencia ni la idea de libertad ni la idea de coacción” (PuMF, GW 10, p. 158).

<sup>39</sup> Hammer resalta con claridad esta tesis: “la libertad no es ningún mero postulado, sino dada en la vivencia inmediata” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 233-234 (la traducción es mía). También De Monticelli sostiene que la vivencia propia de libertad es previa a toda conceptualización: “normalmente, noi crediamo di avere questo potere di determinarci all'azione, anche prima di disporre di una parola come 'libertà', o forse, addirittura, di disporre di qualunque parola –purché si possa parlare di credenze mute” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 76. Lo mismo sostiene W. SCHWEIDLER; “Die Frage nach der Willensfreiheit”, 74-75.

## CAPÍTULO II

emocionales interiores–; o bien si, no mirando en ese taller interior viviente de actos y decisiones ni *reviviendo, por decirlo así, los actos*, consideramos todo el proceso *desde fuera como “objeto”* [von außen als “Gegenstand”], como desarrollo de sucesos [als Geschehenablauf], y luego lo descomponemos en sus partes”<sup>40</sup>.

“La libertad sólo se conoce vivencialmente”. Como hipótesis metódica se entiende con facilidad y cuenta con bastante legitimidad<sup>41</sup>, pero además, como tesis histórica tiene otra implicación. Pretende ser una diametral oposición a aquella postura que ha intentado deducir la libertad de modo meramente teórico: Scheler considera a Kant principal exponente de esta postura. A juicio del filósofo muniqués, el regiomontano representa la postura que pretende obtener la certeza (existencia) de la libertad de modo exclusivamente teórico:

“La opinión de Kant (...) se halla expuesta de modo claro y preciso en el famoso principio “puedes, puesto que debes [du kannst, denn du sollst]”. El sentido de este principio es, según el §6 de la *Crítica de la Razón Práctica*, que nuestro conocimiento de lo práctico-incondicionado no arranca de la vivencia de la libertad [Erlebnis der Freiheit], sino de la conciencia de la ley práctica [Bewußtsein des praktischen Gesetzes]. (...) La libertad que Kant ha mostrado o cree haber mostrado como sólo “teóricamente posible”, en la *Crítica de la Razón Pura*, en la tercera antinomia, con base en la distinción del hombre como cosa en sí (*homo noumenon*) y como ser fenoménico (*homo phanomenon*); es, en su sentido positivo de “poder” algo, tan sólo la consecuencia de un “postulado” que se sostiene sobre la presuposición [Vorfindung] del imperativo categórico”<sup>42</sup>.

Scheler sostiene que de este modo no se descubre la libertad, sino que se obtiene un postulado, que corre el peligro de quedarse en mera ilusión. El texto citado de *Der Formalismus* prosigue señalando que esto procede de una confusión, que se podría denominar metafísica, entre *poder* y *deber-ser*. Kant considera, según el adagio recién citado (“puedes, puesto que debes”), que el deber-ser funda el poder, porque la vivencia del deber-ser es originaria, pero Scheler mantiene otra cosa: no es la vivencia de poder la que funda la vivencia del deber ni viceversa, sino que ambas son vivencias igualmente originarias: “la vivencia del deber *ideal* [ideales Sollen] y del *poder* [Können] se fundan en últimas intuiciones de modo igualmente originario e independiente la una de la otra, y

---

<sup>40</sup> PuMF, GW 10, 157-8.

<sup>41</sup> Falgueras, que ha estudiado también esta cuestión, sostiene lo mismo: “por eso, también aquí parece conveniente hacer una excepción a la vieja costumbre, asistida por sólidas razones, de comenzar las exposiciones filosóficas explanando el sentido preciso de los términos así como el enfoque que requiere su adecuada consideración, y empezar, en cambio, por investigar algún posible orden en las variadísimas manifestaciones de la libertad (...). La pregunta ‘¿qué es la libertad?’ está mal formulada, pues supone que la libertad ha de ser un *qué*, es decir, algo terminado y consolidado. La libertad no es constante ni única, antes bien genera una serie indefinida de formas o modos no sólo a lo largo de la historia de la humanidad, sino incluso a lo largo de la historia personal” I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 96-97.

<sup>42</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 243.

por tanto es imposible en todo caso reducir la una a la otra”<sup>43</sup>. Ferrer hace una crítica a Kant similar a la scheleriana pero tras un análisis más preciso de la noción de libertad que comparece en la norma<sup>44</sup>.

Ahora bien, los “peligros”, sí se puede hablar así, de intentar reducir la conciencia de la libertad a una conclusión racional (a una deducción de la experiencia del deber ideal o cualquier otra), no se quedan aquí. La postura paradigmáticamente kantiana no es sólo contraintuitiva, sino que además a la larga es aporética, porque comporta una libertad que se queda en mera posibilidad frente a su contrincante, el determinismo<sup>45</sup>. Así lo ha sostenido Scheler en el último texto citado de PuMF, cuando expone que la disyuntiva entre la consideración vivencial de la libertad y la consideración teórica supone “la más profunda de todas las antítesis entre la afirmación de la libertad y el determinismo”<sup>46</sup>. No cabe una comprensión cabal de la libertad desde un plano teórico, y por tanto, una vez confinados en dicho plano, la esencia de la libertad se “decidirá” escogiendo uno entre los dos extremos más denostados por el autor en PuMF: el determinismo o el indeterminismo<sup>47</sup>. Intentar que la libertad comparezca de modo meramente teórico es el motivo

---

<sup>43</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 244. Karl Alphéus, tras analizar la crítica scheleriana al adagio kantiano “puedes, puesto que debes” considera que la experiencia de la libertad sólo es posible en el modo como la plantea Kant: “debemos por tanto asirnos a la afirmación kantiana, de que la conciencia ética del deber, y sólo la conciencia ética del deber, nos proporciona la conciencia de nuestra libertad” K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, Bouvier, Bonn, 1981, 116 (la traducción es mía). No obstante, no considera incorrecta la crítica scheleriana a dicho adagio, pues dice “Scheler estuvo sin embargo despistado para escribir: ‘es un sinsentido poner un mandato frente a un ente, en cuyo ámbito de poder no se encuentra lo ordenado en general’. Esto es correcto”. K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, 115.

Aquí no puedo entrar en el contenido metafísico de la relación entre poder y deber-ser, sino sólo en cuanto tocan el problema de la libertad. Scheler trata este problema en los excursos metafísicos que se encuentran en *Der Formalismus*, sección IV, capítulo II, apartado c (*Der Formalismus*, GW 2, 239-45).

<sup>44</sup> “Una de las esferas de actuación en que la libertad en su sentido positivo interviene como el *supuesto* necesario es la que se rige por alguna normatividad. No se trata sólo de la libertad precisa para poder ajustar el comportamiento a la norma, sino sobre todo de que con anterioridad a ello la libertad resulta interpelada por el precepto formulado, el cual adquiere sentido para ella. pero si la libertad supuesta no fuera mostrable de un modo directo o inmediato, quedaría no más que como una idea postulada, no llegándose a demostrar a título de *hecho de experiencia*. Tal es lo que ocurre con la noción kantiana de libertad en su condición de implicada en el obrar por deber. Para Kant la libertad no es un fenómeno, sino una idea bajo la cual comprender la totalidad de la experiencia, siendo en sí dudosa la realidad objetiva contenida en esta idea de la razón” U. FERRER; “La prueba indirecta de la libertad”, en R. ALVIRA (Coord.); *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, 1990, 261.

<sup>45</sup> También Ferrer acusa de aporeticidad al resultado de la especulación kantiana sobre la libertad: “un sujeto libre aporético y un objeto moral postulado en el infinito por la ley es el resultado de pasar por alto la doble datitud que precede y posibilita la conciencia del deber, a saber, la libertad en su sujeto como hecho de experiencia y la objetividad del valor al que apunta el deber” U. FERRER; “La prueba indirecta de la libertad”, 268.

<sup>46</sup> PuMF, GW 10, 157-8.

<sup>47</sup> El dilema entre libertad y determinismo no tiene solución en los términos en que está planteado, cfr. D. STURMA; *Philosophie der Person*, 64.

primero (y principal) que conduce necesariamente a uno de los dos errores más peligrosos con respecto a la libertad: o bien negar la libertad taxativamente en favor de un craso determinismo, o bien entenderla erróneamente como mera indeterminación (éste lado es el que lleva a la exaltación de la libertad negativa, como veremos<sup>48</sup>). Proceder a partir del análisis teórico implica hacer comparecer indebidamente el fenómeno de la libertad, porque lo reduce a la polémica determinismo-indeterminismo. Tal batalla es insoluble en sus propios términos, es decir, conduce a una total perplejidad<sup>49</sup>, porque lleva a asimilar libertad a indeterminación y ésta, a su vez, a ausencia-de-motivación. Hay que empezar por otro lado, hay que sacar el fenómeno de la libertad fuera de este debate: no se le puede hacer comparecer de este modo, y por esto hay que partir de la *vivencia inmediata*.

Ahora bien, pervive todavía un problema: como se ha dicho, la legitimidad de la *vivencia inmediata* no se obtiene como conclusión de un razonamiento, y por eso Scheler dice que la disyuntiva entre la consideración teórica o vivencial de la libertad es “la menos dirimible mediante razones del entendimiento de toda índole”<sup>50</sup>. La *conciencia inmediata* tiene de suyo su legitimidad, precisamente por ser *vivencia inmediata*; y la vivencia de la libertad es aquello con lo que debe adecuarse toda teoría de la libertad, si quiere ser verdadera. Es decir, la libertad es un tema cuya consideración tiene que ser acorde con su posible (y efectivo) ejercicio, pues de otro modo será algo completamente inútil. Además, la consideración de la libertad vivenciada será la única que se muestre como no aporética.

La tesis precedente encierra un gran valor antropológico, pues es la manifestación fenomenológica del modo en que son vividos los actos espirituales, y por tanto del modo en que la *persona* vive sus actos. El modo en el que la *persona* vive sus actos es la puerta de entrada a la índole de la *persona*. Scheler se aferra fuertemente a esta tesis (que la libertad sólo se conoce vivencialmente), y la mantiene íntegramente en un libro terminado 6 años después de PuMF, titulado *Probleme der Religion*: “los actos espirituales no son perceptibles u observables interiormente: *son sólo como ejecutables [vollziehbare]* y existen sólo en su realización. O en un impulso de acto [*Aktregung*] vivido, que muestra

---

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 5.

<sup>49</sup> De Monticelli dice esto de modo expresivo: “data la sua incompatibilità tanto con un determinismo che con un indeterminismo causale (...) l'intero dibattito confinato nel gioco delle posizioni che abbiamo elencato, e quindi nell'alternativa fondamentale fra incompatibilisti e compatibilisti, sembra stagnare e segnare il passo. Gli argomenti degli incompatibilisti libertari sono forti contro il deterministi, ma quelli dei compatibilisti sono forti contro l'indeterminismo” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 104.

<sup>50</sup> PuMF, GW 10, 157-8.

la conciencia especificada del “poder” (de esta especie de acto), es decir, la potencia de acto”<sup>51</sup>.

Conviene seguir reflexionando sobre esta idea para proseguir con la *vía metódica* y para progresar en el conocimiento de la libertad. La libertad no se puede conocer por un conocimiento adjunto a ella, sino que se vive, se experimenta, en última instancia se ejerce. El modo teórico de abordarla, como ha dicho Scheler, toma los hechos ejercidos como un todo acabado: “consideramos todo el proceso *desde fuera como “objeto”* [von außen als “Gegenstand”], como desarrollo de sucesos [als Geschehenablauf], y luego lo descomponemos en sus partes”<sup>52</sup>. ¿Qué obtenemos cuando pretendemos considerar de este modo la acción? A juicio del pensador muniqués, no se puede obtener otro origen que la necesidad que propone el determinismo. Éstas son sus palabras:

“Si vemos la formación de la voluntad en el segundo de los modos mencionados (se refiere Scheler al modo teórico), entonces ordenamos el todo ya en el *tiempo objetivo* [objektive Zeit] y relacionamos entre sí los niveles individuales dados del proceso, sus fases y contenidos.

(...) Y mientras en el primer caso pensamos mirar al origen, al *interior devenir* [innere Werden] y al formarse de los “hechos”, los cuales se dan a la otra consideración como “acabados”; en el segundo nos está ante los ojos un *desarrollo* [Ablauf] cuyas partes *ya han pasado* por todas aquellas fases de la configuración que observamos”<sup>53</sup>.

El abordaje teórico no puede dar cuenta del hacerse, del brotar de los acontecimientos, (que es precisamente el aspecto que da entrada a la noción de *espontaneidad*, que como se ha visto es el aspecto principal de la libertad). Sólo puede dar cuenta de las acciones en cuanto *hechos*, es decir, una vez están ya consumados. Scheler habla del “tiempo objetivo”, porque así llama él al tiempo de la causalidad mecánica<sup>54</sup>, al tiempo del mero acumularse sucesivamente unos sucesos tras otros<sup>55</sup>.

De este modo, si los hechos se toman desde fuera como un objeto, la única explicación justificada posible para su origen es la determinista, considerarlos como sucesos que se suceden y se causan mutuamente. El resto de explicaciones posibles para el origen de los hechos (la libertad y la mera indeterminación) se quedan como hipótesis poco plausibles, desconectadas por completo del conocimiento efectivamente obtenido, que es una mera sucesión de hechos. Por eso escribe Scheler que “este segundo modo de consi-

---

<sup>51</sup> *Probleme*, GW 5, 179.

<sup>52</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>53</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>54</sup> La noción de causalidad en Scheler la abordaré *infra*, apdo. 5.

<sup>55</sup> El tema del tiempo en Scheler es un asunto que no se puede abordar con mucha más amplitud. En este estudio no se puede hacer. No obstante, expongo un poco más la concepción scheleriana del tiempo objetivo *infra*, cap. 4, apdo. 1.e.

deración de las cosas no conduce nunca a una dación que sea capaz de *cubrir de alguna manera* el significado de “*libre*” ni tampoco de su contrario, coacción [*Zwang*]. Si fuéramos seres que sólo miran al mundo como contempladores teóricos, entonces nunca nos habrían llegado a la conciencia ni la idea de libertad ni la idea de coacción”<sup>56</sup>.

¿Qué se alcanza de la libertad cuando se la busca vivencialmente, en primera persona? Se tiene la *conciencia inmediata de la libertad*, que es a quién únicamente se puede preguntar si se quiere saber qué es la libertad. Esta conciencia es la intuición donde comparece la libertad como en su lugar propio. Pintor Ramos señala lo siguiente, encuadrando esta reflexión dentro de una de las principales preocupaciones de Scheler, que es distinguir adecuadamente el hombre respecto del objeto de la psicología y así poner límites a esta ciencia: “lo que Scheler quiere poner de relieve es que existe en el hombre un nivel de fenómenos que están por encima de cualquier tratamiento propio de una ciencia objetiva, y que la psicología, como ciencia empírica, tiene una serie de límites que le impiden ofrecer una imagen integral y adecuada del ser íntimo del hombre. Su insistencia en la no objetividad de los actos se funda en el temor al fantasma de la cosificación, que llevaría consigo una inmovilización de lo que en nuestro ser es puro dinamismo”<sup>57</sup>. La pretensión de estas líneas es profundizar en esta afirmación, y ver qué significa “nuestro dinamismo” por contraposición a “una posible cosificación”.

El contenido de esta *conciencia inmediata* pivota, como ya se ha indicado, sobre la noción de *poder*, que es lo dado en ella. El contenido de esta conciencia está lejos de ser la *indeterminación o mera arbitrariedad* causal, que es una noción negativa construida: el polo diametralmente opuesto a la determinación. Así lo indica Scheler a renglón seguido del último texto citado de PuMF:

“Debemos *distinguir* nítidamente dos cosas: la idea de la *indeterminación* y la idea de la *libertad*. Aquélla es negativa, y no contiene nada más que esto: la no determinación de un hecho por otro. Ésta, en cambio, es positiva, y radica en la vivencia del *poder*. La idea de indeterminación se solapa con la de *casualidad*”<sup>58</sup>.

La denominada ‘consideración teórica’ opera del siguiente modo para entender la libertad. Sitúa su contexto argumentativo en la alternativa entre determinación o indeterminación, y es claro que una vez situados en esta disyuntiva hay que optar por el extremo más afín a la noción intuitivo-positiva de libertad, que es el de la indeterminación. Pero este procedimiento es incorrecto, y esto sólo se puede detectar si se denuncia desde su inicio. Conviene describir pausadamente el argumento de Scheler<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>57</sup> A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978, p. 287.

<sup>58</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>59</sup> Conviene anticipar que esta solapación de libertad e indeterminación desenfoca de tal manera el tema de



La consideración teórica supone una desubicación del problema de la libertad, porque lo coloca en la disputa entre determinación e indeterminación, cuando éste contexto es de suyo ajeno a aquél en que debe comparecer la libertad, que es el contexto de “poder una acción”. Esta desubicación es la consecuencia dramática de lo que Pintor Ramos ha llamado “el fantasma de la cosificación”. Esta desubicación la explica Scheler en los textos que siguen en el apartado 1 del capítulo I de PuMF. Para ello utiliza una serie de ejemplos de la vida cotidiana. La idea se entiende con facilidad, y por ello no requiere un análisis exhaustivo, pero vale la pena mostrar los textos por dos motivos: porque es una idea que tiene gran rendimiento (y resulta muy recurrente) en la teoría scheleriana de la libertad, y porque es una intuición sencilla con un alto valor pedagógico<sup>60</sup>:

“Si un espíritu hubiera tomado *la decisión* de obrar libremente siempre *conforme a la ley*, de hacer lo mismo bajo las mismas circunstancias, (...) entonces la escena externa de su actuar y conducirse, sus acciones, no tendrían nada de “casualidad”. Sería *completamente previsible*, sin que por ello cada acto fuera *menos libre*. (...).

La experiencia muestra hechos que salen al encuentro de este ideal. Lo que nos permite “confiar” en la disposición de ánimo [*Gesinnung*] de los hombres (por ejemplo, en que una mujer ausente sea fiel a su esposo, que ella no se deje determinar por estímulos cualesquiera, que cambien su sentimiento y su acción; lo que nos permite creer en las promesas y no nos deja suponer que en el ínterin el efecto de aquel acto de prometer sea vencido por situaciones cualesquiera y por las apetencias determinadas por éstas) es precisamente la *creencia en la libertad* del hombre en cuestión, la creencia en que él pueda oponer a los cambiantes estímulos e impulsos instintivos que padece, algo que suprima los efectos de lo contrario determinantes de sus acciones. En este sentido, un hombre es tanto más previsible cuánto *más libre* es. Al contrario, el “caprichoso”, el hombre “imprevisible” [*unberechenbar*] –el lenguaje lo dice así expresamente– es el relativamente no libre”<sup>61</sup>.

En virtud de esta reflexión, es claro que lo intuitivo, por tanto lo fenoménico, es considerar que es libre aquel hombre que no se puede llamar imprevisible, indeterminado, sino en todo caso determinado, pero determinado precisamente por sí y desde sí, y no por otro. Precisamente aquí se solapan (paradójicamente, evidenciando así su carácter aporético) la determinación y la indeterminación: en el plano de la conducta humana, se vuelve indeterminable aquel que deja a su conducta ser determinada externamente, es

---

la libertad, que da lugar al fenómeno intelectual y social que Scheler llama “miedo a la libertad”, con todas sus consecuencias.

<sup>60</sup> Por este motivo, considero que esta idea es probablemente la mejor aportación de PuMF para la Historia de la Filosofía. Es un principio asumible desde cualquier aproximación, mostrado desde un ejemplo sencillo. Por su sencillez, tiene además del valor filosófico un alto valor pedagógico en orden a mostrar el recto uso de la libertad.

<sup>61</sup> PuMF, GW 10, 159.

decir, por “toda vivencia particular y limitada, presunta y constantemente variable”<sup>62</sup>. Puesto que toda vivencia particular es constantemente variable, esta conducta es por lo mismo totalmente imprevisible, y en este sentido había dicho Scheler que “la idea de indeterminación se solapa con la de *casualidad*”<sup>63</sup>.

Aquí conviene traer de nuevo a colación la noción de “tiempo objetivo”, que ahora adquiere un poco más de claridad. Las acciones del hombre, en tanto que se prestan a ser consideradas desde la causalidad (determinación) externa, son menos libres. Por eso la consideración teórica de la libertad, que coloca las acciones humanas como hechos en una secuencia temporal objetiva, que las considera como hechos vinculados unos a otros de modo causal<sup>64</sup>, desconoce su verdadera índole. En el momento en el que el “tiempo objetivo” –así es como llama Scheler a la sucesión causal mecánica de acontecimientos–, se erige en prisma de consideración de la libertad, la auténtica índole de ésta queda sustraída a dicha consideración.

Para destacar la distinción entre los dos modos de consideración de la libertad, Scheler recurre a la distinción epistemológica entre *comprender* [*verstehen*] una acción y *explicar* [*erklären*] una acción.

“Es muy curioso: cuánto más conceptualizables y explicables son las acciones de un hombre en función de la efectividad promedio de los impulsos generales humanos en las situaciones dadas, cuánto menos debemos recurrir a su *individualidad* para comprender su vida, cuánto más podemos “*explicarlo*” [*erklären*] “según las leyes naturales” [*naturgesetzlich*]; entonces tanto más imprevisible se nos vuelve, tanto *menos* podemos “*comprenderle*” [*verstehen*], es decir, traer a unidad lo dado, mediante la intuición desde dentro, desde su “yo”, de sus intenciones”<sup>65</sup>.

Scheler opone entre sí las nociones de comprender (*verstehen*) y explicar (*erklären*), de modo paralelo a como se oponen la perspectiva interna y la perspectiva externa de los

---

<sup>62</sup> PuMF, GW 10, 160.

<sup>63</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>64</sup> Para no pecar de arbitrariedad en el empleo de los términos *causa* y *causalidad*, se impone hacer aquí una precisión. El asunto de la causalidad es el telón de fondo de la comprensión de la acción libre, aunque sea como término de oposición. La doctrina scheleriana de la causalidad está bastante elaborada, aunque no de modo sistemático *ex-profeso*, sino en diversas partes en virtud de intereses diversos. Por ahora, basta con decir que por causalidad entendemos la noción básica: necesidad y contigüidad: dada la aparición de una causa, aparece necesaria y sucesivamente el efecto. Para no hacer aparecer a Scheler como reduccionista, diremos que él admite tres grados de causalidad: mecánica (*mechanische*), orgánica o de estímulo y respuesta (*von Reiz und Reaktion*) y psíquica (*psychische Verursachung*) (Cfr. PuMF, GW 10, 168). En este momento, la discusión de los tipos de causalidad nos desviaría del enfoque fenomenológico que se ha adoptado, pues presupone un enfoque teórico-conceptual, que comienza y procede mediante definiciones. En cualquier caso, tendremos ocasión de tratar la noción de causalidad con algo más de detenimiento (cfr. *infra*, apdo. 5).

<sup>65</sup> PuMF, GW 10, 160.

actos humanos. Así, el correlato del comprender es el “contexto de sentido” y el del explicar es el “contexto causal”. Dice el filósofo muniqués que “pertenece a la paradoja más siniestra de la teoría del conocimiento y de nuestra cuestión el que ‘comprender’ y ‘explicar’ se comporten aquí inversamente entre sí: un hombre es tanto más incomprensible cuanto más explicable es él y su vida”<sup>66</sup>. Esta distinción entre *comprender* y *explicar*, distinción epistemológica fundamental, es una idea que procede de su maestro Husserl<sup>67</sup> y a su vez de Dilthey<sup>68</sup>.

Comprender una acción es el conocimiento adecuado de ella, es decir, el obtenido mediante lo que aquí se ha llamado *conciencia inmediata*. Por el contrario, explicar una acción quiere decir dar cuenta de su origen según la causalidad. Por ejemplo, siguiendo el ejemplo que pone Scheler de la mujer casada, podríamos decir que se fue con otro hombre en virtud de la acción de causas externas: ese día estaba cansada, el hombre que pasó por delante suyo le resultó muy atractivo, y además su marido llevaba dos días sin hablar con ella por teléfono y la última vez habían discutido muy fuerte. Que todas esas causas provoquen el abandono es una cuestión de causalidad exógena: ella claudica respecto de una decisión que dijo haber tomado para siempre, por causas particulares<sup>69</sup>. De modo que, cuando una acción es explicable, quiere decir que la libertad no ha sido el factor determinante.

Pintor Ramos resume así cómo se comporta la distinción entre comprender y explicar a la hora de dar cuenta de los actos humanos: “un acto motivado puede ser “explicado” considerándolo como un hecho objetivo desligado del sujeto, de tal modo que ese fenómeno puede dar la impresión de ser algo determinado si se establece una relación causal entre el motivo y el fin de la actuación. El mismo acto, sin embargo, es susceptible de una consideración “desde dentro”, si se le permite la expresión; es decir, colocándo-

<sup>66</sup> PuMF, GW 10, 160.

<sup>67</sup> La distinción entre *verstehen* y *erklären* en el plano noético se corresponde con la distinción, en el plano noemático, entre *razones* y *causas*. Acerca de ésta última en la filosofía de Husserl, cfr. CH. BERMES; “Acerca de las causas y las razones. La teleología en la fenomenología de Edmund Husserl”, in: R. RIZO-PATRÓN Y M. J. VÁZQUEZ LOBEIRAS (EDS.): *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim 2013, S. 15-28.

<sup>68</sup> “Dilthey llama a la psicología positivista *explicativa*, porque, a partir de una hipótesis dadas, pretende dar una explicación de la vida humana por sucesiva adición de elementos. De este modo, es reduccionista y traiciona sus contenidos, teniendo validez tan sólo en los ámbitos más periféricos. Frente a ella es preciso elaborar una parte nueva, que Dilthey llamará *comprensiva*, y que se mantiene preferentemente dentro de la descripción de los fenómenos; ‘la naturaleza la *explicamos*, la vida anímica la *comprendemos*’ (W. DILTHEY; *Obras VI. Psicología y teoría del conocimiento*, México, <sup>2</sup>1951 (trad. E. Imaz), 197)” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 39. Cfr. también H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 22-23 y 115-119.

<sup>69</sup> Como dice Leonardy, “el acto es no-libre en la medida en que sea determinado no por la persona misma, sino por las relaciones de ella a situaciones, vivencias particulares y deseos” (H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 158).

se en el mismo nivel del sujeto actuante, para el cual el mismo acto es libre por haber sido vivenciado como algo que emana de la fuerza procedente del centro personal (...). Un acto no debe ser explicado siempre que pueda ser comprendido, es decir, siempre que muestre una conexión de sentido que implique una adecuación entre el acto y la realización de los valores que el sujeto considera como dados a realizar<sup>70</sup>.

No obstante esta oposición, Scheler considera que cabe una cierta complementariedad entre el método *explicativo* y el método *comprensivo* de conocimiento de nuestras acciones. Para ello, lo imprescindible es tener en cuenta que el método explicativo no puede ser omniabarcante:

“Hay dos modos fundamentalmente distintos de aproximarse a la cuestión de la libertad. Uno, el intento de la *explicación de nuestras acciones* –donde la variación de las diferentes condiciones internas y externas muestra cada vez más un resto X, Y, Z, que puede llenarse diversamente–. El otro, que *nosotros vivamos en los actos*”<sup>71</sup>.

El método explicativo, cuando se lleva a cabo adecuadamente, no arroja una conclusión definitiva, sino que deja un resto. Por ejemplo, el caso de la mujer adúltera: las causas externas no provocan necesariamente su decisión, sino que en definitiva actuaron sobre ella porque ella lo permitió. Este “permitir” es un acto que no es provocado exógenamente por las causas, sino desde dentro del sujeto. Este papel de la subjetividad en la acción es el resto que arroja el método explicativo. El método explicativo, puesto que no puede recurrir al factor decisivo en la constitución de las acciones humanas (que es el mismo sujeto), deja un resto, un factor ignoto<sup>72</sup>. Puesto que este factor ignoto es inalcanzable por el método explicativo, si se intentase llenar desde éste, se podría hacer de diversas maneras, pues sería en definitiva una cuestión decisional.

Esta apreciación de Scheler resulta muy relevante dentro de la vía metódica. Indica que dar cuenta de una acción, si se hace en su *topos gnoseológico* adecuado, no tiene que ver con hacer un relato de las causas intervinientes, que por lo mismo devienen meramente contextuales. En este sentido se cumple lo dicho por Pintor Ramos de que el filósofo muniqués está empeñado en poner límites a la psicología, que es lo mismo que poner límites a una reducción naturalista del ser humano<sup>73</sup>. La siguiente cita de *Der Forma-*

<sup>70</sup> A PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, p. 299.

<sup>71</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>72</sup> “Fin dall’inizio i filosofi hanno percepito in ogni ‘libera’ decisione, in quanto tale, come un residuo di inesplicabilità” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 9-10.

<sup>73</sup> Según varios intérpretes, la irreductibilidad del espíritu a lo natural, y por lo tanto la diferencia entre naturaleza y espíritu, es la clave básica para comprender el entero pensamiento de Scheler, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 397; “El lugar de la antropología en Max Scheler”, *Ethos*, 1978-79 (6-7), 160; F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 99 y 140; A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 396; H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 217-233.

*lismus* ayuda a entender este empeño, pues en ella Scheler advierte que es un reduccionismo metodológico intentar entender la libertad con base en la noción de causalidad:

“La acción de la persona no es una consecuencia unívoca de la suma de sus disposiciones y las cambiantes situaciones exteriores. Más bien: puede tanto la persona como su acción, ser pensada como libremente variante con las mismas aptitudes del alma y del cuerpo, y ante las mismas situaciones. Por consiguiente, querer reducir la libertad de la persona a la mera causalidad del carácter permanece profundamente por debajo del mero sentido del problema de la libertad. Esas aptitudes y ese carácter necesitan, por sí mismas de nuevo, una comprensión causal y son tan causalmente necesarios como el producto de la situación y el carácter. Así, pues, aunque tuviéramos conocimiento en *este* sentido de las disposiciones innatas y adquiridas de un hombre, y aunque conociéramos con exactitud todos los efectos del mundo exterior sobre él, no obstante, su obrar será siempre distinto según que es distinta la *persona* a quien pertenecen ese carácter y esas aptitudes. El problema de la libertad (que no queremos desarrollar aquí) permanece, pues, a mucha mayor profundidad de la que corresponde a esa solución”<sup>74</sup>

Hay que decir que, por supuesto, no se pueden entender como iguales la causalidad en el ámbito de lo mecánico, por un lado, y la causalidad en el ámbito de lo psicológico por el otro. Scheler ha dedicado muchas páginas a explicar la distinción<sup>75</sup>, pero esta distinción excede como es obvio el ámbito de esta investigación. Lo que interesa aquí es que el ámbito de lo causal alcanza sólo el nivel explicativo, pero no el nivel comprensivo. No obstante, se apuntarán algunos aspectos de la mencionada distinción a lo largo de todo el trabajo, pues el tema de la causalidad es el telón de fondo de la comprensión de la acción libre.

Del último texto citado de PuMF es importante la sintética definición de *comprender* que incluye: “traer a unidad lo dado, mediante la intuición desde dentro, desde su “yo”, de sus intenciones”. Comprender una acción de un hombre significa poder dar cuenta de ella según sus intenciones personales. Esto quiere decir que la acción se entiende sólo desde dentro, desde su “fabricación” a partir de eso que se puede llamar “las intenciones” del agente. Por lo pronto, se puede decir lo que expone Scheler a renglón seguido:

---

<sup>74</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 476-7.

<sup>75</sup> Aunque es un tema disperso a lo largo de sus obras (puesto que es un tema transversal a muchos otros), piénsese especialmente en LDT (GW 10, 431-502). En *Der Formalismus*, sección VI, capítulo A, apartado 3, subapartado G, “Los principios materiales a priori de la Psicología explicativa” (*Der Formalismus*, GW 2, 421-469) Scheler describe y corrige el error epistemológico que lleva a confundir ambos tipos de causalidad. A su vez, en un fragmento de *Die Idole* (GW 3, 270) Scheler sintetiza las ideas más importantes de dicho fragmento de *Der Formalismus*.

## CAPÍTULO II

“El comprender es sin embargo una actitud [*Haltung*] que a partir de la *conexión de sentido* [*Sinnzusammenhang*] de las acciones y manifestaciones dadas, capta [*erfaßt*] inmediatamente la totalidad de vivencias”<sup>76</sup>.

Scheler utiliza el verbo *erfaßen*, que pretende tener un sentido de inmediatez por oposición a verbos que indican conocimiento mediato (obtención de una conclusión mediante la mediación de conceptos y/o premisas)<sup>77</sup>. No obstante no tiene un significado tan definido como otros verbos que Scheler emplea para describir la intuición fenomenológica, como *anschauen*, *erschauen*, *selbstgeben* o *erscheinen*.

Esta idea de localizar la esencia de la acción en las *conexiones de sentido*<sup>78</sup>, por contraposición a la causalidad natural (que permite explicación pero no comprensión), resulta ser un prisma o perspectiva muy sencilla y no obstante (o precisamente por ello) adecuado.

La noción de *conexión de sentido* que Scheler emplea y su gran relevancia para la libertad se pueden apreciar con un ejemplo. Supongamos que queremos justificar la libertad de una acción solamente a partir de las conexiones causales (supongamos además que este propósito no es decisional): ¿se podría lograr? El procedimiento más adecuado sería, dada una acción fruto de una elección, demostrar que no ha sido necesariamente causada. Para lograr esto es a su vez un buen método el siguiente: dada una acción en el tiempo, hacer un corte sincrónico del momento exacto de la elección y detectar el origen de ésta. Si el origen no pudiese ser reducido a ninguna causa conocida que operase necesariamente, entonces diríamos que la elección es libre. Este procedimiento, que es muy corriente, está llamado a encontrarse de frente con la objeción del determinismo neurofisiológico, que presenta causas que operan de modo necesario en todas nuestras acciones; y deberá hacer frente a esta objeción. Ahora bien: supuesto que ese corte sincrónico se pudiese realmente realizar (cosa que no es nada fácil), en él no sólo se verían conexiones causales. Es decir, una adecuada descripción fenomenológica de lo dado en ese corte desvelaría algo así como la *intención* de la acción. En toda acción hay una referencia a algo más que las causas: la acción aspira a realizar un valor o a obtener un fin (la distinción entre estos dos conceptos no es ahora mismo relevante). Esto es lo que se llama *conexiones de sentido*, es decir, contexto transcausal. Estas conexiones de sentido, como se puede apreciar, son una referencia de la acción al futuro<sup>79</sup>, una referencia nada desde-

---

<sup>76</sup> PuMF, GW 10, 160.

<sup>77</sup> Las otras 190 veces (aproximadamente) que Scheler usa este término tiene un sentido similar (que se puede traducir por ‘aprehender’, ‘comprender’, ‘percibir’ o incluso ‘tomar’ en sentido amplio).

<sup>78</sup> A lo largo de este trabajo, consideraremos como sinónimas las expresiones *conexiones de sentido*, *línea axiológica* y *estructura motivacional*. Las tres denominan a la estructura de la acción que es complementaria con el sustrato causal.

<sup>79</sup> Para ver la intrínseca referencia de la acción al futuro es interesante la siguiente afirmación de Schweid-

ñable, puesto que la referencia de la libertad al futuro es lo más íntimo de la libertad, como se verá<sup>80</sup>.

A fin de cuentas, lo que hay que decir es que la distinción entre determinación e indeterminación, una distinción “meramente teórica” se asigna al problema de la libertad de modo ilegítimo, es una disyuntiva que le es fenomenológicamente ajena. O, dicho de otro modo, “la evidencia [*Einsicht*] positiva de que haya *libertad* en el mundo *no* nos es dada por el conocimiento de una indeterminación”<sup>81</sup> (cabría decir, aunque ya va incluido, “tampoco de una determinación causal”, aunque sí de una “determinación de sentido”). En este punto Scheler resulta claro, pues sólo entendiendo esta peculiaridad metódica de la *conciencia inmediata de la libertad*, que saca la libertad fuera de la disyuntiva determinación-indeterminación, se pueden entender las demás reflexiones del autor en PuMF.

A continuación se exponen las tesis fundamentales obtenidas en este apartado:

1. El método en el que comparece la libertad, llamado *conciencia inmediata* de la libertad, implica que el acceso a la libertad no puede ser teórico, sino vivencial. El acceso teórico se hace en tercera persona, pero el acceso vivencial se hace en primera persona.
2. A juicio de Scheler, Kant ha sido el adalid de la vía teórica.
3. La vía teórica no lleva al fenómeno de la libertad, sino a una mera disyuntiva entre determinismo e indeterminismo, que se puede salvar sólo de modo decisonal, escogiendo entre uno de los dos extremos.
4. El abordaje teórico no da cuenta del brotar y hacerse de los actos, sino que los toma como hechos.
5. En la vivencia de libertad comparece el *poder*.
6. El modo teórico y el modo vivencial de acceder a la libertad se oponen entre sí de modo similar a como lo hacen el *comprender* (*verstehen*) y el *explicar* (*erklären*) una acción, pero aquellos son mutuamente excluyentes mientras que éstos son complementarios.
7. Comprender (*verstehen*) una acción quiere decir localizar la esencia de una acción en las conexiones de sentido en lugar de en las conexiones causales.

---

ler: “Que somos entes libres, muestra que nosotros en un ámbito determinado podemos decidir qué va a ser real y qué no. Nuestra pregunta acerca de qué debe ser o qué no debe ser es en última instancia una mirada al futuro” W. SCHWEIDLER; “Die Frage nach der Willensfreiheit”, 71 (la traducción es mía).

<sup>80</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.g.

<sup>81</sup> PuMF, GW 10, 159.

### 3. La libertad se descubre en los actos, se manifiesta en ellos

Lo dicho hasta el momento implica necesariamente que la libertad no se entiende desvinculada de los actos humanos, sino en la comparecencia de éstos ante el sujeto durante su ejercicio, o por mejor decir, *mientras son ejercidos*. Esta idea es consecuencia de haber afirmado que la libertad se conoce en primera persona, pero es un punto que se debe considerar de nuevo con detenimiento pues arroja mucha luz sobre el problema de la libertad y permite proseguirlo en la línea de encontrar la *libertad personal*.

La libertad se comprende al mirarse a uno mismo, pero no a uno mismo simplemente, sino a uno mismo en cuanto actuante, es decir, a uno mismo actuando. La libertad se comprende al ejercerla en el actuar, al ponernos en el lugar del que quiere y obra, al adentrarnos en el drama vivo de sus actos. Sólo así cabe un conocimiento vivencial.

En este momento se abandona ligeramente la *vía metódica* de caracterización de la conciencia inmediata de la libertad para entrar con Scheler en la *vía temática* de caracterización de la libertad (en tanto que propiedad del acto llamado libre).

#### a) *El poder como vivencia inmediata*

¿Qué afirma Scheler que encontramos en esa vivencia directa del actuar o de nosotros mismos en cuanto actuantes? Se resume en una palabra: *poder* (*Können*). Así lo expresa la primera frase de PuMF:

“¿Dónde se cumple el significado de un acto libre o del ser libre? El primer significado es, obviamente, la conciencia de *poder* [*Können*]”<sup>82</sup>.

El darse propio de la libertad es positivamente el modo del *poder*. El poder comparece como tal cuando es ejercido, no cuando es objetivado externa e intelectualmente, es decir: el ejercicio del *poder* es testigo privilegiado de qué sea el *poder* mismo. Sólo en primera persona el poder comparece como tal<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> PuMF, GW 10, 157. Este texto ya se había mencionado en el apartado 1 de este capítulo, para ver su utilidad dentro de la *vía metódica*, ahora lo cito explícitamente para ver su rendimiento temático.

<sup>83</sup> De Monticelli considera también que la experiencia personal del *poder* es el lugar adecuado para comenzar a tratar fenomenológicamente el tema de la libertad (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 29-35).



En virtud del método que le hace comparecer, como se ha visto en el apartado anterior, se puede decir que el *poder* es una noción simple, última (o primera), una noción en definitiva básica. Esto quiere decir que se da a un determinado tipo de intuición inmediata; pero además (y especialmente) implica que no es una noción derivada. Scheler describe el carácter básico de esta vivencia en un texto de *Der Formalismus*, que merece la pena citar por extenso:

“Lo que es determinante para los “contenidos de la voluntad”, en la medida en que son contenidos *de intención representativos*, lo que los selecciona de la esfera de lo “posible” a priori, no es el hacer  *fáctico* ni siquiera el  *éxito* de la acción (como opina Kant), sino que es primero y sólo la vivencia del “*poder-hacer* [*Tunkönnen*]” o respectivamente del “*no-poder-hacer* [*Nichttunkönnen*]” (es decir, del “poderío de la voluntad [*Willensmacht*]” y la “impotencia de la voluntad [*Willensohnmacht*]”). (...) No es de *ningún* modo una simple *aparición consecuyente* de un *hacer fáctico*, algo como la “disposición suscitada” por la reaparición de un *hacer fáctico*, como la conciencia de “poder” algo que ya *hemos* hecho otra vez. Más bien tenemos frente a contenidos conscientes una *immediata conciencia de poder-hacer* (...). Esta vivencia es un hecho completamente *simple*, que no se haya compuesto por la conciencia de del poder-ejecutar los actos parciales, por ejemplo, actos motrices. (...) El *poder-hacer* es ante todo una vivencia *unitaria* del individuo vivo como un *todo* y que varía *con arreglo a leyes propias*”<sup>84</sup>.

Hay que precisar ante todo que en este texto de *Der Formalismus* Scheler está recorriendo el camino inverso al que recorreremos aquí, pues está analizando la acción en el sentido inverso, repasando el “recorrido de la acción” desde la primera volición hasta el *hacer fáctico*. Este texto tiene dos partes, una primera en la que el pensador muniqués “coloca” el *poder* como determinación crucial de la acción, y una segunda en la que Scheler rechaza interpretaciones de este *poder* que no hacen justicia a su carácter simple.

---

<sup>84</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 143-4. En este texto Scheler está hablando del *poder-hacer* como momento de la producción de la acción voluntaria. No interesa por ahora en este sentido, esto se verá *infra*, cap. 3, apdo. 2 y 3, sino sólo como *topos* fenomenológico de la libertad en cuanto es una vivencia irreductible. El texto de Scheler puede resultar un poco oscuro, porque abunda la terminología propia y original. Un buen conocedor del pesnamiento de Scheler sintetiza la idea fundamental (el *poder* es el fenómeno de la libertad porque ejerce la acción como concreción del pensamiento general) en el siguiente texto: “Nuestro conocimiento es universal, está abierto al infinito. Nuestras ideas abstractas y universales nos permiten comprender la realidad, y estar abiertos al futuro. Podemos pensar en los fines que nos proponemos y podemos hacerlo con una apertura infinita. Pero, al final, tenemos que concretar qué fines queremos y qué caminos vamos a seguir. No podemos quedarnos en la contemplación general, tenemos que concretar. Pensamos en abstracto, pero obramos en concreto. Hay que bajar, hay que definir, hay que concretar. Y en este paso se manifiesta la libertad humana. Cuando vamos dando forma a nuestra acción. Entre las infinitas posibilidades que están abiertas para nuestro conocimiento, concretamos un camino. (...) Y ahí es donde se manifiesta lo que es la libertad. Libertad es la capacidad de concretar o de autodeterminarse. (...) Llamamos libertad a la capacidad de autodeterminarse, es decir, de decidir por sí mismo lo que se quiere hacer; de gobernarse o de conducirse sí mismo”, J.L. LORDA; “La acción humana: voluntad y libertad”, *Antropología filosófica*, c. 8, *pro manuscripto*.

## CAPÍTULO II

Como se ve, en este texto hay un pretendido distanciamiento de la postura kantiana, la cual queda aquí presentada como craso empirismo (determinación de la voluntad sólo *por y tras* lo fácticamente hecho). Frente a este empirismo, es el *poder-hacer* la vivencia simple que comparece como inmediatamente determinadora del contenido de la acción. Este poder por lo tanto es lo inmediatamente anterior a la acción; luego según el orden que se intenta seguir aquí, es lo que comparece de modo inmediato al abordar fenomenológicamente la acción concreta en primera persona.

Scheler describe la condición simple de este *poder* con dos argumentos:

1. Rechazando su reducción a la conciencia de “haber podido anteriormente algo igual”.
2. Diciendo que es un todo consistente que se rige según sus leyes y no con las leyes de otros fenómenos<sup>85</sup>.

La idea de que no se puede reducir el poder a una confluencia de acciones o conocimientos anteriores es desarrollada más ampliamente por Scheler en el siguiente texto, también de *Der Formalismus*:

“Ya fue indicado anteriormente que hay una última e irreductible modalidad de la tendencia que habíamos designado como “poder”. Este *poder*, como acto de vivencia en el que nos pueden ser dados de modo originario en un “yo puedo algo”, es completamente distinto de la conciencia *del* poder. En él nos es dado *inmediatamente* cualquier *contenido* como sometido al poder de nuestra voluntad. Se ha intentado con frecuencia reducir este “poder” a la *conjunción* de: (1) una *representación* de algo que hacer o que producir, más (2) el recuerdo de que ya hemos realizado otra vez este contenido, más 3. la esperanza de que, si se diera el caso habríamos de realizar lo mismo de nuevo. (...) esta disolución intelectualista del poder descansa sobre un completo error”<sup>86</sup>.

A continuación de este texto Scheler ofrece dos pruebas del carácter simple y distinto de este *poder*. La primera prueba es que existe un placer genuino por dicho poder-hacer. En cuanto placer genuino es distinto de aquel placer fruto del resultado obtenido, y por eso aparece también en los casos en que, a pesar de poder hacer, el sujeto decide no hacer.

La segunda prueba es que el *poder-hacer* aparece en proporcionalidad inversa con la violencia: cuanta más violencia ejerce un sujeto, su poder-hacer es menor. Esta prueba supone una cierta paradoja, porque funciona con un concepto cuantitativo de poder-hacer, el cual entonces ya no sería una experiencia absolutamente simple. Esto no refuta

---

<sup>85</sup> Esta descripción es corriente en Scheler, pues se deriva de su idea de que cada *esencia* contiene u obedece a sus propias *conexiones de esencias*. Este aserto es obligado si lo que se pretende es describir desde el método scheleriano la independencia de un fenómeno.

<sup>86</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 239.

completamente la teoría de Scheler de la originariedad del poder, sino que muestra que dicho poder no tiene por qué ser una noción simple en el sentido de inanalizable. Que *poder* sea na noción simple quiere decir que es irreductible, pero no que es inanalizable. El análisis de una noción no implica su reducción a lo obtenido mediante el análisis<sup>87</sup>. De hecho, el propio autor considera que cabe un análisis de dicha noción, y así lo hace en PuMF.

En palabras de Scheler, '*poder*' hace referencia a dos sentidos complementarios:

“En este “poder” yace un doble sentido. Designa por un lado la *conciencia del poderío de la voluntad* [*Willensmacht*] de decidirse por esto o aquello y tomar una decisión [*einen Entschluß zu fassen*]; y después también al mismo tiempo el *poder-otra-cosa*, es decir, la capacidad de decisión *electiva*”<sup>88</sup>.

Esta idea del autor de que hay dos sentidos de *poder* es fundamental, y con un fuerte arraigo en la Historia de la Filosofía y un gran rendimiento<sup>89</sup>. Para entenderla en toda su riqueza es preciso desarrollar dos aspectos complementarios de ella:

1. Por qué y en qué sentido Scheler denomina *espontaneidad* al primer sentido del poder.
2. La complementariedad entre ambos sentidos del poder.

Estas dos ideas son interdependientes y resulta difícil desarrollarlas sucesiva y no complementariamente. Pero no hay más opción que desarrollar una, y una vez terminada, desarrollar la otra. En lo sucesivo dentro de este apartado, para describir la noción de *poder* como *espontaneidad*, usaré de modo indiferenciado las descripciones que Scheler hace del *poder-querer* (*Wollenkönnen*) y del *poder-hacer* (*Tunkönnen*). En este mo-

---

<sup>87</sup> Este aspecto me parece un gran logro del método fenomenológico. Que una vivencia sea simple, irreductible, quiere decir que como vivencia no se puede reducir a la conjunción de otras vivencias, es decir, que no es una vivencia virtual, suma de vivencias distintas anteriores. Pero esto no obsta a que lo vivenciado sea de suyo complejo y que permita análisis. De hecho, lo que se ha llamado '*poder*' es una idea tremendamente compleja, que no es sino la punta del iceberg de toda una teoría de la génesis de la acción libre.

<sup>88</sup> PuMF, GW 10, 157.

<sup>89</sup> “La dipendenza essenziale dell’azione dall’agente include le due caratteristiche dell’iniziativa e della possibilità di fare altrimenti (...). Il potere dell’alternativa e l’iniziativa, o spontaneità, sono due caratteristiche che anche la tradizione ha distinto, come a diverso titolo e grado costitutive di un atto di libera volontà. Queste due caratteristiche sono attestate con terminologia un po’ variante presso diversi autori: così nel linguaggio scolastico si distingue a volte fra *libertas indifferentiae* e *libertas spontaneitatis*, altre volte fra *potestas ad opposita* e *spontaneitas*, ma il senso è lo stesso della distinzione moderna fra *principio delle possibilità alternative* e *principio di autodeterminazione*, o di responsabilità ultima. Le stesse caratteristiche vengono discusse assai minuciosamente dagli autori contemporanei che ascolteremo più attentamente in questo capitolo [la autora expone a continuación la distinción entre *Alternative Possibilities* (AT) e *Ultimate Responsibility* (UR) de R. KANE; *Free Will*, Blackwell Readings in Philosophy, Oxford, 2002]” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 144.

mento, la distinción entre estos dos sentidos no aportaría más que confusión, se tratará más adelante<sup>90</sup>.

*b) El primer sentido del poder como ‘espontaneidad’*

El primero de los sentidos es denominado por el pensador muniqués ‘facultad’ [*Vermögen*], ‘posesión de fuerza’ [*Kraftbesitz*] o ‘espontaneidad’ [*Spontaneität*]. Es fácil ver que las tres nociones, si bien su uso filosófico tradicional es no obstante muy amplio y distinto, pueden tomarse como sinónimas, como el autor efectivamente hace aquí<sup>91</sup>. El más importante de estos términos es el de *espontaneidad*, por con él Scheler quiere marcar distancia con respecto a Kant. Es preciso analizar con detenimiento el siguiente texto:

“En el primer factor yace la esencia de la *espontaneidad*, esto es, un efectuar [*Wirken*] que parte originariamente del sujeto de la libertad –y que es vivido como no impuesto de ninguna manera–. Ella puede existir sin que sea dada una conciencia de elección, un poder-también-otra-cosa. Lo que constituye aquí la esencia de la espontaneidad no es la falta de una coacción, sino que ella es *vivida en la realización del acto mismo* como algo realizado por [*von*] ‘mí’ y a través de [*durch*] ‘mí’. La vivencia de la coacción y de la resistencia *presupone* esta vivencia positiva”<sup>92</sup>.

En este texto Scheler cumple dos objetivos: describe intuitivamente qué es la *espontaneidad* y la distingue de lo que no es. La espontaneidad es, por decirlo así, el nombre (etiqueta) más adecuado para denominar el contenido nocional que viene a ser dado en la vivencia personal de que el acto ha partido de mí. La espontaneidad se suele confundir con la elección y con la no-coacción.

Espontaneidad no es elección, porque una cosa es hacer algo por uno mismo y otra cosa es hacerlo escogiendo entre posibilidades. Esto no quiere decir que en sentido empírico ambas cosas no puedan concurrir en una misma acción, antes bien al contrario, esto suele pasar, y por eso solemos decir: “esto lo he hecho voluntariamente, y además lo he hecho escogiendo”.

Espontaneidad tampoco es ausencia de coacción, pues ésta es una noción negativa que presupone la vivencia de lo primero. He aquí un rendimiento temático concreto del método scheleriano de hacer comparecer la acción en primera persona y no de modo

<sup>90</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 3 y 4.

<sup>91</sup> El término *facultad*, en su uso tradicional, designa las capacidades humanas de desarrollar una determinada clase de impulso o acción en tanto dicha capacidad es originariamente una *tabula rasa*, y en tanto tienen sede en el alma humana (cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.a). Aquí Scheler la usa sin tanta especificidad, solamente como *ser capaz de o tener efectivamente la capacidad para* algo.

<sup>92</sup> PuMF, GW 10, 157.

teórico. Para decir: “no he sido coaccionado” uno tiene que haber vivenciado la espontaneidad y tener una cierta noción de qué sea la coacción externa<sup>93</sup>. Además, tal afirmación, como indica la posibilidad de su formulación oracional, es un conocimiento que implica una unión de conceptos, no una vivencia inmediata<sup>94</sup>.

El *poder* es una noción simple, última, una noción básica. Al menos en el uso que se le está dando aquí. Por ser tal, ha de venir a ser dada (*zur Gegebenheit kommen*) en el modo de conocimiento inmediato que le corresponde, en este caso la vivencia de la acción siendo ejercida. Por tanto, es difícil describirla conceptualmente sin pintarla con nociones que son derivadas y, en consecuencia, en alguna medida equívocas y que no agotan su rico significado, como la noción de *espontaneidad*. Un sinónimo de lo que aquí se entiende por *poder* no cubriría su sentido. Por esto, hay que entender el *poder* de modo personal-individual, en el “ser-yo-origen” de mis propios actos. Sólo así comprendemos la noción de *poder*; aunque no podamos explicarla (recuérdese la distinción scheleriana entre *comprender* y *explicar*).

Quizá lo más interesante de la noción scheleriana de *espontaneidad* es la distancia que con ella quiere marcar respecto de Kant. La noción de espontaneidad, tal como la considerara Kant, queda en el ámbito de la pura indeterminación, y es por ello por lo que se corresponde con el ámbito de lo trascendental. Si bien puede no ser exacto, esto es al menos lo que considera el autor que ha dicho Kant. Es preciso prestarle atención.

Según Kant, el entendimiento actúa desde sí mismo, espontáneamente, y eso quiere decir que es totalmente autónomo y por lo tanto trascendental. Si fuese de otro modo, sería determinado por la causalidad, lo cual quiere decir empírico y por lo tanto caótico. Lo mismo *mutatis mutandis* ocurre con la voluntad, que es trascendental en tanto que es (o logra ser) autónoma y no heterónoma. Scheler desarrolla en un apartado de *Der Formalismus* una furibunda crítica a la noción kantiana de espontaneidad (entendida en este sentido)<sup>95</sup>. Lo que expone allí es que dicha noción

“no se apoya en la intuición, en el dato fenoménico, sino que es una *explicación puramente constructiva* del contenido apriórico que ofrecen los objetos de la experiencia, explicación

---

<sup>93</sup> “Lo que el hombre vivencia originariamente es su libertad, sólo desde este fondo deviene posible como tal la vivencia de la limitación [*Einschränkung*] en general” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 234 (la traducción es mía). De Monticelli, estudiando este asunto, sostiene también el carácter derivado de la ausencia de coacción; y saca una interesante consecuencia: en virtud de este carácter derivado, la libertad como ausencia de coacción es el sentido primario de libertad en sede de filosofía política (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 43).

<sup>94</sup> Otra cosa es que en la descripción cotidiana de la acción (incluso en la que requiere el ejercicio del Derecho Penal y Procesal) ambas nociones se identifiquen para no detenerse en lo que en ese momento serían trivialidades teóricas; pero que ahora son requerimientos para descubrir qué sea la libertad.

<sup>95</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 84-89.

## CAPÍTULO II

que tiene cabida únicamente bajo la *presuposición* de que en general es “dado” un “caos desordenado” (aquí de las así llamadas “sensaciones”, allí de los “impulsos” o “sensaciones”)<sup>96</sup>.

Aquí me centraré en la teoría kantiana en cuanto tiene que ver con la acción libre y, por tanto, con la voluntad. No es posible analizar exhaustivamente aquí las implicaciones de la noción kantiana de espontaneidad en la voluntad; basta con denunciar su principal presuposición, que es un determinismo causal total en el ámbito de lo empírico. Con tal presuposición, Kant se ve obligado a sacar la voluntad de este ámbito, y, por lo tanto, sólo puede entenderla como la pura indeterminación, en el sentido del mero querer desencadenante de una acción. De este modo, necesitará el auxilio de la razón práctica. Así, opina Scheler: “todas las presuposiciones de Kant apenas expresadas por él; que pueden ser denominadas en pocas palabras, que el hombre es, prescindiendo de su “razón práctica”, un mero “ser natural” (para él: un mecánico lío de instintos)”<sup>97</sup>. Hasta aquí llega la crítica scheleriana a Kant *expressis verbis*, pero creo que se puede precisar un poco más si, a su vez, se dramatiza un poco más la postura kantiana.

Lo que trasluce esta teoría es la confusión del problema de la libertad con el dilema entre determinismo e indeterminismo. Ya ha sido criticado esto en Kant desde un punto de vista metódico (como “teoreticismo” de la libertad). Ahora voy a hacerlo en un plano temático, como “arbitrariedad” de la libertad. Kant entiende la voluntad, en cuanto espontánea, como lo diametralmente opuesto al indeterminismo externo, al caos absoluto. Este caos podría perjudicar la vida armónica del alma, como resulta obvio, si llegase a determinarla. La voluntad, ya espontánea en su desencadenamiento, necesita el auxilio de la razón práctica que le otorga la determinación endógena (que en sede kantiana quiere decir además según el imperativo categórico), y así la voluntad es autónoma. Esta idea corre el peligro de entender la libertad de modo cercano a la arbitrariedad o el capricho. Al poner toda determinación autónoma del lado de la razón, la espontaneidad de la voluntad y, por lo tanto, el origen inmediato de la acción (en cuanto acción, no en cuanto acción moral), es el mero “desplegarse desde sí”, sin motivo ninguno.

Esto no quiere decir que Kant defienda el indeterminismo moral en el sentido del absoluto relativismo (cosa harto denostada por él). El auxilio de la razón práctica prohíbe cualquier relativismo mediante el deber. El indeterminismo comparece por el lado siguiente: el origen de la acción es lo puramente espontáneo en el sentido de lo “desencadenado”. No cabe decir que “lo desencadenado yo por tal motivo”, sino que ya está desen-

---

<sup>96</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 85. Considero oportuno mencionar el motivo que aduce Scheler para que Kant haya ofrecido esta *explicación puramente constructiva*: “Dicho en pocas palabras: la *naturaleza humeana* necesitaba un *entendimiento kantiano* para existir; y el *hombre hobbesiano* necesitaba una *razón práctica kantiana*, en la medida en que ambos deben de nuevo acercarse a los hechos de la experiencia natural” (*Der Formalismus*, GW 2, 85).

<sup>97</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 85.

cadena de suyo. De este modo, cabe decir que no hay estrictamente libertad en el desencadenarse de la acción, en la voluntad, sino que ésta quiere lo que quiere de suyo (es decir, sin motivo). Este *querer de suyo* no es entendido al modo de la *voluntas ut natura* medieval (que es la tendencia natural-necesaria de la voluntad al bien), sino en el sentido del desplegarse mecánico del instinto, que se mueve de modo indeterminado (pues toda determinación le resulta exógena). Es por este motivo por el que la voluntad abandonada a sí misma corre para Kant el terrible peligro de la heteronomía. No es extraño que la libertad en Kant no pueda ser más que un postulado de la razón práctica.

Este “desencadenarse de la acción al margen del sujeto” es propio de la comprensión kantiana de lo trascendental. En ella, el sujeto asiste al desencadenarse de la voluntad (y del mismo modo, en sede teórica, al constituirse constructivo del objeto). Si así es lo trascendental, entonces a pesar de que toda categoría deba estar acompañada por el *yo-pienso*, a la larga el sujeto individual (la *persona*) no es actuante, sino que es mero espectador de su acción, ya que ésta se desarrolla en él de modo caprichosamente espontáneo, sin su aprobación. La libertad entonces no puede ser más que un postulado, como ya se había dicho. Puesto que la acción no implica en su constitución al sujeto personal, no cabe con más razón que la libertad sea la constatación experiencial de la constitución de la acción por el sujeto.

Esta lectura de Kant hecha aquí se nutre de la lectura que hace Polo, aunque él la hiciera en sede cognoscitiva<sup>98</sup>, y aquí se ha hecho en sede volitivo-práctica. No es del todo relevante hasta qué punto este extremo sea la única lectura posible de la postura kantiana, o la más benevolente. En cualquier caso, sería un tema relevante para estudiar. Lo que importa aquí es que sí respeta la crítica scheleriana a Kant y por lo tanto resulta telón de fondo adecuado para resaltar la teoría scheleriana de la espontaneidad<sup>99</sup>.

La noción de *espontaneidad* en Scheler no significa “autoconstitución instantánea” en el sentido de que la acción aparezca por su propia fuerza en un instante de tiempo, sin procesualidad ninguna y por lo tanto sin la intervención de otros factores. Tampoco significa “aparición inmotivada” en el sentido de que surja sin ninguna justificación cuando menos se la espera. No es esto principalmente (aunque en cierta medida es instantánea y en alguna medida es inmotivada, en tanto es incausada). Lo que la espontaneidad significa en Scheler es que el sujeto experimenta indiscutiblemente en sí mismo ser origen de la acción. No es por tanto una noción teórica lograda mediante la paciente

---

<sup>98</sup> Cfr. L. POLO; *Obras Completas IV. Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 2015, 54-55.

<sup>99</sup> Ferrer ofrece una lectura más favorable de la propuesta kantiana, centrándose en que Kant descubrió el carácter aporético de la tesis de que “el agente es *causa* de sus acciones”; tesis con la que Scheler está de acuerdo. Cfr. U. FERRER; *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015, 52-53.

purificación de todos los erróneos anexos que se le hayan hecho. Es la denominación más adecuada a una experiencia común que es que la acción sale de mí: quizá por eso la mejor manera de describirla no sea con un concepto (problemático como todos), sino con un gesto que indique que “yo he puesto la acción”. Éstas son las palabras de Scheler: “la esencia de la *espontaneidad*, esto es, un efectuar que parte originariamente del sujeto de la libertad –y que es vivido como no impuesto de ninguna manera. (...) *ella es vivida en la realización del acto mismo* como algo realizado por “mí” y a través de “mí”<sup>100</sup>.”

Este empleo del término *espontaneidad* puede resultar ligeramente contraintuitivo, pues *espontaneidad* tiende a asimilarse a *capricho*, que según lo dicho es precisamente su opuesto. Es preciso tener esto en cuenta porque en adelante se empleará el término ‘*acción espontánea*’.

Una cosa más hay que decir: si la noción de espontaneidad no es una noción teórica, un concepto postulado y contrastado, si no es una categoría de origen conceptual sino una experiencia<sup>101</sup>, cabe indicar que no está constitutivamente delimitado, y que por lo tanto puede crecer. Si fuese meramente una categoría del entendimiento sería una característica estática de la acción. Pero como muestra la experiencia, el poder crece, luego se impone prescindir de toda comprensión que lo haga estático. El poder en el sentido de espontaneidad puede crecer. ¿Cómo crece? Lo veremos a continuación, pues queda más claro mediante la comparación con el otro sentido del poder.

### c) *La complementariedad entre los dos sentidos del poder*

Además del sentido del poder como ‘espontaneidad’ está el sentido de ‘poder-otra-cosa’. Es una perenne tentación confundirlos: confundir la espontaneidad con poder-yo en el sentido de ‘también habría yo podido hacer otra cosa’. Esta identificación no es tan errónea como las anteriores interpretaciones erróneas de la espontaneidad, puesto que los dos sentidos son ciertamente sentidos de la noción de poder, pero quizá por eso provoca una confusión más difícil de solventar. Lo primero que hay que dejar claro es que los dos sentidos son distintos pero complementarios. En cuanto tales, son irreductibles el uno al otro pero inseparables.

---

<sup>100</sup> PuMF, GW 10, 157. Leonardy, parafraseando esta frase de Scheler, deja claro que la espontaneidad no ha de entenderse como concepto, sino vivenciarse: “la espontaneidad es vivenciada aquí en la realización del acto mismo como algo realizado por mí y a través de mí” H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 164 (la traducción es mía).

<sup>101</sup> Esta tesis es arriesgada gnoseológicamente, por eso hay que precisar: ¿caben categorías conceptuales sin origen en la experiencia? Sin entrar en disputa, habría que decir que para el empirismo de Hume sí, y son asociaciones de ideas, para Kant también, y son categorías meramente formales, y para la fenomenología de Scheler también, y son mediaciones conceptuales.



¿Qué quiere decir que son complementarios? Significa que son jerárquicamente distintos, pues sólo lo superior en tanto que superior no excluye lo inferior, mientras que si dos actos están en el mismo nivel no se complementan en sentido estricto, sino que se reparten el objeto. O, dicho de otro modo, dos actos cuya relación no es jerárquica, o bien son numéricamente diversos entre sí, o bien se sintetizan en una unidad genérica superior que los incluye a ambos, luego no son radicalmente distintos. Esta noción de jerarquía es una condición estrictamente ontológica<sup>102</sup>.

Para entender la distinción y complementariedad de ambos sentidos es útil acudir a un examen fenomenológico de la noción de coacción. En un caso de coacción, ésta puede impedir por separado ambos aspectos de la acción, la espontaneidad y el poder otra cosa. Por lo general la coacción se limita a restringir el poder-otra-cosa y obliga a llevar a cabo una de las posibilidades en juego; aunque deja que sea el individuo coaccionado el que arranque por sí mismo la acción. Pero también la coacción puede llegar a ser absoluta y provocar causalmente la “acción” (a la cual ya no cabría en justicia llamarla así) al margen de la intervención del sujeto, por ejemplo mediante hipnosis, enfermedad o violencia psicológica muy fuerte.

Por consiguiente, ambos sentidos son jerárquicamente distintos pero complementarios. Uno no tiene mucho sentido sin el otro: aunque es fácticamente posible, no tiene mucho sentido poder en general, si no puedo lo que yo quiero (sería como decir “hago siempre lo que me obligan a hacer, pero lo hago yo”), y tampoco tiene sentido poder-lo-que-quiero si no puedo. Lo primero es inútil (absurdo en sentido pragmático) y lo segundo contradictorio e imposible.

¿Cuál de los dos sentidos es jerárquicamente superior? Precisamente en virtud de la contradicción mencionada queda clara la respuesta: el primero. Para Scheler el segundo sentido está fundado sobre el primero<sup>103</sup>. El primero, la espontaneidad, es el auténtico sentido del poder:

“El “poder” en el segundo sentido me parece fundado y condicionado por el poder en el primer sentido: yo puedo comportarme también de otro modo si “*puedo*”, si tengo el poderío de la voluntad [*Willensmacht*] para hacer una determinada cosa, para tomar una decisión, para realizar una acción”<sup>104</sup>.

Esta afirmación puede parecer una mera reiteración, pero en realidad es una gran aportación. Implica que lo propio de la acción libre no consiste sólo ni principalmente

---

<sup>102</sup> Esta noción de jerarquía ha quedado suficientemente explicada en la Introducción de este trabajo.

<sup>103</sup> Según Sturma, la moderna filosofía moral ha asumido por el contrario como noción principal de libertad el poder-otra-cosa, cfr. D. STURMA; *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 63.

<sup>104</sup> PuMF, GW 10, 157.

## CAPÍTULO II

en escoger, ni entre cuantas posibilidades se haya escogido, sino en el haber sido producida en virtud de la espontaneidad. Esta tesis supone una rectificación de la comprensión cotidiana de la libertad, la cual tiende a restringir la libertad a “poder escoger entre posibilidades, cuántas más mejor”.

Se puede demostrar esta tesis aplicando la fenomenología scheleriana con el ejemplo de la mujer casada cuyo marido se va de viaje. Supongamos que ambos están sinceramente enamorados, y se casaron conscientemente y por amor. Imaginemos que se le aumentan a la mujer el número de posibilidades para ser infiel a su marido: no sólo que conozca más hombres con los que podría marcharse, sino incluso que se le vuelva fácil marcharse con otro hombre y luego poder volver con su marido sin que éste lo note. ¿Se le estaría dando más libertad? La respuesta no es que no, sino “no directamente”. Es decir, está claro que si el marido encierra a la mujer y le impide todo contacto con otros hombres ella no podrá irse con ellos<sup>105</sup>, y esta situación es una clara falta de libertad. Pero facilitarle el irse con ellos ampliando el número de posibilidades sería, siguiendo la interpretación de Scheler, un aumento de los determinantes particulares del capricho, pero no necesariamente un aumento de la libertad. El aumento de libertad sería fortalecer el vínculo que ella estableció de modo libre con su marido. ¿Por qué? Porque esta decisión fue reflexionada, consciente y deliberada, no tomada en virtud de la ocasión, como sería la decisión de irse con otro hombre. No obstante, con el aumento de las posibilidades puede ser que aumente la libertad (porque si por amor a su marido rechaza muchas oportunidades, tanto más se fortalece la decisión libre de mantener el vínculo con él), pero el aumento no es directo, sino derivado. Lo que se ha aumentado de modo directo con el aumento de las posibilidades es el riesgo de infidelidad. Es más, si la mujer se propusiese fortalecer la libertad del vínculo, lo sensato sería que se dedicase a reflexionar sobre el valor y sentido del vínculo matrimonial, pero no a ponerlo en peligro<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Esto en realidad sería un fracaso por parte del esposo, porque le estaría poniendo fácil aquel adulterio que no es material sino que consiste en adular con la intención o con el corazón. Y desde luego con ese comportamiento es poco probable que cuando él vuelva su mujer le tenga en más alta estima, que sería lo deseable en cualquier caso.

<sup>106</sup> Otro ejemplo en una situación distinta, menos dramática. Si a un alumno del último curso escolar le aumentan el número de carreras universitarias a escoger, ¿aumenta su libertad? Está claro que lo que pretende el alumno es acertar con la carrera escogida. Por un lado está claro que si todos los alumnos pudiesen “escoger” sólo una única carrera no se podría hablar de libertad. Pero por otro lado está claro también que el amplio número de posibilidades puede generar simplemente desconcierto en vez de ponderación (la cual es sin duda el método que más asegura el acierto y que la acción sea voluntaria y no determinada ocasionalmente). También puede alargar la deliberación y retrasar la ejecución, y esto a su vez en dos posibles sentidos: o bien crece el tiempo de la deliberación (el cual no asegura el crecimiento en libertad), o bien el retraso indica simplemente indecisión (lo propio de la deliberación es hacerla con tiempo, pero la ejecución debe ser veloz, cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 9, 2, 1142 b 4; S. TOMÁS DE AQUINO; *S. Th.* II-II, q. 47, a. 10, co; J. PIEPER; *Las virtudes fundamentales*, Morgan Editores, Trinidad y Tobago 2010, p. 40). Llegado al fin el momento de escoger carrera para presentar la candidatura, quizás el alumno se decida por

En suma: ¿La libertad crece con la elección? La respuesta es: no necesaria o primariamente. Está claro que la elección tiene que ver con la libertad, pero ambas no están vinculadas de modo proporcional, sino secundario o derivado. Así lo sostiene Scheler: “por otra parte sin embargo, en un determinado sentido, el ente con una esfera de elección más amplia merecerá ser llamado libre en mayor medida en general que el ente con una esfera de elección más estrecha”<sup>107</sup>. Por tanto, habrá que decir propiamente que la libertad crece con aquello con lo que esté vinculada de modo directo, que es eso que se ha denominado *poder como espontaneidad*.

PuMF sigue reflexionando sobre este aspecto. La superioridad jerárquica de la espontaneidad se puede indicar de este otro modo: “que una acción mía sea libre” significa “que dicha acción salga de mí”, pero no necesariamente “que dicha acción salga de mí bajo la forma de la elección”. Tan claro tiene esto Scheler, que precisamente dice que incluso “la forma de la elección” supone una restricción ontológica de la espontaneidad:

“El poder-querer [*Wollenkönnen*] no se basa en el poder-elegir [*Wählenkönnen*], el cual es sólo una variedad [*Abart*] del poder-querer. Más bien el tener-que-elegir [*Wählenmüssen*] en general, con total independencia de la magnitud de la esfera de elección, es una *limitación del poder-querer*. (...) El tener-que-elegir es por otro lado una *limitación* de la libertad del poder-querer –frente a un ente que, por ejemplo, pueda elegir querer todo inmediatamente y sin elección y que en esa medida es poderoso volitivamente de modo absoluto [*absolut willensmächtig*]–”<sup>108</sup>.

Scheler dispone además de otro instrumental para justificar la primacía de la *espontaneidad* sobre el *poder-otra-cosa*: su teoría de los valores. En virtud de ella puede presentar un segundo argumento. Presenta el asunto del siguiente modo: hay una dimensión que se amplía (incluso en sentido extensional-cuantitativo) sólo en virtud del poder: el número de valores en juego. Es decir, el número de valores por realizar es tanto mayor cuanto mayor es el poder, no cuanto mayor es el número de cosas entre las que se puede escoger. Éstas son las palabras del pensador muniqués:

---

un motivo sentimental-impulsivo. Es claro que ampliar el número de posibilidades es un método inigualable a nivel político y social para lograr que la elección sea lo más deliberada posible, pero no es una garantía absoluta (por este motivo es legítimo que los poderes políticos y económicos promuevan la amplitud de posibilidades. Pero aquí se habla en sentido filosófico y antropológico. Aquí se ve una diferencia entre la libertad en sentido político y la libertad en sentido estricto como rasgo de la psique y de la acción humana: un alto número de carreras disponibles es signo de libertad de educación en un país, pero puede ocurrir perfectamente que a la hora de escoger los ciudadanos concretos tomen la decisión con poca libertad, con base en estímulos momentáneos particulares; por ejemplo. Por ello no basta con promover nuevas posibilidades, sino que hay que educar en libertad, serenidad y ponderación a los que han de escoger entre ellas).

<sup>107</sup> PuMF, GW 10, 169.

<sup>108</sup> PuMF, GW 10, 169-70.

## CAPÍTULO II

“No con la elección crece el poderío [*Macht*] del querer, sino la elección (en el sentido de libertad de elección) con el poderío. Cuánto más poderío es dado, tantas más tendencias distintas –que se diferencian por valores cuantitativos– se dan también con la conciencia-de-poder [*Können*] y se despliegan de diversos modos. Por eso vale decir: ¡querer hace libre!”<sup>109</sup>

Este pequeño texto, aunque a primera vista pueda no parecerlo, es de una gran riqueza; y por tanto, como se verá, no es posible abarcarlo por completo. De todos modos se impone hacer un análisis del mismo aunque sea escueto. Dicho análisis implica hablar indirectamente del proceso de producción de la acción en el alma y de la motivación y vinculación finalística de la acción, tema que trataremos por extenso un poco más adelante<sup>110</sup>. Sólo cuando se describa dicho proceso quedará claro lo analizado aquí. En primer lugar, esta tesis contiene a su vez 4 afirmaciones<sup>111</sup>, que se enuncian escuetamente así (con sus afirmaciones derivadas) y que se analizan a renglón seguido. Una vez detectado el sentido del texto todas estas proposiciones se deducen con sencillez, con lo cual la exposición no será muy exhaustiva:

1. El poder como espontaneidad puede crecer.
  - a. Mayor voluntariedad cada vez.
  - b. Mayor dominio sobre los resortes internos de la acción (pasiones o receptores de estímulos).
  - c. Crece mediante repetición de acciones.
  - d. También puede menguar.
  - e. Estructura retroalimentaria del espíritu.
2. El poder se dirige a realizar valores.
  - a. Percibir nuevos valores (dimensión cognoscitiva).
  - b. Desear o querer nuevos valores (dimensión volitiva).
3. Esto es la virtud.
4. Es el analogado inferior de un rendimiento de los actos en la *persona*.

1. *El poder como espontaneidad puede crecer*. El poder, como veíamos al final del apartado b, debe poder crecer pues no es un concepto objetivo clausurado. Ahora se puede examinar cómo crece. Que crece quiere decir, *a priori*, que aumenta el poder del

---

<sup>109</sup> PuMF, GW 10, 157. No considero que la diferencia terminológica entre *Macht* y *Können* en este fragmento suponga una diferencia conceptual. No me veo capaz de decir por qué la emplea Scheler.

<sup>110</sup> Cfr. *infra*, cap. 3.

<sup>111</sup> No descarto que pueda contener más tesis, las cuales no harían sino ampliar y enriquecer las ofrecidas aquí. Pero estas son las fundamentales.

propio hombre de ser el factor determinante en la producción de la acción, en lugar de los estímulos externos. ¿Es esto posible? Más bien habría que decir que es evidente, y de ello se deducen las tesis derivadas indicadas arriba. Se demuestra por la experiencia: si yo actúo espontáneamente y no por capricho (por ejemplo, si escojo estudiar esta tarde en vez de seguir mirando perdidamente por la ventana), en la siguiente acción seré más capaz de volver a actuar espontáneamente, mientras que si me dejo llevar por el capricho me esclavizo un poco más al capricho.

Lo que significa la mayor espontaneidad se entiende mejor con la expresión “mayor voluntariedad”, que viene a significar lo mismo: poder determinar la acción por la voluntad (es decir, según los motivos y criterios de la voluntad, que por esto fue llamada clásicamente *apetito racional* por contraposición a los *apetitos sensibles*). Si experimentamos un aumento del poder, experimentamos paralelamente una disminución del poder de otra dimensión del alma, que serían los receptores de los estímulos externos (lo que se suele denominar pasiones). Mayor voluntariedad implica por tanto mayor dominio de la voluntad sobre la otra “parte” del alma que interviene en la producción de la acción: las pasiones<sup>112</sup>. El poder queda vinculado así a la voluntad, poder quiere decir “poder de la voluntad”: precisamente por este motivo es por lo que se destaca y aparece la voluntad frente a las pasiones, porque puede dominarlas. Como se ve en los textos, Scheler emplea con el mismo sentido los términos *poder* y *poder de la voluntad*.

Este aumento del poder se da progresivamente y no de golpe, porque no se adquiere toda la posible voluntariedad con una sola acción (si escojo estudiar, no tiene efecto eterno esta elección, sino que si vuelvo a “experimentar la tentación” tendré que volver a escoger, y escoger esforzadamente, estudiar). Otro extremo de esta tesis es que, si puede crecer la voluntariedad menguando el capricho, también puede ocurrir lo contrario, que mengue la espontaneidad y crezca el capricho (evidente con el ejemplo del estudio si escojo el extremo fácil de despistarme). Esta doble posibilidad (crecimiento o mengua) indica finalmente una condición del alma humana que es que actuando, adquiere progresivamente en sí misma una cierta disposición hacia la actuación (resumidamente, “haciendo, se hace”); condición que puede denominarse *retroalimentaria*<sup>113</sup>. Si esta condición se predica de los actos se les puede llamar redundantes.

---

<sup>112</sup> Este tipo de dominio sobre las propias pasiones fue acertadamente denominado por Aristóteles *dominio político*, que se adquiere sucesiva y esforzadamente, y es falible, por oposición al *dominio despótico*, que es el que tiene el hombre sobre los miembros del cuerpo (cfr. ARISTÓTELES; *Política* I, 5, 1254 a34-b9).

<sup>113</sup> Esta condición de la actuación humana es detectada fenomenológicamente por Beites, quien destaca que los actos libres (es decir, los propiamente humanos), no se suceden en el vacío: “un acto de libertad, por ejemplo, sucede *después de* tal otro acto de libertad: las decisiones no se toman en un vacío sin historia personal, sino que unas decisiones van marcando la dirección de otras direcciones futuras”. Beites destaca también que esta condición de lo humano indica un nivel de temporalidad superior al tiempo objetivo (propio de lo externo), pues es una temporalidad no de sucesión sino de acumulación. Cfr. P. FERNÁNDEZ

## CAPÍTULO II

2. *El poder se dirige a realizar valores.* Esta tesis del texto que se está comentando tiene ahora más bien el carácter de una conjetura, pues no ha sido expuesta aún la teoría scheleriana de los valores y por lo tanto no disponemos del prisma adecuado para su comprensión. No obstante, hay que explicarla brevemente, aunque no se entenderá cabalmente hasta que se exponga la estructura de la motivación y de la acción voluntaria<sup>114</sup>. Para explicarla, conviene volver al ejemplo de escoger estudiar en vez de entretenerse mirando por la ventana. Cada vez que escojo estudiar (es experiencia cotidiana que probablemente la elección deba repetirse muchas veces, al menos mientras la fuerza del poder no adquiere cierta consolidación), me voy dando cuenta de que estudiar vale la pena y de que puedo llegar muy lejos si me ejercito en ello en lugar de entretenerme. Esto se ve mejor quizás en negativo: cuando se intenta convencer a alguien que no tiene el hábito de estudio de que vale la pena estudiar, se experimenta gran ineficacia y frustración: los argumentos resbalan como por el cristal y los deseos magnánimos que se intentan inculcar no encuentran suelo donde germinar. Es como si el “afectado” estuviese en otra dimensión, de fines, motivos y deseos más bajos<sup>115</sup>. En virtud del mismo fenómeno, sólo el trabajador que tiene más entrenadas las actitudes es capaz de promover dentro de la empresa mayores iniciativas, porque, por decirlo así, “las ve”, mientras que el que esquivo con frecuencia su deber, únicamente ve problemas y perjuicios.

Por tanto, cabe decir que cuando ejercito eficazmente el poder “se me abren nuevos horizontes”. Y esto ocurre en dos planos, el cognoscitivo (se descubren nuevos horizontes) y el volitivo (dichos horizontes se quieren, o mejor dicho pasan a ser motivos de acciones concretas)<sup>116</sup>. En terminología scheleriana, se habla de *valores*, porque según el

---

BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 2003 (107), 73.

También De Monticelli considera que la estructura retroalimentaria posee fuerte base fenoménica: “le nostre azioni, dice una saggezza tradizionale, ci formano. Questo viene inteso solitamente nel senso assai familiare del mutamento delle nostre capacità che l’agire comporta –in generale nel senso dell’arricchimento, dell’acquisto di esperienza, esercizio, informazione– insomma come ‘formazione’ nel senso dell’addestramento; oppure nel senso del mutamento di atteggiamenti e convizioni di fondo che può essere suscitato dall’esito favorevole o sfavorevole dell’azione (...) ‘formazione’ questa nel senso della maturazione, dei suoi progressi, delle sue stagnazioni o involuzioni” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 229.

Polo, por su parte, denomina a carácter ‘*cibernético*’ (cfr. L. POLO; *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp 2012, 24-25), lo cual quiere decir, quitándole cualquier residuo mecanicista que pueda tener el término, que la actuación modifica el principio que actúa y no sólo el objeto afectado por la acción.

<sup>114</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 1-3.

<sup>115</sup> Esto quizás conlleve una reducción de la imputabilidad moral, pero éste es otro asunto.

<sup>116</sup> Esta condición ha sido denominada por Polo “hiperteleología”, es decir, todo fin abre otro fin, o en negativo, ningún fin (Polo habla de fines, nunca de valores) es definitivo. Esta hiperteleología además apunta a un crecimiento irrestricto, porque nunca se cesa de encontrar nuevos fines (Cfr. L. POLO; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 89; “La libertad posible” en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa,

autor, como veremos<sup>117</sup>, toda acción se dirige a la realización de un valor, y su motivación es un valor. Por eso habla Scheler en el texto de que se dan nuevas tendencias que se despliegan de modo diverso y que a su vez contienen nuevos valores. Al ver, desear y realizar valores, crezco en capacidad de situarme ante nuevos valores, en sentido cognoscitivo y en sentido desiderativo. Detectar este detalle exige una gran precisión fenomenológica<sup>118</sup>. No obstante no es necesario todavía el análisis de la motivación con arreglo a valores, sino que basta con decir que el enriquecimiento del poder conlleva un enriquecimiento de tipo cognoscitivo y de tipo volitivo.

3. *Esto es la virtud*. Las nociones de “hacerse haciendo” y “adquisición de una capacidad por repetición de acciones”, son descripciones parciales complementarias de la noción de virtud en cuanto hábito operativo del bien. Como el mismo Scheler explica, la virtud en la filosofía moderna se ha perdido<sup>119</sup>. Evidentemente, encajar la noción clásica de virtud en la antropología del filósofo múnichés no se hace tan fácilmente, pero valga esto como propedéutica. La vinculación con la teoría clásica de la virtud queda especialmente de manifiesto en las dos siguientes definiciones clásicas de virtud, muy similares entre sí, que denotan aspectos del poder ya analizados aquí:

1. “El hábito es aquello de lo que uno usa cuando quiere”<sup>120</sup>, “el hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere”<sup>121</sup>. La virtud queda aquí definida como refuerzo de la espontaneidad, que permite al agente obrar en virtud de su poder y no de la determinación extrínseca.

2. “El hábito consiste en la aptitud de hacer una cosa cuando es necesario. Cuando no se hace, no es que falte la posibilidad de hacerla, sino que no es necesario”<sup>122</sup>. “Hábito es aquello por lo que uno obra cuando es oportuno”<sup>123</sup>. La virtud

---

Pamplona, <sup>2</sup>1999, 62).

<sup>117</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 1 y 2.

<sup>118</sup> Scheler pudo tomar de Husserl esta idea de la retroalimentación del origen mediante la acción. Es lo que Husserl denomina habitualidad o yo-habitual (cfr. U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla 2011, 115-120).

<sup>119</sup> Cfr. ZRT, GW 3, 13-31. Para un examen más atento de la noción clásica de virtud tal como la entiendo aquí, cfr. J. F. SELLÉS; *Hábitos y virtud*, 3 volúmenes, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

<sup>120</sup> AVERROES; *Opera Omnia* V. 6, *Summa in libri tertii De Anima*, 161B. Tomás de Aquino hace suya esta definición en *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1, arg. 1 y *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 16, a. 8, co.

<sup>121</sup> “Quo quis aliquid agit, quando volverit”, S. ALBERTO MAGNO; *Sobre el alma* (Comentario al *De Anima* de Aristóteles), 99, 4.

<sup>122</sup> “Ipse est enim habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est.” S. AGUSTÍN; *De bono coniugali*, XXI; 25.

<sup>123</sup> “Quo qui agit, cum tempus affuerit”, S. ALBERTO MAGNO; *De Divinis Nominibus*, 418, 34.

queda aquí definida como refuerzo de la espontaneidad en el sentido de que lo contrario sería obrar veleidosa e inoportunamente.

El propio Scheler define la virtud como un cierto refuerzo del propio *poder*, nacido de la libertad: “*conciencia de poder* [Können] y de poderío [Macht] permanentemente viva y feliz para querer y obrar algo justo y bueno en sí mismo y a la vez sólo para *nuestra* individualidad, como una conciencia de poderío que mana *libremente de nuestro ser mismo*”<sup>124</sup>. Su definición se hace eco de cada uno de los dos aspectos de las definiciones anteriores: obrar cuando conviene (Scheler dice “lo justo y bueno en sí mismo”) y obrar cuando uno quiere (el filósofo muniqués dice “a la vez sólo para nuestra individualidad”). La definición de Scheler da también cuenta (mediante los adjetivos ‘viva’ y ‘feliz’ de que la virtud supone el ejercicio placentero del bien, aspecto que también ponía de relieve la ética clásica.

4. *Es el analogado inferior de un rendimiento de los actos en la persona.* ¿Cabe sostener que esta condición redundante se acabe aquí, en enriquecer el conocimiento y el querer intervinientes en la acción? De lo dicho no se deduce que sea imposible, aunque tampoco se deduce que sea necesario y de qué modo sea. Por lo pronto, cabe que este rendimiento sea el extremo inferior de un rendimiento de los actos en todo el espíritu, hasta llegar a la intimidad personal. De hecho, para Scheler hay una índole de virtud distinta de la virtud de las potencias operativas, que germina en la *persona* y se predica propiamente de ésta. Esto lo dice el autor explícitamente en un texto que sirve además como síntesis final de lo dicho aquí: “puesto que la completa persona es y vive en *cada uno* de sus actos, sin desgastarse por tanto tampoco en uno o en la suma de ellos, no hay ningún acto cuya ejecución no transforme el contenido *de ser* de la persona misma, y ningún valor de acto que no aumente o disminuya, eleve o rebaje, determine [fortbestimmte] positiva o negativamente su valor de persona. En cada acto particular de valor positivo se aumenta el *poder* para actos de la clase respectiva, o crece lo que llamamos *virtud* [Tugend] de la persona (muy distinta de la habituación [Gewöhnung] y ejercicio [Übung] de las *acciones* pertenecientes a la virtud respectiva) (...). Y por esta vía se vehicula, se remonta cada acto de relevancia moral hasta el ser y el valor de la persona misma”<sup>125</sup>.

Por este motivo, entre otros, el asunto de la libertad según Scheler no se puede entender sin apelar en última instancia al núcleo personal.

---

<sup>124</sup> ZRT, GW 3, 15.

<sup>125</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 526. El análisis exhaustivo de este texto, en tanto habla de la *persona*, corresponde a capítulos posteriores.



c.1) La noción de hábito en Scheler

Es patente la inspiración clásica de las reflexiones precedentes. No podría ser de otro modo, pues la noción de hábito es una noción de gran interés en la filosofía clásica que no obstante se perdió en la filosofía moderna<sup>126</sup>. Es preciso dedicar algunas reflexiones a la noción de virtud en Scheler, y esto no se puede llevar a cabo sin una comparación con la teoría clásica<sup>127</sup>. El asunto del hábito y la virtud es un aspecto en sí muy relevante, cuya importancia en la teoría de la libertad, si no se ha descubierto todavía, se verá con las posteriores reflexiones sobre la producción de la acción<sup>128</sup>.

No es posible hacer un análisis de todos los textos del autor con relevancia respecto a la noción de hábito, así que me limitaré a exponer las tesis más importantes, indicando en su caso el texto del que proceden. Estas reflexiones son necesarias para no adjudicar arbitrariamente la noción de hábito a la teoría de la acción scheleriana, ya que ésta en cierta medida la requiere pero en cierta medida la esquivada.

La diferencia fundamental del filósofo muniqués con la teoría clásica de la virtud es la siguiente: para Scheler la virtud no es adquirida, sino nativa. Nativa no quiere decir al modo de las disposiciones naturales, de orden orgánico, sino que no es adquirida por los actos humanos. Es decir, la virtud no es *a posteriori*. Para Scheler la virtud no puede ser adquirida<sup>129</sup>, porque si es adquirida ya no es *a priori*, y entonces no puede tener valor moral, porque lo moralmente valioso lo es en la medida en que sea *a priori* (esto no quiere decir que lo *a posteriori* no tenga ninguna relevancia moral, sino que su valor moral es secundario, derivado respecto de lo que es *a priori*<sup>130</sup>). Según el filósofo muniqués la virtud emana de la *persona* misma; es una cualidad inserta en la *persona*, no distinta de ella<sup>131</sup>: mientras que las disposiciones se definen por su objeto (son disposiciones para algo) la virtud se define por su portador (en alemán *Träger*)<sup>132</sup>, que es la *persona*<sup>133</sup>, y en esto radica su carácter nativo y *a priori*<sup>134</sup>.

<sup>126</sup> Cfr. ZRT, GW 3, 13-17; J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, 22; L. POLO; *Obras Completas XIII. Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2015, 69.

<sup>127</sup> “Scheler orienta su concepto de virtud al concepto griego de *ethos* y al concepto escolástico de *habitus*” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 128 (la traducción es mía).

<sup>128</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 3 y 4.

<sup>129</sup> Cfr. ZRT, GW 3, 16-17.

<sup>130</sup> La eminencia de lo *a priori* en la moral es el argumento principal de toda la Ética de Scheler, asunto que hereda absolutamente de Kant, y que considera sustancialmente correcto frente a cualquier ética anterior al regionomontano.

<sup>131</sup> “Pertencen a los valores de la persona: 1. Los valores de la *persona* “*misma*” y 2. Los valores de virtud” *Der Formalismus*, GW 2, 117.

<sup>132</sup> El término scheleriano alemán *Träger* suele traducirse al español por ‘depositario’ (en la versión española de la *Ética*, se traduce 2 veces por ‘portador’ y 68 veces por ‘depositario’, y además es anunciado en la

## CAPÍTULO II

En este aspecto Scheler cree seguir a los autores medievales cristianos, y llega a decir que para ellos toda virtud era infusa<sup>135</sup>, lo cual no es cierto, pues los clásicos distinguían entre virtudes adquiridas y virtudes infusas<sup>136</sup>. Es cierto no obstante que Tomás de Aquino subordinaba las virtudes naturales a las sobrenaturales, pero sólo en un sentido: las naturales sólo alcanzan el fin natural del hombre o felicidad, pero el verdadero fin del hombre, que es de orden sobrenatural, sólo se alcanza con las virtudes infusas<sup>137</sup>.

La raíz de esta postura scheleriana está, opino, en su comprensión de las nociones de *facultad*, *hábito* y *a priori*. Por la índole de lo *a priori*, la acción humana nunca puede modificar el principio que la elicita en cuanto tal. Lo contrario supondría una invasión de lo *a priori* por lo *a posteriori*. Por este motivo el filósofo muniqués no tiene unas nociones fuertes de *facultad* y de *hábito*. *Facultad*, para los clásicos, era aquello que está orientado a un fin y elicita actos para alcanzarlo<sup>138</sup>, y precisamente por ello puede poseer una disposición estable que la determine (cada vez más) a ese fin, y esto es el hábito. Luego el hábito reside en la facultad en virtud de los actos de ésta. Para Scheler este esquema es inadecuado en su virtualidad moral, pues el autor rechaza que la moral tenga que ver con fines. Que la moral tuviese que ver radicalmente con fines, para el autor supondría un relativismo moral, pues según él un fin no es bueno por sí mismo, sino sólo si es buena la voluntad que lo quiere. Luego ningún fin hace buena a la voluntad, según Scheler. Además, el mundo de los fines evoluciona histórica y culturalmente, según él.

---

introducción al libro –cfr. *Ética. Nuevo ensayo...*, Introducción, p. XXII– que se va a traducir por ‘depositario’). Ahora bien, el término ‘depositario’ implica un rastro de pasividad que quiero deliberadamente evitar. El término ‘portador’ resulta más adecuado porque implica un componente activo por parte del sujeto. Este componente activo lo posee el término alemán *Träger*, y además es acorde con la índole de lo portado, pues tanto las virtudes como los valores tienen un significado activo (configurador) dentro de la ética y antropología schelerianas. No obstante, precisamente por esto, esta traducción implica una toma de postura radical respecto a la filosofía de Scheler, la cual muchos intérpretes no estarán dispuestos a aceptar.

<sup>133</sup> Cfr. ZRT, GW 3, 16.

<sup>134</sup> Las claves de la teoría scheleriana de la virtud se encuentran sintéticamente expuestas en W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 128.

<sup>135</sup> “La virtud no era ni siquiera lo que debía ser “querido” [*gewollt*] o “adquirido” [*erworben*]; ella misma se tenía más bien como el excedente no ambicionado [*nicht erstrebte surplus*] como el libre regalo de la gracia para cuya solemne recepción todos los esfuerzos y empeños de la voluntad sólo debían generar la disposición [*Bereitschaft*] necesaria para la acogida” ZRT, GW 3, 16. En esta tesis se ve en Scheler una interpretación radicalizada de ciertas tesis de San Agustín, de las cuales cabe una interpretación más matizada, como es la que da Tomás de Aquino.

<sup>136</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO; *S. Th.* I-II, q. 55, a. 4, co.

<sup>137</sup> Para comprender este asunto hay que acudir al tema de la vinculación de las virtudes adquiridas entre sí y de éstas con las sobrenaturales (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 63 y q. 65, a. 1 y a. 2).

<sup>138</sup> Cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.a.

Hay un texto en el que el autor critica la teoría kantiana de la virtud y parece defender que ésta de ningún modo es adquirida. El texto es el siguiente:

“Falta en Kant de modo característico una auténtica teoría de la virtud. Para él la “virtud” es sólo un *precipitado* [*Niederschlag*] de los actos debidos individuales, los únicos que sin embargo son originariamente “buenos”. Pero de hecho la virtud (o el vicio) es lo que funda el valor moral de todos los otros actos individuales”<sup>139</sup>.

Scheler parece aquí negar que la virtud sea adquirida, pues en todo caso es fundante<sup>140</sup>. No creo que sea éste el auténtico sentido del texto (aunque no puedo rechazar completamente esta interpretación, pues el texto es demasiado impreciso). Para la interpretación correcta de este texto, lo primero que hay que decir es que el paradigma en el que se movía la ética clásica está aquí olvidado, porque las acciones no se entienden como orientadas a un fin sino como adecuadas a una norma o debidas. Por este motivo, no cabe decir que Scheler quiera refutar la tesis de que la virtud se adquiere. Lo que el autor quiere hacer aquí es refutar la postura kantiana de que el deber es lo que hace bueno un acto y en consecuencia lo que hace buena a la voluntad. En contra de esta postura, quiere proponer que lo que hace bueno un acto es haber sido elicitado por una voluntad virtuosa.

Scheler sostiene que para asegurar una consistencia de la ética, ésta tiene que ser *a priori* respecto de los fines de la voluntad y de la acción<sup>141</sup>. En este aspecto el filósofo muniqués reconoce su filiación kantiana. Si la ética no tiene que ver con “alcanzar el fin”, entonces la disposición que determina la facultad al fin de modo estable (dificilmente corruptible) es una disposición sin relevancia ética decisiva. Es importante en esta afirmación el término ‘decisiva’, porque, en virtud de otros aspectos de la virtud, como los que se han visto, la noción de hábito sí que tiene cierta relevancia ética para Scheler. Vamos a ver esta relevancia con base en una perspectiva general de la noción de hábito en el autor. Leyendo los textos del filósofo muniqués al respecto, se puede decir que tiene una noción de hábito no suficientemente tematizada, pudiendo por ello llegar a resultar equívoca:

1. En primer lugar, hay una pluralidad terminológica: los términos alemanes usados por Scheler para la noción de *hábito* son ‘*Gewöhnung*’<sup>142</sup>, ‘*Gewohnheit*’<sup>143</sup> y ‘*Ha-*

---

<sup>139</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 50, nota al pie.

<sup>140</sup> Es muy aguda la precisión de Alphéus en este punto, quien dice que “la virtud, entendida como valor moral de la persona, es necesariamente sólo poder-querer el correspondiente bien moral, nunca el poder-hacer” K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, Bouvier, Bonn, 1981, 111-112 (la traducción es mía).

<sup>141</sup> Sobre estas reflexiones acerca de la ética *a priori* y los fines, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 32-35.

<sup>142</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 145, 447, 526; *Die Stellung*, GW 9, 18, 20.

<sup>143</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 204, 245, 335, 482; *Vom Wesen*, GW 5, 65; WFS, GW 7, 50, 153, 163.

*bitus*<sup>144</sup>. Los dos primeros, en muchos otros casos significan *costumbre*, simple tendencia a hacer algo por distinción respecto de otro modo de hacerlo, sea o no moralmente buena o mala, y sea o no voluntariamente asumida<sup>145</sup>. De hecho, el autor dice en PuMF que obrar según *Gewohnheit* es obrar según coacción<sup>146</sup>, lo cual es totalmente contrario al hábito. Otros términos usados para traducir la noción clásica de hábito no son empleados como tales por el filósofo muniqueés, aunque guardan un cierto residuo de habitualidad<sup>147</sup>:

- a. ‘*Zustand*’ para Scheler significa simplemente ‘estado’;
- b. ‘*Haltung*’ lo emplea como sinónimo de ‘actitud’, en el sentido general de ‘postura relativamente estable que se toma frente a algo’ o bien en el sentido general de ‘comportamiento’.
- c. ‘*Fertigkeit*’<sup>148</sup> significa ‘habilidad’ en el sentido de ‘dominio adquirido’, es definido por el autor como un tipo de *Gewohnheit*, explícitamente por oposición a la virtud (*Tugend*).

2. En segundo lugar, a la pluralidad terminológica acompaña una indefinición conceptual. Scheler parece conocer la doctrina clásica de los hábitos, pues cita un texto al respecto en su escrito ZRT<sup>149</sup>. Pero no obstante no la asume ni la refuta, pues en

<sup>144</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 505; ZRT, GW 3, 15, 25; *Das Ressentiment*, GW 3, 57, 85; *Der Burgeois und die religiösen Mächte*, GW 3, 367; *Absolutsphäre*, GW 10, 236, 237, 238; VF, GW 10, 306.

<sup>145</sup> Para ‘*Gewöhnung*’, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 36, 92; ZRT, GW 3, 25. Para ‘*Gewohnheit*’, cfr. ZRT, GW 3, 16; *Der Formalismus*, GW 2, 109, 223; *Probleme*, GW 5, 274, 276, 327-9; PuMF, GW 10, 160-1.

<sup>146</sup> Cfr. PuMF, GW 10, 160.

<sup>147</sup> Los lugares de la obra de Scheler en que se usan estos términos son numerosísimos.

<sup>148</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 245, 214; ZRT, GW 3, 16. Sin embargo, Alfons Lehmen lo usó para traducir el término escolástico *habitus* (Cfr. A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg <sup>1</sup>1917, 460-1).

<sup>149</sup> Cfr. ZRT, GW 3, 15, donde da la siguiente definición de hábito: “*qualitas difficile mobilis secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam*”, que adscribe a Tomás de Aquino sin precisar el lugar. Esta adscripción encuentra serias dificultades documentales. No se encuentra en la Editio Leonina de las obras de Tomás de Aquino, pero no obstante no parece contradecir el pensamiento del Aquinate (aunque no se define respecto de la diferencia entre virtud infusa y adquirida, doctrina cristiana y tomista). Los aspectos incluidos en esta definición son discutidos por el Aquinate en *S. Th.*, I-II, q. 49, a.1 y a.2. Donde esta definición se encuentra literalmente es en S. SCHIFFINI, *Institutiones Philosophicae in Compendium* (Vol. 1), Forgotten Books, London, 2013, 174: (publicado originalmente en 1893), libro que Scheler pudo haber leído.

J. POHLE, en sus obras *Grace, actual and habitual. A Dogmatic Treatise*, W.E. Blake and Son, Toronto, <sup>3</sup>1919 (publicado originariamente en 1914), nota 993, y *Lehrbuch der Dogmatik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1937 (publicado originariamente en 1902/5), p 526, sitúa esta cita en A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg 1898. Scheler conocía seguro este libro de Lehmen, pues cita al autor como referente de la escuela alemana sobre la escolástica medieval (Cfr. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, 298). Pero no hemos encontrado esta definición en la citada obra de Lehmen. Estas dificultades hacen dudar de que Scheler hubiese estudiado en

ZRT no hace un análisis de la teoría del hábito, sino que asume acríticamente una noción de virtud, la cual está sesgada precisamente en cuanto a su semejanza con el hábito operativo, pues niega que la virtud sea adquirida. Tras esta asunción, el autor hace un examen fenomenológico de dos virtudes coyunturalmente muy relevantes para su época histórica: la humildad y el respeto (exámenes fenomenológicos ciertamente lúcidos). Pero la noción clásica de hábito operativo adquirido no es tematizada en esta obra. La única referencia bibliográfica que cita Scheler cuando habla de hábito es el libro de C. Lloyd Morgan titulado *Instinkt und Gewohnheit*, de la editorial Teubner, publicado en Berlín en 1909.

3. Scheler reconoce que el hombre incorpora disposiciones de tipo estable en virtud de la repetición de acciones<sup>150</sup>. Esto es una evidencia innegable, pues de otro modo no cabría el aprendizaje en general. Dicho de otro modo, el autor acepta la existencia de las disposiciones o habilidades en general.

Después de este breve examen de las nociones de virtud y hábito en el filósofo muniqués, hay que declarar el aspecto más paradójico de toda la cuestión. Lo haré en forma de tesis: *Scheler sí acepta una estructura de tipo operativo-retroalimentario de índole moral*. He aquí el texto relevante, ya citado pero que vuelvo a traer a colación, ahora que tenemos una perspectiva más elaborada desde la que comentarlo:

“No hay ningún acto cuya ejecución no transforme el contenido *de ser* de la persona misma, y ningún valor de acto que no aumente o disminuya, eleve o rebaje, determine [*fortbestimmte*] positiva o negativamente su valor de persona. En cada acto particular de valor positivo se aumenta el *poder* para actos de la clase respectiva, o crece lo que llamamos *virtud* [*Tugend*] de la persona (muy distinta de la habituación [*Gewöhnung*] y ejercicio [*Übung*] de las *acciones* pertenecientes a la virtud respectiva) (...). Y por esta vía se vehicula, se remonta cada acto de relevancia moral hasta el ser y el valor de la persona misma”<sup>151</sup>.

Aquí se ve claramente que las acciones repercuten en el principio que las elicit, y esta repercusión es un crecimiento de índole moral. Pero Scheler no define esta índole

---

profundidad la doctrina clásica de los hábitos. Es significativa a este respecto la postura de Azevedo: “a quienes menos debió Scheler fue a Aristóteles y Santo Tomás, cuyo pensamiento no conocía muy bien” (J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 21).

<sup>150</sup> Especialmente en sus obras sobre el resentimiento y el pudor, fenómenos morales de carácter emotivo que incluyen un componente disposicional adquirido (Cfr. *Das Ressentiment*, GW 3, 33-147; SS, GW 10, 65-153).

<sup>151</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 526. A este texto hay que reconocerle además virtualidad teológica, por lo siguiente: si por un lado se admite un mecanismo retroalimentativo de la *persona*, pero no es al modo del hábito, y por otro lado está la asunción de la virtud infusa (cfr. los textos citados de ZRT), y no se puede dar una descripción del modo de este mecanismo retroalimentativo; hay que meter en este proceso la intervención de Dios.

moral en términos reales, en términos de bien o en términos finalísticos, sino en términos axiológicos<sup>152</sup>. El motivo es la base axiológica de su ética. Pero aquí tenemos una estructura operativo-retroalimentaria, y además denominada *virtud*<sup>153</sup>. “Un acto transforma el ser de la persona, así el valor del acto aumenta el valor de su *poder* para realizar actos de la misma especie”<sup>154</sup>.

Es significativo que Scheler hable de ‘virtud’ en singular y no de ‘virtudes’ en plural<sup>155</sup>. En este sentido no hace sino proseguir la doctrina clásica de la conexión entre las virtudes. De hecho, en este aspecto se ve la influencia de San Agustín, el cual sostenía una unidad más férrea que la que luego defenderá la escolástica (más reflexionada y matizada, heredera del aristotelismo<sup>156</sup>). Desde una perspectiva fenomenológica en primera persona, es difícil ver la distinción de las virtudes entre sí, y lo que aparece claramente es su conexión: el agente no vive en primera persona la distinción entre generosidad y valentía como tal (por ejemplo), sino que vive el *poder-hacer* lo adecuado, y ese *poder* le es dado de modo indistinguido. La distinción entre virtudes tiene que ver con la distinción entre objetos, que al agente no le es dada primaria sino reflexivamente.

Se ha dicho que Scheler excluye cualquier estructura que suponga una invasión de lo *a priori* por lo *a posteriori*. Esto no es del todo exacto: precisamente en su oposición al formalismo kantiano, admite de algún modo esta posibilidad. Es lo que llama la *funcionalización de lo a priori*: en el conocimiento y el querer del hombre no hay nada innato, porque tendrá que ser formal, de modo que lo *a priori* no es innato, sino que lo forman contenidos *a posteriori* formalizados<sup>157</sup>. Esta estructura, al admitir la “invasión” de lo *a*

<sup>152</sup> Hay un pequeño texto en el que Scheler se aproxima a definir la índole moral de la virtud en términos finalísticos. La estructura de este texto es muy similar al texto de *Der Formalismus* recién citado: “Este ‘aprendizaje práctico’, esta creciente logicización del obrar, es algo completamente distinto del simple ejercicio [*Übung*] y habituación [*Gewöhnung*], que sólo tiene lugar frente a las acciones (y combinaciones de movimientos) ya realizadas; antes bien, tiene lugar un creciente dominio sobre series de hechos y situaciones completamente nuevas” (*Der Formalismus*, GW 2, 155). En este texto, Scheler considera que la adquisición de hábitos (la que va más allá del mero acostumbamiento) permite el dominio sobre situaciones nuevas, y por lo tanto pone con ello al alcance de la persona nuevos fines.

<sup>153</sup> Otro texto scheleriano dice de soslayo que la virtud es adquirida: “éstos procuran enterrar y ocultar el vicio bajo virtudes nuevamente adquiridas [*neu erworbenen Tugenden*]” (*Der Formalismus*, GW 2, 106). Este texto es pequeño y en su lugar original hace de corolario de un ejemplo, por lo tanto no puede ser tomado como determinante, pero es significativo.

<sup>154</sup> J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 267.

<sup>155</sup> Para una posible diversificación de las virtudes en Scheler, cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 129.

<sup>156</sup> “Las virtudes que existen en el alma humana de ningún modo se separan unas de otras” SAN AGUSTÍN; *De Trinitate*, VI, 4. Para la matización tomista, cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 65.

<sup>157</sup> La teoría scheleriana de la *funcionalización* está ampliamente explicada en H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 135-138. Henckmann y Sánchez-Migallón afirman que el proceso de funcionalización no ha sido suficientemente analizado por Scheler (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 70 y S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 92).

*priori* por lo *a posteriori* (aunque nunca en sede moral), problematiza esta férrea distinción y obliga a estudiar la posibilidad de una *estructura de tipo operativo-retroalimentario* en Scheler<sup>158</sup>.

A modo de conclusión de estas reflexiones, hay que decir lo siguiente. El pensador muniqué quiere separar las nociones de *virtud y hábito operativo moral*, como si no fuesen aspectos de la misma realidad, sino realidades distintas. Esta separación se aprecia en la exposición que hace Sánchez-Migallón del concepto scheleriano de virtud, en la cual no aparece en absoluto la noción de retroalimentación, sino que sólo se habla de originariedad<sup>159</sup>. Pero en realidad no es posible, pues son conceptos vinculados como aspectos de una única realidad. Por otro lado, hay varios textos schelerianos sugieren esta vinculación.

Además, el intento de separar ambas nociones no sólo no es la única lectura posible de los textos del autor, sino que no representa una aporía que invalide la teoría scheleriana de la virtud, por tres motivos al menos:

1. El primero es que para la teoría clásica de la virtud lo definitivo no es si la virtud es causada por las propias acciones o no:

a. Porque el hombre es capaz de virtudes no *a posteriori*, sino constitutivamente, en virtud de que posee potencias inmateriales.

b. Porque también son hábitos virtuosos las virtudes infusas.

2. En segundo lugar, parece antifenomenológico negar que la virtud es adquirida<sup>160</sup>. Por ejemplo: la experiencia cotidiana demuestra que el que hace acciones generosas incorpora en sí la disposición estable de la generosidad, cuya manifestación posterior más clara es la facilidad en la realización de acciones generosas. De hecho, no hay personas indiferentes a la virtud: o se adquieren y poseen hábitos virtuosos o se adquieren y poseen hábitos viciosos.

---

<sup>158</sup> Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 147.

<sup>159</sup> “Tal poder-hacer de valores, así vivido, es en definitiva, propiamente la virtud. (...) es aquí, en la vivencia de ese poder-hacer o virtud, donde el individuo vive originariamente su libertad. Esta conciencia originaria con que se nos da la virtud distingue a ésta –acentúa Scheler– del hábito entendido, al modo empirista, como la capacidad o disposición que se descubre tras las acciones. Además, por ser de alguna manera la fuerza y la amplitud del querer, es ese poder y virtud calificable moralmente” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 48-49.

<sup>160</sup> Negar la realidad de los hábitos es antifenomenológico: “si no contásemos con un carácter del que dejar brotar nuestras acciones (y, por tanto, con un conjunto de ‘hábitos’, situados entre el carácter y la acción), nuestra vida moral tendría que comenzar desde cero en cada momento” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Libertad y *ordo amoris*: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 257.

## CAPÍTULO II

3. Las reflexiones hechas aquí, si se tienen en cuenta los textos citados al efecto, no contradicen el núcleo básico válido de la fenomenología scheleriana de la virtud (este núcleo es: la virtud es vivida como *podery* facilidad para realizar los actos de esa virtud<sup>161</sup>).

Lo que se puede decir en definitiva respecto de la relación entre la teoría clásica de la virtud y la scheleriana es que el filósofo muniqués hace una acertada fenomenología de la virtud<sup>162</sup>, pero no tan rica como la incluida en la ética clásica<sup>163</sup>. Los aspectos de la fenomenología clásica de la virtud no incorporados por Scheler se pueden incorporar sin invalidar el examen fenomenológico scheleriano de la acción y de la moralidad (aunque rectificándolo ligeramente)<sup>164</sup>.

Este tema de los hábitos es de una importancia crucial para el asunto de la libertad. Hemos visto que la principal esclavitud es la del capricho. El modo que tiene el alma humana de superar la esclavitud de los caprichos es lo que se llama hábito operativo bueno (sin él, el capricho sería invencible<sup>165</sup>). De modo que sólo mediante hábito se crece en libertad, o dicho de otro modo, la libertad se conquista progresivamente mediante el hábito<sup>166</sup>. Se ha llegado a decir que los hábitos son el modo de comparecencia de la liber-

---

<sup>161</sup> Tras estas reflexiones, la parcial equivalencia entre *poder*, virtud y libertad en Scheler, que Alphéus ve de modo tan dramático (cfr. K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, 110-111), resulta ser una tesis de rigor fenomenológico y rendimiento para desvelar la noción de *libertad*.

<sup>162</sup> “Las manifestaciones de ‘poder moral’ son las virtudes y los vicios en sentido fenomenológico” K. WOJTYLA; *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, 23.

<sup>163</sup> Por este motivo se ha dicho que la virtud, clave en el pensamiento clásico, es sin embargo relegada a un segundo plano por Scheler (cfr. A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 324).

<sup>164</sup> No obstante, Scheler se encuentra en inferioridad de condiciones: “desde el pensamiento de Scheler y desde la filosofía de San Agustín se puede ofrecer, pues, una misma respuesta al problema de la libertad: la persona se hace libre mediante la práctica de la virtud. Pero la respuesta scheleriana acerca del problema de la libertad sigue siendo, incluso así interpretada, ciertamente insuficiente. Scheler coincide con San Agustín en afirmar la libertad como resistencia frente a lo impulsivo-vital. Pero no dice cómo llevar a cabo esa sujeción de lo inferior por lo superior, algo que sí hizo el Doctor de la gracia” (A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 335).

Santamaría considera absolutamente imposible una doctrina de los hábitos en Scheler, porque parte únicamente del principio de que en sede scheleriana los actos son sólo tematizados en su esencia pero no en su realidad (cfr. M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, 117-119). Este punto de partida implica sobre dimensionar lo diferencial y minusvalorar lo común entre Scheler y los clásicos: desde este principio, si bien se denuncia la debilidad ontológica del planteamiento scheleriano, no se hace justicia a los fenómenos que Scheler tematiza en camino hacia una teoría de la virtud.

<sup>165</sup> Así lo explica S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 204. También Wald sostiene que “*Tapferkeit* und *Mäßigung* ermöglichen und sichern die menschliche Freiheit, vernunftgemäß zu handeln, durch eine dispositionelle Kontrolle von Furcht und Begehren” B. WALD; “Freiheit von sich selbst?”, 187.

<sup>166</sup> “La libertad puede y debe traducirse en hábitos, lo que equivale en cierto modo a ‘naturalizarse’, con lo



tad, o dicho de otro modo, el ser humano es libre porque es capaz de hábitos: la *persona* es capaz de ejercitar sus facultades porque posee hábitos<sup>167</sup>.

\* \* \*

Lo más importante en este momento de lo analizado aquí no es todo su rendimiento, que es muy amplio, sino el hecho de que está presentado de modo fenomenológico (según la fenomenología de Scheler). No ha sido deducido primeramente de una lectura de la tradición ni del despliegue de unas nociones antropológicas previamente asumidas, sino de un examen en primera persona de la acción misma. Esto le concede una especial verosimilitud. También por esto se detiene donde se detiene, porque proseguirlo implica hacerlo ya de forma sistemática, es decir, acudir a otras experiencias y acudir a los logros de la psicología clásica (producción de la acción, distinción de potencias en el alma, teoría de los hábitos, jerarquía de los hábitos, etc.), y proveer la base ontológica y psicológica de las afirmaciones hechas aquí (vinculándolas todas entre sí de modo sistemático).

Dicho de otro modo, esta idea es la punta del iceberg (lo primero que comparece ante la mirada fenomenológica) de uno de los aspectos más relevantes de la teoría scheleriana de la libertad: la adecuación entre libertad y finalidad, o libertad y “determinación de sentido” (como se ha denominado en el apartado 2). El desarrollo de esta adecuación compete a los apartados sucesivos, pues remite a la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*<sup>168</sup>. En esta condición de la acción humana se aprecia también un aspecto de la *persona* humana al que se prestará atención más adelante<sup>169</sup>: la *persona* no se reduce a sus actos ni subyace a ellos, puesto que ellos la enriquecen. Beites detecta esto de modo inequívoco, en un texto que además muestra el arraigo fenoménico de la noción de hábito: “el hombre es sujeto de virtud, de ciencia... y estas propiedades no le vienen dadas, no se limita a ser lo que las soporta, sino que se las ha de apropiar en actos libres. Por

---

que su manifestación fenoménica deja de ser anecdótica para convertirse en historia” J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005, 159-160.

<sup>167</sup> “La dimensión según la cual, o a través de la cual, la libertad humana toma contacto con la naturaleza es el hábito, lo que permite la libre disposición es el hábito” L. POLO; *.Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 79. No obstante tiene que haber algún contacto previo al hábito, pues es claro que, si la libertad tuviese que esperar a adquirir hábitos operativos para ejercitar las facultades, nunca podría haber comenzado a ejercitarlas (Polo resuelve esto mediante la noción de hábito innato de sindéresis, pero esto es otra cuestión). La noción de hábito que maneja Polo procede por una parte de su filiación tomista en lo que a la noción de voluntad se refiere, y puede mantenerla porque su horizonte metódico y temático supera lo fenomenológico en el hombre para llegar hasta lo ontológico-constitutivo. En cualquier caso es claro que la *persona* dispone mejor de sus facultades si posee hábitos, esto ha quedado suficientemente mostrado.

<sup>168</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 5.

<sup>169</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 4.b.

esta razón afirmamos que, más que por debajo de sus propiedades, la persona queda por encima de ellas”<sup>170</sup>.

Antes de cerrarlo, conviene recapitular las ideas fundamentales expuestas en este apartado:

1. La libertad comparece en los actos en el *mientras* de su *estar siendo ejercidos*, y comparece como *poder*.
2. El *poder* es una vivencia simple: no es reductible a ninguna conjunción de vivencias anteriores y comparece en una intuición fenomenológica.
3. El *poder* tiene dos sentidos: *espontaneidad* y poder-otra-cosa.
4. El poder como *espontaneidad* es una noción última, que no se puede explicar sino sólo vivenciar, en el “yo estoy siendo origen de mi acción”. No es indeterminación, ni autoconstitución (constitución del acto desde sí mismo) ni ausencia de motivación.
5. Los dos sentidos de *poder* son jerárquicamente distintos, y la espontaneidad es superior.
6. El poder crece, y lo hace al modo de la virtud. Se puede decir entonces que en Scheler aparece una estructura de tipo operativo-retroalimentario de índole moral.

#### 4. La objeción del engaño contra la conciencia inmediata de la libertad

Tras todo lo dicho, se impone hacer un inciso en el camino de la exposición de la libertad, para despejar una posible objeción contra lo que aquí se ha expuesto. De hecho, es lo siguiente que Scheler hace en el apartado 2 del primer capítulo de PuMF. El texto scheleriano en este punto es muy sencillo, sin expresiones originales propias, y por ello no creo necesario citarlo por extenso, sino que recorreré la argumentación con mis propias palabras. Además, la objeción scheleriana, en los términos en los que es expuesta, no

---

<sup>170</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, 82. Como señala la autora, esta tesis supone un acercamiento a la tesis zubiriana de que la sustancia no es sustantiva sino supra-stante. En otro lugar Beites señala agudamente que, en virtud de esta condición de la *persona* respecto de sus “propiedades”, “al hombre, más que propiedades, le corresponden posibles modos de ser” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Libertad y *ordo amoris*: una alternativa al existencialismo”, 242.

parece satisfactoria. Por este motivo, al final la completaré con un añadido que creo que no contradice sino que precisamente completa el pensamiento scheleriano.

a) *Glosa de la crítica scheleriana*

Frente a todo lo dicho se presenta una sencilla objeción, aunque no por eso necesariamente falsa. Dicha objeción se puede resumir así: la conciencia de poder es efectivamente existente, pero su contenido es una ilusión. Dicho de otro modo: hay sensación de ser libre, pero es eso, una mera sensación, sin referente real. Esta objeción no es opuesta sino complementaria con las ya expuestas (y con las que quedan por exponer). Cualquier determinismo, para no pecar de ingenuidad, acepta una “conciencia de una actuación libre”, y lo que pretende negar es el referente real de dicha conciencia<sup>171</sup>.

La crítica al determinismo se puede hacer en el plano metódico o en el temático. En este apartado se va a desarrollar la crítica metódica, que es lo que desarrolla Scheler en PuMF. La crítica metódica incluye todos los posibles determinismos, porque pretende desvelar y desbaratar el punto de partida epistemológico que preside las posturas deterministas. Por otro lado, la crítica desde la perspectiva temática se diversifica según el tipo de determinismo que se quiera combatir (neurológico, metafísico, teológico).

El argumento scheleriano se desarrolla del siguiente modo: es difícil, por no decir imposible, negar la conciencia inmediata de la libertad, pues es un fenómeno evidente. Todos sabemos a qué fenómeno referir esa “vivencia inmediata de que algo ha salido de mí y no como efecto de la acción en mí de un principio distinto de mí mismo”. A pesar de ello, el autor, consciente de la enorme complejidad de la vida psicológica<sup>172</sup>, reconoce ciertos ejemplos de presunta libertad en los que los deterministas “tienen el juego fácil”, porque en realidad no habría tal libertad: por ejemplo, cuando caprichosamente decidimos hacer algo para demostrar que nada nos coacciona, y otros ejemplos de acciones que nos parecen entera y fuertemente libres pero que en realidad se explican desde el

---

<sup>171</sup> El ejemplo más conocido de esta postura es probablemente el determinismo neurológico tal como fue formulado por Benjamin Libet. La formulación de Libet ha adquirido gran fama y es, a día de hoy, el extremo determinista más recurrido en la literatura filosófica sobre la libertad. Quizás sea también el más consistente. Cfr. B. LIBET, E. W. WHRIGHT, and C. A. GLEASON; “Readiness potentials preceding unrestricted spontaneous pre-planned voluntary acts” *Electroencephalography & Clinical Neurophysiology*, 54 (1982), 322-325; B. LIBET, C. A. GLEASON, E. W. WHRIGHT and D. K. PEARL; “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiative of a freely voluntary action”, *Brain*, 106 (1983), 623-642; B. LIBET; “Do We Have Free Will?”, *Journal of Consciousness Studies*, 6 (1999), 47-57. Para una crítica de la teoría de Libet, cfr. J. I. MURILLO, J. M. JIMÉNEZ AMAYA; “Tiempo, conciencia y libertad. Consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores”, *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, 2008 (17/2), 291-306.

<sup>172</sup> A fin de cuentas, todo error con respecto a la libertad procede de querer simplificar en exceso, sintetizar desde un único vértice, la complejidad y pluridimensionalidad de la psique humana.

capricho y la determinación particular coyuntural<sup>173</sup>. Este extremo ha sido también resaltado con crudeza por Polo, quien exige distinguir netamente entre sensación de libertad y libertad real<sup>174</sup>.

Por esto no cabe negar la conciencia inmediata de la libertad, pero cabe decir que su referente sea una mera ilusión (la palabra alemana que emplea Scheler es '*Illusion*'). La argumentación scheleriana contra esta postura se resume así: aquellos que dicen que la libertad sea una ilusión confunden la vivencia de la libertad como fenómeno estricto con el acierto al predicar dicho fenómeno de un objeto concreto, y por tanto no se dan cuenta de que la supuesta coacción que arguyen es perfectamente compatible con el contenido que es dado en la conciencia inmediata de la libertad. Dicho con otras palabras, confunden la necesidad y *aprioridad* del fenómeno con la *aposterioridad* y causalidad de lo obtenido en la experiencia inductiva. Lo que viene a decir Scheler a estos objetores es: “vosotros creéis atacar el contenido de la conciencia inmediata de la libertad, pero vuestra objeción en realidad deja el contenido intacto, pues se dirige más bien contra el acierto de decir ‘esta acción es libre’”.

Como se habrá detectado, esta crítica de Scheler se fundamenta en su noción de fenómeno y, consecuentemente, de fenomenología. Ésta es desarrollada en uno de los más conocidos pasajes de *Der Formalismus*<sup>175</sup>. Es preciso entonces hacer una breve incursión en la teoría del conocimiento scheleriana, para explicar sólo dos aspectos: la intuición fenomenológica y la posibilidad del error en dicha intuición.

Para Scheler, fenómeno (*Phänomen*), *a priori* y esencia (*Wesen*) son términos convertibles, que designan el objeto de una intuición fenomenológica (*phänomenologische Anschauung*), es decir, el contenido de una intuición inmediata (*unmittelbare Ans-*

---

<sup>173</sup> PuMF, GW 10, 161.

<sup>174</sup> “Haría esta observación: no es exactamente lo mismo la vivencia de la libertad, la experiencia o la conciencia de la libertad, si se prefiere, que la libertad. Y se prueba porque puede haber una vivencia muy intensa de la libertad, que se corresponde de hecho con una libertad mínima; y también al revés: que puede existir un sentimiento de la libertad, o una experiencia, o un querer-ser-libre muy reducido, que en cambio corresponde con una libertad real –con un ser libre realmente–, extraordinariamente intensa. (...) Hay quien cree que es absolutamente libre porque está desligado, que ser libre consiste precisamente en no tener ninguna conexión con nada. (...) Pues bien, este sentimiento eufórico y por tanto completamente seguro que tiene la niña frívola de que es libre, es un sentimiento absolutamente engañoso. Eso es la forma de libertad más pobre que existe: porque la sensación de libertad que resulta de la falta de una motivación profunda en el proceso de operar, denota la falta de libertad de la voluntad y su constreñimiento causal. Decir que uno es libre porque opera a base de impulsos y no a base de obligaciones, a base de vinculaciones, es la manera más tonta de engañarse” L. POLO; “La libertad posible” en *La persona humana y su crecimiento*, 46-47. A pesar de la variabilidad terminológica que muestra con respecto a Scheler (Polo usa indistintamente los términos *conciencia de*, *sensación de*, y *vivencia de* libertad), este texto de Polo resulta un examen con gran valor fenomenológico. Un poco más adelante, Polo reconoce haberse inspirado en Scheler para estas reflexiones.

<sup>175</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 67-99.

*chauung*)<sup>176</sup>. ‘Conocimiento inmediato’ no quiere decir inmediatamente dirigido a lo extramental, sino dirigido a aquello que no depende de ninguna clase de posicionamiento contingente, ni del sujeto ni del objeto. Y esto es lo *a priori*: para el filósofo muniqués, *a priori* sigue siendo lo opuesto de *a posteriori* como para Kant, pero no es exclusivamente formal, sino que cabe lo *a priori* material, un contenido de conocimiento que sea *a priori*<sup>177</sup>, independiente de cualquier factor extrínseco a su propia necesidad<sup>178</sup>. Y este conocimiento es el conocimiento de esencias, intuición de esencias (*Wesensschau*) es decir, en él se da lo que no es contingente, adicional o accidental en las cosas, esto es, lo *esencial*. Quede así descrita suficientemente la intuición fenomenológica de esencias.

Para Scheler, en el orden del conocimiento inmediato cabe equivocación, que es lo que él llama engaño (*Täuschung*), que consiste en que sea dado algo que no está en ese plano del ser (por ejemplo, que vea un unicornio)<sup>179</sup>. Ahora bien, hemos llegado al punto relevante de esta incursión gnoseológica: el engaño no es de la intuición fenomenológica. En la intuición fenomenológica, puesto que es conocimiento de lo *a priori*, no cabe equivocación ni fallo de ningún tipo. Así lo dice el autor:

“También donde nosotros por ejemplo *nos engañamos* [*täuschen*] en la asunción de que algo sea viviente, allí debe ser dada en el contenido del engaño la *esencia* intuitiva de la “vida”. Llamamos un “*fenómeno*” al contenido de una “intuición” tal<sup>180</sup>.

Lo relevante para el tema que nos ocupa es que el conocimiento del fenómeno como objeto de intuición no se puede ver perjudicado. Todo aquello que pretenda perjudicarlo, a fin de cuentas le resulta sólo un añadido exógeno, un elemento *a posteriori* ajeno sin ningún valor distorsionante. En virtud de la inmediatez del *a priori*, toda experiencia o conocimiento que pretenda anularlo o distorsionarlo es ineficaz:

---

<sup>176</sup> Esta convertibilidad no es del todo exacta. Pues, en principio, *esencia* es el *a priori* en cuanto dotado de contenido ontológico, y *fenómeno* es el *a priori* en cuanto lugar originario del *conocimiento*, al que se debe remitir todo conocimiento simbólico mediato para encontrar su fuente. En cualquier caso, la convertibilidad se ve perjudicada en algunos lugares de la obra scheleriana, en los que usa los términos con un significado diferente, especialmente el término *esencia*, que tiene en la historia de la filosofía un empleo muy plural.

<sup>177</sup> La propuesta ética de Scheler consiste en desarrollar el *a priori* material de relevancia moral, que es lo que él llama el valor.

<sup>178</sup> Para Scheler, entre estos factores extrínsecos está su existencia, lo cual acarrea una gran dificultad para la ciencia metafísica.

<sup>179</sup> El otro tipo de equivocación en orden gnoseológico para Scheler es el error (*Irrtum*), que pertenece al orden del conocimiento mediato, es decir, aquel que emplea la mediación racional de símbolos. Para ver rápidamente la diferencia entre engaño y error baste el ejemplo siguiente: supuesto que un lunático vea un unicornio, está claro que es presa de un engaño, pues no hay un unicornio fuera de su imaginación enferma, pero no tiene por qué cometer un error. Cometería un error si al describir el unicornio ofreciera todos los rasgos propios de un autobús. La exposición de estos dos modos de falsedad o equivocación la expone Scheler en *Die Idole*, cap. I: “Vom Wesen der Täuschung im Unterschied vom Irrtum”, GW 3, 222-5.

<sup>180</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 68.

## CAPÍTULO II

“Allá donde tengamos siempre tales esencialidades y conexiones entre ellas (...), la *verdad* de las proposiciones que en ellas encuentran cumplimiento [*die in ihnen Erfüllung finden*] es *completamente* independiente de toda la esfera de lo que puede ser observado, descrito, que puede ser comprobado por experiencia inductiva [*induktive Erfahrung*], de todo lo que puede entrar en una posible explicación causal [*Kausalerklärung*], y no puede ser verificado ni contradicho por esta clase de “experiencia”<sup>181</sup>.

Tras la precedente incursión gnoseológica, se podrá entender sin dificultad lo último que el autor afirma en este apartado de PuMF, al cerrar la crítica metódica que se está glosando:

“Pero aquella objeción *equivoca* el objetivo, pues ella impugna un *fenómeno* basándose en reflexiones, que son de naturaleza real y causal [*kausal*] –que como tales nunca pueden probar nada contra los *fenómenos*-. Yo o un otro nos podemos engañar [*täuschen*] sobre un caso concreto de mi libertad o de la suya respectivamente: pero que *hay libertad*, eso permanece también en el engaño”<sup>182</sup>.

El determinista cree haber negado la libertad por haber descubierto en toda acción la comparecencia de factores inconscientes que dirigirían el resultado.

Aquí se cierra la glosa de la crítica scheleriana metódica al determinismo. Como se ha dicho al principio del apartado, esta crítica no me satisface plenamente, por una serie de razones, aunque no por ello la considero incorrecta.

### b) Revisión de la crítica scheleriana

Voy a exponer mi postura, en 3 puntos:

1. Problema de la noción de *intuición fenomenológica*.
2. Inutilidad del fenómeno libertad si no se aplica a ninguna acción concreta.
3. Correcta interpretación de la *conciencia inmediata de la libertad*.

1. En este trabajo se ha hablado, siguiendo la argumentación scheleriana, de una *conciencia inmediata de la libertad*. He intentado defenderla pero no obstante hay un punto de la postura scheleriana que no considero válido.

He creído legitimar de modo suficiente esta *conciencia inmediata* diciendo que consiste en la vivencia inmediata del propio poder sobre la propia acción que comparece en primera persona. Con esto estoy completamente de acuerdo, y la considero una base suficientemente consistente para hablar de libre acción. Sin embargo, la legitimidad que le otorga Scheler, con arreglo a su propia comprensión de la fenomenología, va un poco

---

<sup>181</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 68.

<sup>182</sup> PuMF, GW 10, 162.

más allá, y considera esta *conciencia inmediata* una auténtica *intuición fenomenológica*, al modo como ha sido descrita aquí.

A mi modo de ver, la noción scheleriana de intuición fenomenológica tiene algunos problemas, asunto que no es tema de este trabajo, porque sería una discusión con el autor en sede epistemológica, y éste es un trabajo de antropología filosófica. Pero no obstante algo hay que decir, del modo más breve y programático posible<sup>183</sup>. Además de todos los rasgos gnoseológicos que tiene el *fenómeno* (aprioridad, inmediatez, objetividad, autodación), Scheler le asigna un rasgo que se podría denominar ontológico: el fenómeno es la esencia de las cosas. Es preciso examinar esta afirmación.

No se puede decir que el fenómeno sea la autodación (*Selbstgegebenheit*) de un objeto real, pues '*real*' para el autor indica una posición, como tal dotada de una contingencia de la que el fenómeno, por su *aprioridad*, se ha de ver exento. En un plano histórico-crítico, habría que poner de relieve la raíz crítica de este planteamiento gnoseológico<sup>184</sup>. A pesar de que el fenómeno no sea real, Scheler sostiene que es esencial, es decir, que trae un conocimiento de lo esencial o nuclear de las cosas. La dificultad que detecto en este planteamiento es que implica un salto inmediato de una caracterización epistemológica a una dimensión ontológica<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> He tratado en otra parte dos aspectos de este asunto, que son la estructura acto-objeto del conocimiento intelectual y la noción de intencionalidad (cfr. G. ALONSO-BASTARRECHE "La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 50 (2014), 276-293).

<sup>184</sup> En virtud de esta raíz crítica no tematizada, se puede decir que el conocimiento nunca alcanza lo extramental en cuanto tal, y por lo tanto no supera la objetividad mental. Este problema es especialmente acuciante en Scheler cuando él se plantea cómo se conoce el acto a diferencia del objeto. Se puede decir también que este planteamiento adolece de una noción de ser entendida como *hecho*, como tal en mayor o menor medida vinculada al tiempo, y como tal existencia que no permanece. Si, en cambio, se concibe el ser extramental como acto, postura no considerada por Scheler, lo extramental adquiere una consistencia propia que supera la consistencia del objeto mental, aún incluso del fenómeno *a priori*.

<sup>185</sup> El motivo en el que hay que apoyarse siguiendo a Scheler para dar este salto es el carácter no puesto, sino *autodado* del fenómeno. Es decir, como el fenómeno se da a sí mismo, cabe otorgarle carga extramental. Ahora bien, cabría presentarle la siguiente objeción: lo dado antes de darse puede que sea efectivamente extramental, pero lo dado una vez dado comparece al modo de aquello a lo que se da o en lo que se da. Recuérdese el adagio clásico "omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, co).

Haya plantea de este modo el problema: "La fenomenología denominada *eidética*, de la que Scheler es considerado eximio exponente, emplea la *reducción metódica* en orden a la obtención de un *fenómeno puro* al que se considera idéntico con *la esencia objetiva manifiesta a la intuición*. Pero ¿es legítima semejante equivalencia?" (F. HAYA; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, 11). Más adelante responde este autor que sí es legítima, porque "la reducción fenomenológica discierne en cualquier orden objetivo entre la apariencia y el ser auténticamente manifestado en ella. Es decir, la fenomenología rectifica el valor intencional, establece el vínculo entre la apariencia y el ser que se manifiesta" (p. 49). La argumentación de Haya pivota sobre la distinción entre experiencias inadecuadas y experiencias adecuadas. En virtud de esta distinción, y puesto que la reducción fenomenológica discierne las que son adecuadas, Haya sostiene que

2. La postura del autor tiene otro problema. Tomemos las siguientes tesis schelerianas ya expuestas:

1. El fenómeno de la libertad no puede ser impugnado por ninguna clase de experiencia inductiva ni razonamiento causal.
2. Cabe que uno se engañe con respecto a una manifestación concreta de su libertad o del otro.
3. El fenómeno se obtiene de modo puro aún en los casos de engaño.

Con estas tres premisas, podría darse el siguiente caso: que uno tuviese el fenómeno puro de la libertad en una intuición fenomenológica, con toda su pureza y legitimidad, pero que se engañase respecto a todas las acciones en las que cree actuar libremente. Dicho de otro modo: habría libertad y conciencia legítima de libertad, pero no acciones libres<sup>186</sup>. De nada serviría esta carta frente a la objeción determinista.

3. En cualquier caso, esta crítica a Scheler no empaña la noción de *conciencia inmediata* que se ha expuesto, siempre que se entienda en el sentido de *vivencia inmediata*. Se podría decir, resumiendo, que la libertad es un fenómeno puro contenido

---

cabe identificación de la esencia fenomenológica con la esencia ontológica real. Ahora bien, la noción de experiencia inadecuada me parece inconsistente, porque implicaría que lo dado en la experiencia no fuese dado sino puesto; pero entonces no sería experiencia. A mi juicio, la virtualidad del método de Scheler no es distinguir entre experiencia adecuada e inadecuada, sino entre experiencia y construcción mental. Con esta distinción, se descubre que, una vez detectada la esencia fenomenológica, queda todavía por desarrollarse la ontología.

¿Esto significa que la esencia fenomenológica no es la esencia real? No, porque sostener esto es gnoseológicamente contradictorio (implicaría haber conocido una esencia real que no comparece fenomenológicamente). Lo que significa es que hay que distinguir entre lo real que es susceptible de conocimiento objetivo y lo real que no lo es (a juicio de Scheler, los actos y la *persona*). Aquello que es objetivable, puede ser dado como objeto y en su objetualidad y su ser dado en un acto comparece toda su realidad. Pero no ocurre así en aquello que no es objetivable. La necesidad de proseguir la fenomenología en una ontología se aprecia con claridad al tratar la índole de la *persona* como inobjetivable, cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 4.c. Esta necesidad indica a su vez que es razonable mantener la distinción entre fenomenología y ontología, aunque en lo objetivable esta distinción se vea salvada.

<sup>186</sup> Aquí es preciso indicar lo siguiente para salvar la coherencia interna del pensamiento scheleriano: si la “génesis” (por usar un término cualquiera) de la intuición fenomenológica pasa de alguna manera por el conocimiento sensible concreto, entonces para tener el fenómeno de la libertad es preciso haberlo obtenido mediante la purificación fenomenológica de un conocimiento sensible. Esto implica que la obtención del fenómeno de la libertad tiene que haber “surgido” de una primera vez en la cual el agente no se engañó con respecto a su propia acción. De modo que es imposible que haya fenómeno de la libertad sin que haya al menos una acción libre. No obstante, la tesis de que la intuición fenomenológica “procede” de alguna manera (excluyendo el modo causal, evidentemente) del conocimiento sensible es una tesis que no está claramente abordada en los textos de Scheler, si bien parece defenderla en un fragmento de LDT, GW 10, 443-445.



en la *conciencia inmediata de la libertad*, pero con un matiz respecto a la postura del filósofo muniqués. La libertad es un fenómeno puro en la medida en que si se tematiza el fenómeno de la libertad desde un método distinto a la conciencia que le es inherente, se teoriza en exceso y se desvirtúa (este extremo ya ha sido explicado). Ahora bien, no es un fenómeno puro en el sentido de que sea objeto de una *intuición fenomenológica*.

Al inicio de este apartado se ha dicho que el determinismo que se está criticando acepta la *conciencia inmediata de la libertad*. Pues bien, esto no es del todo exacto: hay que decir que la acepta nominal y retóricamente, pero que no ha captado su auténtica índole. En realidad el determinismo opera con un concepto teórico de libertad. Esto es lo que creo que se puede sacar de la crítica scheleriana que se ha glosado. En este sentido, cabría darles la razón al determinismo, y decir que desde luego ese concepto de libertad es una ilusión<sup>187</sup>.

Ahora bien, esta conclusión deja sin contestar las dos preguntas siguientes:

1. ¿En qué consiste ese concepto teórico que los deterministas emplean?
2. ¿Cabe una crítica al determinismo solamente desde el plano metódico?

La respuesta a la primera pregunta la veremos más adelante, pero cabe decir que es el concepto de *indiferencia*, o en su denominación clásica el *liberum arbitrium indifferen-tiae*, desvinculado del de *espontaneidad*<sup>188</sup>. Aquí lo que basta decir es lo que afirma Scheler en el fragmento de PuMF que se está comentando, acerca del tipo de conciencia de libertad que admiten los deterministas:

“Los deterministas suelen conceder que hay una *conciencia* o “sentimiento” de ser libre: en una acción o en una decisión creemos ver abiertos distintos caminos, el seguirlos o no seguirlos yace en nuestra decisión, en nuestra elección”<sup>189</sup>.

El concepto que tienen los deterministas es, por tanto, el de la indiferencia a priori: un sujeto libre es aquel que de partida está abierto a dos o más posibilidades. Según lo que vimos arriba<sup>190</sup>, esta tesis supone considerar el segundo sentido del poder (el *poder-también-otra-cosa*) como el sentido prioritario del poder, en lugar de la espontaneidad. Entendida así la complementariedad, es claro que no comparece la conciencia inmediata de la libertad, sino una construcción teórica. La pregunta que en sentido heurístico se

---

<sup>187</sup> En su estudio sobre la acción libre, Thomas Buchheim dice algo similar: “a quien quiera insistir en que una tal decisión no puede ser libre, se le puede tranquilamente conceder; porque sus palabras significan algo distinto de lo que normalmente queremos decir con ‘libertad’” T. BUCHHEIM; “Los fundamentos de la libertad” 249.

<sup>188</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 4.c. Acerca de la vinculación de la teoría scheleriana con la teoría del *liberum arbitrium indifferen-tiae*, cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.b.

<sup>189</sup> PuMF, GW 10, 161.

<sup>190</sup> Cfr. *supra*, apartado 3.c.

## CAPÍTULO II

impone una vez detectado este error es, teniendo en cuenta que la filosofía se hace en la historia: ¿de dónde viene este error? Lo veremos en el apartado próximo.

La respuesta a la segunda pregunta es sencilla: no es posible. Para criticar el determinismo tal cual se ha planteado aquí, hay que hacerlo simultáneamente en los planos metodológico y temático, es decir: sacando a la luz el método que subyace a la postura determinista, demostrando el error de este método y mostrando la noción correcta de libertad.

Con esto queda expuesto el apartado 2 del primer capítulo de PuMF. Recapitulemos las ideas principales que han aparecido en él.

1. La crítica scheleriana metódica al determinismo dice que aquellos que dicen que la libertad sea una ilusión confunden la vivencia de la libertad como fenómeno estricto con el acierto al predicar dicho fenómeno de un objeto concreto.
2. Esta crítica contiene varios problemas: la noción de fenómeno que incluye implica un salto inmediato de una caracterización gnoseológica a una dimensión ontológica. Admite el extremo de una libertad real pero sin acciones libres, lo cual es contradictorio.
3. Es preciso distinguir entre sensación de libertad y libertad real.

### 5. Metafísica de la libertad

Scheler titula el apartado 3 del capítulo I de PuMF así: “Grados de la libertad en el universo. Para la metafísica de la libertad”<sup>191</sup>. Este apartado conviene trabajarlo junto con el apartado 4 del capítulo II, titulado “Libertad dentro de la esfera causal misma”<sup>192</sup>.

El contenido de estos apartados se desvía ligeramente del cometido de esta investigación (estrictamente antropológico), y por ello no le dedicaré excesiva atención. Además, estos apartados de PuMF tienen un grave problema redaccional: son especialmente telegráficos (incluso por comparación al resto), por lo que prestarles atención exhaustiva obligaría a traer a colación muy diversos temas<sup>193</sup>. No obstante, su idea matriz es muy

---

<sup>191</sup> PuMF, GW 10, 163-5.

<sup>192</sup> PuMF, GW 10, 172-3. Este segundo apartado vendría a ser un desarrollo del primero, es decir, vendría a ser un esbozo de la metafísica de la libertad. Según nota al pie de la editora de las *Gesammelte Werke* (GW 10, 524) este apartado es lo que se pudo publicar de un trabajo más amplio.

<sup>193</sup> Se podría decir que el tema de “la metafísica de la libertad en Scheler”, a partir principalmente de las tesis de estos apartados, es un asunto digno de una investigación específica. Por lo pronto, el trabajo hermenéutico, para caminar con pies de plomo sin hacer interpretaciones demasiado arriesgadas, sería muy exi-

interesante: la libertad es un fenómeno que se da de modo gradual<sup>194</sup>. También es importante el lugar epistemológico que concede a la metafísica de la libertad, por comparación a lo que se hace aquí, que sería una antropología de la libertad. Dice Scheler:

“La consideración fenomenológica nos muestra la *esencia* de la libertad desde “dentro”, así podemos conocer los *niveles de la libertad* que *de facto* existen en el universo (...). Se nos presenta el universo como una *gradación de creciente libertad*”<sup>195</sup>.

Esta tesis revela un aspecto muy relevante de la libertad: ésta no es una etiqueta de un determinado tipo de ente, sino que es una realidad rica en contenido, y se encuentra en crecimiento. Es decir, la libertad no es una categoría que se pueda predicar sólo de las acciones del hombre (ni sólo de las acciones del hombre y de otros entes). Es una categoría metafísica, una propiedad tan rica que de algún modo está presente en multitud de dimensiones de la realidad. Este aspecto ya se había tratado en sede antropológica<sup>196</sup>: consiste en que la libertad puede crecer. Ahora, si se entiende esta afirmación en sentido amplio, se descubre efectivamente que la libertad es una noción que se da según grados en sentido metafísico: hay diversos grados de libertad en el universo. Con esto Scheler no quiere decir que todos los entes sean libres en algún grado, sino que la libertad es sencillamente un fenómeno gradual, y algunos de sus grados pueden encontrarse en otros entes además del hombre.

Para no desviarse del hilo de la investigación, hay que decir que esta descripción de la libertad es complementaria, no supletoria, de la noción de *poder* estudiada. Por eso he insistido en denominarla como descripción metafísica, por comparación a la otra, que sería en sede de teoría de la acción (*handlungsteoretisch*) y antropológica. La clave de relación entre ambos está en que el tratamiento de la libertad en teoría de la acción es más elevado pues sólo el hombre posee los niveles superiores de la libertad y a ellos sólo se accede a partir de la acción humana. En cualquier caso, de esta caracterización metafísica sólo interesa aquí su virtualidad antropológica, que es que la libertad puede crecer, tesis que es preciso asentar con firmeza.

Ahora bien, este sentido metafísico de libertad, no necesariamente más elevado pero sí más amplio, hay que definirlo con precisión. Para ello hay que responder a las siguientes preguntas: ¿qué se puede decir de la libertad en sede metafísica? ¿Qué entes la poseen? ¿En qué radica la diferencia de los entes que la poseen respecto de los que no la

---

gente.

<sup>194</sup> Además contiene otras ideas de temas diversos de la gradación de la libertad que serán analizadas en capítulos posteriores. Esto no puede sorprender, teniendo en cuenta el carácter esbozado y aforístico que tiene el texto, lo que ya se dijo en la introducción de este capítulo.

<sup>195</sup> PuMF, GW 10, 163.

<sup>196</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.b y 3.c

## CAPÍTULO II

poseen? En el fondo, la tesis es: la libertad es, en el sentido metafísico, una situación de reserva (y consecuente control) respecto del nivel causal-mecánico de la realidad; y esta reserva se encuentra en más entes que en el hombre. Los textos relevantes al respecto de Scheler son los siguientes, los cito seguidamente para luego comentarlos conjuntamente:

1. “El principio causal mecánico: todo acontecer está determinado unívocamente por causas espacio-temporales en contacto [*zeiträumliche Kontaktursachen*]<sup>197</sup>.”
2. “Quien sobreestima la determinación del acontecer por la teoría fundada en el espacio, el tiempo y el movimiento, debe ver como “*arbitrario*” [*willkürlich*] todo acontecer que no sea concebido como determinado<sup>198</sup>.”
3. “Es ante todo necesario que el principio causal universal no sea sobredefinido. Una tal sobredefinición ocurre allí donde se hace de una *mera forma de causalidad*, por ejemplo la forma de causalidad mecánica, la forma de causalidad definitiva<sup>199</sup>.”
4. “Libertad es el nombre para una relación vivida de la causalidad superior y amecánica con la inferior y mecánica<sup>200</sup>.”
5. “Libertad es sólo la dirección [*Richtung*] hacia la independencia de la determinación de un acto o proceso por el lugar espacio-temporal del contenido determinante<sup>201</sup>.”

El mecanicismo supone la reducción de todo movimiento a la dimensión mecánica del movimiento físico (texto 1). Este mecanicismo reduce a su vez la alternativa a sí mismo a la pura arbitrariedad, la cual posteriormente refuta. Es decir, el mecanicismo disuelve el problema reduciendo su contrincante a indeterminación y negando la indeterminación (texto 2). La crítica a esta postura mecanicista debe partir del dato fenomenológicamente relevante, y éste consiste en que cabe más causalidad que la mecánica (texto 3)<sup>202</sup>. ‘Libertad’ es la relación vivida (es decir, relación consciente, no accidental o

---

<sup>197</sup> PuMF, GW 10, 163.

<sup>198</sup> PuMF, GW 10, 163.

<sup>199</sup> PuMF, GW 10, 173.

<sup>200</sup> PuMF, GW 10, 164.

<sup>201</sup> PuMF, GW 10, 164.

<sup>202</sup> En qué consiste este tipo de causalidad no mecánica es un asunto que aquí Scheler no trata y que está disperso por diversas partes de su obra, sin llegar a estar completo:

1. En LDT, Apéndice A “Hechos puros y relación causal (fenomenología y relación causal)”, Scheler desarrolla el punto de partida para abordar el tema de la causalidad desde su método fenomenológico.
2. Critica el mecanicismo en PuE V “Fenomenología y ciencia”, GW 10, 419-30. El texto entero de PuE estaba planeado como una crítica a la doctrina mecánico explicativa de la naturaleza (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 468).
3. En el apartado de PuMF “Libertad dentro de la esfera causal misma”, Scheler comienza una caracterización de las diversas *formas causales* (*Kausalformen*) que luego no termina (hay que tener en

ajena a su sujeto) de un ente no condicionado mecánicamente con lo mecánico (texto 4). Esta relación indica una superioridad, dice Scheler, es decir: una reserva y un control de lo amecánico sobre lo mecánico. Esta reserva se puede caracterizar de modo sucinto como una independencia respecto del contexto inmediato espacio-temporal (texto 5). Como se ve, el texto 5 viene a corregir la perspectiva declarada en el texto 1.

La definición de libertad del texto 5 tiene además una ventaja considerable dentro del pensamiento de Scheler: le permite decir que la relación que acaece en la intuición fenomenológica, en tanto que excluye todo posible condicionamiento del objeto (ya sea espacial, temporal, subjetivo o existencial) es un tipo esencial de libertad. En esta línea, y puesto que la intuición fenomenológica no es exclusivamente intelectual, sino que puede ser sensible<sup>203</sup>, Scheler dice que “la sensación [*Empfindung*], la existencia de un objeto “para” un ente sin efecto mecánico real del objeto sobre ese ente, y el poder ser determinado dicho ente por el objeto, es el *comienzo* de la libertad”<sup>204</sup>. Esta tesis significa que el conocimiento implica libertad, porque implica reserva respecto de lo mecánico. Esta tesis tiene dos consecuencias fundamentales:

1. Hay grados de libertad, y éstos están vinculados al conocimiento; o dicho de otro modo: los grados de libertad equivalen a los grados de conocimiento. Libertad y vida cognoscitiva son nociones co-extensivas. Para ser más precisos, habría que hablar de intencionalidad más que de conocimiento, pues la existencia de un objeto para un ente sin efecto mecánico sobre ese ente es la estructura intencional, característica de toda dación, ya sea mediata o inmediata, cognoscitiva o emocional<sup>205</sup>. Si la sensación es el principio, es evidente que a conocimiento más elevado (en termino-

---

cuenta, como he dicho, que este apartado no se ha encontrado entero).

El término *Kausalformen* sólo vuelve a aparecer en otros dos lugares de la obra de Scheler (cfr. *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit*, GW 12, 55 y *Probleme einer Soziologie des Wissens* GW 8, 149), y sólo citado.

Todo esto hace pensar que no se puede encontrar un tratado sistemático de Scheler acerca de los diversos tipos de causalidad como tales y la vinculación entre ellos. “Esta teoría es, sin duda, incompleta. Scheler no la ha profundizado, no ha indicado cuáles son las otras formas causales, aparte de la mecánica, ni ha presentado ejemplos concretos para confirmarla” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 152.

No obstante, cabe decir algunas cosas sólo de modo propedéutico. Puesto que sería una descripción de niveles jerárquicos, la jerarquía causal tendría cierta equivalencia simétrica con la jerarquización de la vida emocional (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346): en PuMF (GW 10, 168), Scheler cita de pasada tres tipos de causalidad: mecánica (*mechanische*), de estímulo y respuesta (*von Reiz und Reaktion*) y psíquica (*psychische Verursachung*). Los dos últimos modos de causalidad han sido descritos con más detalle en diversos lugares de su obra, sobre todo en *Der Formalismus* sección III (GW 2, 127-172) y *Die Idole* (GW 3, 213-292).

<sup>203</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 73-84.

<sup>204</sup> PuMF, GW 10, 164.

<sup>205</sup> Sería más acorde con la axiología y fenomenología schelerianas hablar de intencionalidad, pero al ser terminología específica scheleriana, serían necesarias demasiadas precisiones.

logía scheleriana, *más esencial*) mayor libertad. Dicho de otro modo: a mayor esencialidad (*Wesenheit*) menos accidentalidad, menos determinación por el contexto espacio-temporal, luego más libertad<sup>206</sup>.

2. La mayor libertad es el conocimiento o intencionalidad más elevado posible, y este conocimiento es la intención de los valores futuros. Esta tesis es más bien antropológica que metafísica, pues sólo se puede formular con respecto a un ente en el que se da este conocimiento, que es el ser humano. Precisamente esta tesis muestra la vinculación entre metafísica de la libertad y antropología de la libertad. Aquí se puede decir lo siguiente. Como es evidente, el conocimiento sensible no es el conocimiento superior. El conocimiento más elevado posible es, según la escala presentada, aquel que menos determinado esté por el contexto espacio-temporal inmediato. Esto quiere decir aquel que menos dependa de las condiciones presentes y más abierto esté al futuro. Para el autor, este conocimiento es la intención de valores que podríamos llamar futuros: “*la determinabilidad mediante valores, que esperamos en el futuro, es un signo característico de libertad*”<sup>207</sup>. Con esta declaración Scheler refiere en primer lugar a la acción, pues la acción humana según él es la realización de un valor futuro<sup>208</sup>. Pero en definitiva se refiere a la vida personal humana y al conocimiento de los valores de dicha esfera, los valores espirituales, los cuales son los valores auténticamente futuros pues son *trascendentes*, es decir, inabarcables, y por lo tanto capaces de dotar de horizonte a toda una vida y no sólo a una acción. El conocimiento de estos valores es el más elevado posible, y tiene una relación de superioridad jerárquica frente al resto<sup>209</sup>.

Con esto llegamos a la conclusión más importante que, para el propósito de este trabajo, se desprende de una metafísica de la libertad. Dicha conclusión se enuncia así: *La gradación de libertad es una gradación jerárquica*. Las libertades de diferente grado están en relación de dependencia jerárquica entre sí<sup>210</sup>. Las libertades inferiores, allá donde co-

<sup>206</sup> De hecho, cuando Scheler describe el objeto de la *intuición fenomenológica*, lo que hace es describir su condición de absolutamente incondicionado, incondicionado respecto de todo lo que no sea ser intuitiva y puramente dado, ser pura relación a un acto de intuición (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 67-70).

<sup>207</sup> PuMF, GW 10, 164.

<sup>208</sup> Ahondaremos en esta definición más adelante, cfr. *infra*, cap. 3, apdo. 2 y 3.

<sup>209</sup> “El reino de los *valores espirituales*. Portan ya en el modo de *ser dados* una separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y del entorno, y se manifiestan también como unidad en que en ellos se da la clara evidencia de que los valores vitales “deben” sacrificarse ante ellos. Los actos y funciones en que los captamos [*erfassen*] son actos del percibir sentimental [*Fühlen*] *espiritual* y actos del preferir, amar y odiar *espirituales*” (*Der Formalismus*, GW 2, 124). La jerarquía entre las modalidades de valor la desarrolla Scheler en *Der Formalismus*, GW 2, 122-127. A su vez, el desarrollo más minucioso de los modos de conocimiento de las modalidades de valor está en *Der Formalismus*, GW 2, 331-346.

<sup>210</sup> A mi modo de ver, hay de este modo algo más que una “especie de jerarquía de realización de la libertad” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 48).

existan con libertades superiores en un mismo ente, sirven a éstas<sup>211</sup> (del mismo modo que el conocimiento sensible en los entes dotados de conocimiento intelectual está al servicio del conocimiento intelectual). Scheler lo expresa de este modo: “Las extensiones [ *Umfänge* ] en que somos libres son ellas mismas determinadas [ *determiniert* ] de nuevo por una libertad de mayor extensión”<sup>212</sup>.

Con respecto a la jerarquía, en otro texto Scheler es si cabe todavía más claro:

“Por encima de todo en esta jerarquía [ *Stufenreiche* ], que corresponde a la esencia del hombre mismo, ha de subordinarse *libremente* lo inferior a lo superior, porque viene de la evidencia [ *Einsicht* ] positiva de sus propios límites; y sólo en la medida en que *sirve libremente* a lo superior correspondiente, puede él mismo conservar *su* plena y completa libertad dentro *de su* esfera. Allá donde por el contrario quiere sobrepasar esta esfera, donde quiere dominar a lo superior, en vez de servirle libremente, deviene esclavo forzado de lo inferior”<sup>213</sup>.

En este texto Scheler no sólo sostiene una jerarquía en la libertad, sino que identifica la libertad con la conservación de la jerarquía: la libertad se mantiene en la medida en que cada libertad respeta su lugar. Si quisiese sobrepasar sus límites, la libertad devendría esclava. El contexto en el que venía hablando el filósofo muniqués en este último texto es la subordinación en el creyente de la razón a la fe.

La última conclusión relevante de este apartado es que todo esto hace pensar a Scheler que hay una Libertad Originaria, o dicho de otro modo, que Dios como Absoluto es máximamente libre: “Si el mundo es comprensible sólo desde la libertad, entonces la libertad del *Ente Originario* [ *Urwesen* ] debe pensarse elevada a lo absoluto”<sup>214</sup>. Esto es evidente dado lo dicho, pues expulsar de Dios la libertad sería una desdivinización. Sin embargo, lo interesante es ver en qué relación está esta Libertad Originaria con la *libertad personal* humana<sup>215</sup>.

Una consecuencia muy importante de lo dicho aquí es de orden metodológico, y se refiere al lugar de la metafísica de la libertad como modo de tratar la libertad. Interesante es esta tesis, pues de ser cierta exige seguir adelante con este trabajo. Se enuncia

---

<sup>211</sup> Nadie debe ver en esta declaración una intención política, es una afirmación exclusivamente metafísica.

<sup>212</sup> PuMF, GW 10, 164. El empleo del término “*determiniert*” parece aquí paradójico, pero a mi juicio pretende reflejar la fuerza de la relación jerárquica. Desde luego, no pretende hacer referencia a ninguna de las formas de determinismo que hemos visto hasta ahora, sería una burda contradicción por parte de Scheler.

<sup>213</sup> *Probleme*, GW 5, 116. Henckmann se hace eco de esta afirmación de Scheler, cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 130.

<sup>214</sup> PuMF, GW 10, 163. Dice lo mismo Scheler en otro lugar: “como la espiritualidad y la libertad (...) son las que presentan el grado supremo de la perfección-de-ser, el cual lo posee el alma humana respecto de todo ser *ab alio* en general, así parece estar incluido en el concepto de un *ens a se = ens perfectissimum* que –si es real– sea también absolutamente espiritual, libre y racional” *Probleme*, GW 5, 165.

<sup>215</sup> Esto sólo se puede hacer al final de la investigación, cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 3.

así: la metafísica de la libertad no es el tratamiento más elevado posible de la libertad. El tratamiento metafísico de la libertad quiere decir, resumiendo lo que se ha visto aquí, el tratamiento de ésta como condición ontológica de ciertos entes, en pugna con una concepción reduccionista de la causalidad. No es el más elevado por dos motivos:

1. Porque supone tratarla de modo general, es decir: como propiedad de ciertos entes y no a partir de su comparecencia fenomenológica propia. Porque supone reducirla a una pugna con un reduccionismo causal, es decir, el tema de la libertad sólo se contempla como diatriba entre su compatibilidad o su incompatibilidad con el tema de la causalidad. Esta pugna resulta ser el mejor producto de la consideración teórica de la libertad. Esto quiere decir: un abordaje teórico de la libertad (ajeno a la *conciencia inmediata de la libertad*) puede alumbrar toda la metafísica de la libertad expuesta aquí, pero no la colocaría en su justo lugar respecto del carácter personal de la libertad.
2. Porque los grados superiores de la libertad son exclusivamente humanos, y por lo tanto hay que considerarlos según el método de estudio del hombre, que no es la metafísica tal cual ha sido vista aquí.

Esto no quiere decir que se deba (siquiera que se pueda) hablar de la libertad sin acudir paralelamente al asunto de la causalidad. Como se ha dicho<sup>216</sup>, la causalidad es telón de fondo para el tratamiento de la acción libre. Así se ha hecho a lo largo de la Historia de la Filosofía, no sin motivo. Sin embargo, la consideración metafísica reduce la libertad a una pugna con la causalidad para salvar su peculiaridad, pero no alcanza la auténtica índole de la libertad.

En otra obra suya, Scheler ofrece la siguiente definición sintética de la libertad:

“Poder ser causa, a diferencia de ser efecto”<sup>217</sup>.

Esta definición es, podríamos decir, verdadera, pero demasiado amplia, tan amplia que no es una definición estricta, sino una diferenciación. Es suficiente para distinguir libertad y causalidad: libertad quiere decir no-reducibilidad a la necesidad causal: poder-ser-cause quiere decir poder-intervenir-en-la-serie-causal<sup>218</sup>. Pero no es una definición estricta porque no desvela la índole propia de lo que define, no lo sintetiza, sino que se limita a diferenciarlo respecto de lo que no es. Es claro que el ente que es libre no puede ver reducida su acción al efecto necesario de una causa anterior a él (ser efecto), pero esto no significa que sepamos el modo en el que dicho ente origina su acción. Esta no-

<sup>216</sup> Cfr. *supra*, introducción al capítulo.

<sup>217</sup> “Ursachenseinkönnen, im Unterschiede von Wirkungsein” *Probleme*, GW 5, 165.

<sup>218</sup> Así lo dice el muniqués en PuMF: “somos causas y precisamente por eso –en la medida en que lo *somos- nos hemos salido [herausgetreten]* de toda relación causal” PuMF, GW 10, 174.



reducción es evidente tanto para los que aceptan la libertad como para los que la niegan. El valor de esta “definición” de la libertad está en su sinteticidad y en su carácter paradójico, porque parece definir la libertad desde la causalidad.

Para concretar un poco más los dos motivos que se han ofrecido para poner en su lugar la metafísica de la libertad, se puede decir lo siguiente, que se deriva de lo dicho sobre la libertad y los valores espirituales. La libertad es algo que tiene que ver con el horizonte de posibilidades que quedan abiertas frente al ser que efectivamente es libre. Es decir, la libertad es del horizonte. La libertad no es algo del estado de cosas actual, o dicho de otro modo: no es un rasgo estático de una clase de entes. La libertad precisamente es lo que, al ente que la posee en grado sumo, el ser humano, le pone en movimiento, es decir, es su carácter de ente no estático. El hombre, puesto que es libre, no es una suma de rasgos, ni aunque esta sea infinita: es el ente que no se agota en su condición presente, sino que está en movimiento (movimiento se entiende aquí en sentido radical, no en sentido local o temporal). Libertad quiere decir dinamicidad, pero dinamicidad como condición radical<sup>219</sup>. Este apartado ha mostrado suficientemente que una metafísica de la libertad no da suficiente cuenta de esta dinamicidad.

El primer aspecto de esta dinamicidad es el de ser un ente abierto a determinarse por valores, es decir, el ser capaz de convertir en presente un valor futuro. Esta es la comparación fenomenológica primera de esta dinamicidad: el ser humano no se mueve (no sólo) por efecto de una causa anterior, sino que se determina según valores futuros. Esta apertura al futuro es lo característico de la acción humana, y es lo que se llama motivación, que según Scheler no puede reducirse a ninguna forma de causalidad. Esto es lo que vamos a ver en el apartado siguiente.

Las conclusiones de este apartado son en resumen las siguientes:

1. La libertad se da según grados, es una realidad que existe de modo jerárquico.
2. Los grados de libertad están vinculados a grados de conocimiento.
3. El grado superior de conocimiento es la intención de valores futuros, luego la más alta libertad dice relación al futuro.
4. El papel de las libertades inferiores es subordinarse a las superiores.
5. Dios es absolutamente libre.
6. El abordaje metafísico de la libertad es inferior al abordaje antropológico, porque el primero reduce la libertad a una pugna con la causalidad.

---

<sup>219</sup> En el fondo, esta investigación no es más que un desarrollo de la libertad como dinamicidad radical.

## *CAPÍTULO II*

7. La libertad es una realidad dinámica.

### CAPÍTULO III

## LA LIBERTAD EN LOS ACTOS HUMANOS Y EN LA VOLUNTAD

Lo que comparece en la vivencia de la acción libre, y que permite hablar de libertad en el hombre, es el *poder* con el que ha sido producida dicha acción. Las acciones humanas, en tanto que en ellas comparece un poder originario (en el sentido de ‘irreductible’), son libres. Este poder ha quedado suficientemente descrito. Ahora bien, como se ha visto<sup>1</sup>, *poder* quiere decir dominio de una parte del alma respecto de otra, y aquélla parte es lo que se suele llamar *voluntad*<sup>2</sup>. Es decir, el poder se predica propiamente de la voluntad, y así lo afirma Scheler: “poder indica *la conciencia del poderío de la voluntad*”<sup>3</sup>.

Si acción libre indica *poder*, y *poder* es a su vez *poder de la voluntad*, entonces la voluntad es lo que el alma tiene de productora de acciones<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, el alma actúa libremente en tanto que actúa desde la voluntad (al menos cuando actúa en virtud del poder y no en virtud de la causalidad). Se puede decir entonces que el poder es la comparecencia fenomenológica de la noción de voluntad, el fenómeno desde el que se descubre la voluntad. La voluntad es, por lo menos, la capacidad del alma de producir acciones. El alma actúa (o más bien, *puede, tiene poder*) porque tiene voluntad. Ya se ha visto que la noción de *poder* es afín a la de *voluntariedad*. La voluntad (o voluntariedad)

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.

<sup>2</sup> No es preciso considerar esa voluntad como una facultad inmaterial de naturaleza racional; pero es innegable que voluntad designa al menos la capacidad del hombre de autodeterminarse en la acción (el fenómeno de la voluntariedad indica la existencia de la voluntad, aunque a esta se la quiera considerar una parte del cerebro). Una aproximación similar a la noción de voluntariedad puede verse en este texto de Aristóteles, quien no llegó a hablar de la voluntad como facultad: “La decisión deliberada es intelecto deseante o deseo intelectual, y tal principio es el hombre” *Ética a Nicómaco*, VI 2, 1139b 5-10.

<sup>3</sup> PuMF, GW 10, 157. Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 143-144, ya comentado, donde Scheler predica también el *poder* específicamente de la voluntad. Cfr. también *Der Formalismus*, GW 2, 473.

<sup>4</sup> “Ningún sujeto existe sólo en el conocimiento. A este otro elemento que acompaña toda determinación de actividad subjetiva que sea compatible con la libertad, la tradición filosófica le ha dado el nombre de ‘voluntad’, nombre bajo el cual sintetiza varias cosas distintas. Si la libertad ha de ser real, el conocer y el querer deben por tanto tener en el mismo sujeto raíces distintas. O dicho de otro modo: un querer o desear debe añadirse al conocimiento y ponerse en relación con lo conocido para que de ahí pueda emanar una decisión libre” T. BUCHHEIM; “Los fundamentos de la libertad. Una introducción al problema de cuerpo y alma”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 2005 (29), México, 250. Esta noción intuitiva “pre-conceptual” de voluntad la emplea también De Monticelli (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 44-45 y 142).

como fenómeno es la instancia humana paradigmática para hablar de producción de la acción.

Se impone entonces estudiar la teoría scheleriana de la acción si se quiere entender la acción libre. Dentro de esta teoría de la acción, se podrán ver los diversos momentos (o instancias) que intervienen en la producción de la acción, y de qué modo se manifiesta la libertad en cada uno de ellos, especialmente en la voluntad.

En las reflexiones precedentes ha aparecido un aspecto clave de la teoría de la acción scheleriana, que es la distinción entre dos sentidos de *poder*: el poder como *espontaneidad* y el *poder-otra-cosa* (o poder electivo). El *poder*, en estos dos sentidos, es el punto de partida fenomenológico de la comprensión de la acción libre. Ahora no se va a tratar este *poder* en cuanto incoación fenomenológica de la libertad, pero tampoco se va a desechar ni superar, sino que se va a avanzar en el camino que ha quedado abierto por él. Este punto de partida conserva por tanto toda su validez. Además, es un comienzo que presenta de modo incipiente los que según Scheler son los dos principales ejercicios de la libertad: el querer y el elegir<sup>5</sup>.

Siguiendo linealmente el texto de PuMF, nos encontramos ahora en el capítulo II (“Diversos sentidos de ‘libertad’”)<sup>6</sup>. En el capítulo I, el autor había centrado la atención en la dimensión metódica del tema de la libertad, es decir, en el método de conocimiento que le es propio a la libertad, aquel en el que comparece de modo propio, y todos los aspectos directamente relacionados con este asunto<sup>7</sup>. Ahora Scheler aborda temáticamente el asunto de la acción libre, distinguiendo niveles de libertad<sup>8</sup>. De este modo, se ve

---

<sup>5</sup> Más adelante veremos esta distinción entre *querer* y *elegir* más detenidamente, a la hora de hablar de los momentos de producción de la acción (apdo. 3), al hablar de los niveles de la libertad (apdo. 4) y al hablar del carácter relacional de la libertad (apdo. 5.a).

<sup>6</sup> PuMF, GW 10, 165-73.

<sup>7</sup> Recuérdese el texto, ya comentado, donde se condensan estos diversos aspectos: “Ahora en primer lugar se trata de destacar claramente esta *conciencia inmediata* [*unmittelbare Bewußtsein*] de libertad y de distinguirla de fenómenos parecidos, de buscar las experiencias en las que se dé más pura e intensamente a la vez, y finalmente probar su valor cognoscitivo frente a toda teoría que quiera explicarla como ‘ilusión’ o ‘engaño’” (PuMF, GW 10, 157). Cfr. también las reflexiones del cap. 2, apdo. 1 del presente trabajo.

<sup>8</sup> Scheler presenta este capítulo II como una clarificación nocional, pues dice a su inicio que: “no hay ningún problema filosófico en el que el enmarañamiento del problema, por una parte, y la confusión conceptual y las consiguientes aplicaciones equívocas de las palabras, por otra, hayan llegado a un grado semejante como el problema de la libertad. Por eso es necesario, ante todo, que se empiece a remediar esta confusión y a distinguir exactamente tanto las cuestiones aquí concernientes como los diversos significados de las palabras que en ello se van a emplear” (PuMF, GW 10, 165). No obstante, a pesar de esta declaración más bien de tono metódico, este capítulo es *de facto* un abordaje temático del tema de la libertad. En él, Scheler va detectando, distinguiendo entre sí y explicando las diversas dimensiones de la libertad implicada en la producción de la acción.

la compenetración entre los dos capítulos, ya que el segundo avanza sobre el camino indicado por el primero.

Hay dos maneras posibles de comenzar a exponer el asunto de la producción de la acción: proceder primero fenomenológica y luego sistemáticamente, o proceder desde el principio sistemáticamente. La primera manera quiere decir empezar por distinguir el fenómeno de la acción libre como fenómeno claro y distinto, y luego exponer cómo se produce (qué elementos intervienen en su producción). La segunda consistiría en dar lo primero por obvio y comenzar directamente por lo segundo (es decir: comenzar directamente indicando los niveles de producción de la acción para luego explicar cada uno). Aquí prefiero usar el primer modo, por dos motivos: porque es más acorde con el método fenomenológico scheleriano en general y porque es más acorde con el hilo expositivo de PuMF<sup>9</sup>.

En PuMF Scheler no desarrolla su teoría de los niveles de producción de la acción, sino que ésta está en otra parte<sup>10</sup>. Para entender las reflexiones del segundo capítulo de PuMF no es estrictamente necesaria esta teoría de la producción de la acción, pero sin ella se quedan cortas. Por lo tanto, lo que aquí sigue será una interpretación combinada de pasajes de *Der Formalismus* y del segundo capítulo de PuMF. Ambos textos se complementan, pero en algunos aspectos se solapan y dan lugar a dificultades en la interpretación de los conceptos. No es lugar aquí para discutir a fondo estas dificultades, lo que se hará será indicarlas y solucionarlas del modo más correcto para seguir nuestra argumentación (no por ello serán soluciones *ad hoc*, se entiende).

En último lugar antes de comenzar, es precisa una aclaración terminológica. En las reflexiones que siguen, se traducirá el término alemán ‘*Wollen*’ por ‘querer’ y el término ‘*Willen*’ por ‘voluntad’. Esta diferenciación terminológica se compromete de este modo con una diferenciación ontológica entre ambos términos: *Wollen* sería el acto concreto de querer y *Willen* sería la *voluntad* como supuesto o *facultad*. Esta distinción ontológica no es muy clara en Scheler, quien parece usar indistintamente ambos términos<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> No obstante, también podría emplearse el segundo modo sin riesgo a exponer erróneamente la teoría de la acción scheleriana.

<sup>10</sup> Cfr. *Der Formalismus*, sección III, capítulo 2 “Los niveles de la unidad de la acción y la relación del puro contenido de la voluntad con el contenido de ejecución del hacer”; y capítulo 3 “El significado de la estructura de valor de la *Gesinnung* para el “objeto práctico” y la relación entre medio ambiente, posicionamiento instintivo, impulso instintivo y estado de sentimiento sensible” (*Der Formalismus*, GW 2, 137-153).

<sup>11</sup> No creo que mi interpretación suponga una violentación de los textos ni del horizonte de la filosofía scheleriana, aunque sí que en ella radica una pequeña rectificación que me veo obligado a hacer a Scheler. Esta precisión tiene además la ventaja de poner a Scheler en conexión con algunos hallazgos de la filosofía medieval (cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.a).

## 1. El fenómeno de la acción motivada: el agente en estado volente

El primer apartado de este segundo capítulo de PuMF, titulado “Libertad en la conexión de sentido y libertad en la conexión causal del transcurso de una vida”<sup>12</sup>, está dedicado inicialmente a una fenomenología del motivo en cuanto origen de la acción, y sobre todo a la consiguiente diferencia entre acción motivada y acción *causada*. Esta diferencia es lo que permite reservar la noción de libertad respecto de la causalidad (de cualquier forma de ella), y dar así con la auténtica índole de la acción libre. La tesis principal de Scheler en este apartado es que *acción libre* quiere decir *acción motivada*, es decir, acción originada según la estructura de la motivación. Es preciso explicar en qué consiste esta estructura.

Lo primero es declarar el fenómeno que se va a estudiar. El fenómeno del que parte Scheler para analizar la acción libre es “una persona en estado volente y lo que ante ella comparece”. Es declarado del siguiente modo:

“Si alguien se encuentra en estado volente en general [*ist jemand überhaupt wollend eingestellt*] entonces le son dados en el querer, en su ejecución [*Vollzug*], valores y contenidos como “por realizar” [*zu realisierend*], cuyo modo de dación en esa forma queremos llamar “proyectos” [*Projekte*]. Este “ser-proyecto” [*Projektsein*] es completamente distinto del “ser-objeto” [*Gegenstandsein*] al que siempre corresponde como acto un “presentar” [*Vorstellen*]. Lo que llamo aquí proyectos tiene tan poco que ver con “*finés*” [*Zwecke*] como con “*motivos*” [*Motiven*”]<sup>13</sup>.

Cuando Scheler habla de ‘*jemand überhaupt wollend*’ se refiere no al queriente en general, sino al agente, es decir, no a alguien que solamente desea, sino a alguien que *quiere-hacer* algo. Para el autor ‘*querer (wollen)*’ significa siempre un querer que puede proseguirse en un ‘*querer-hacer (tunwollen)*’. En PuMF no aparece esta precisión conceptual, sí lo hace sin embargo con cierta extensión en *Der Formalismus*<sup>14</sup>. *Querer lo que no se puede hacer*, según Scheler, no se puede llamar *querer*, sino sólo *desear (wünschen)*<sup>15</sup>. *Querer* no es lo mismo que *querer-hacer*, son dos momentos distintos<sup>16</sup> pero lo

<sup>12</sup> PuMF, GW 10, 165-9.

<sup>13</sup> PuMF, GW 10, 166. Es precisa una aclaración acerca de la expresión “por realizar” (*zu realisierend*). Scheler la emplea de modo ligeramente contraintuitivo. El lugar donde mejor aparece descrita es en *Der Formalismus*, GW 2, 52. Allí Scheler dice que “por realizar” no es un término que haga referencia al futuro en cuanto distinto del pasado y del presente (como opuesto a “ya realizado”), sino que refiere a “lo que debe ser”: “por realizar” significa “que debe ser” o “que no debe ser”, es decir, no indica una relación temporal-objetiva sino una relación ontológica de *deber ser*.

<sup>14</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 134-5, 139-145.

<sup>15</sup> “En el fenómeno del *querer* no hay en general más que una tendencia en la cual es dado un *contenido*

querido primariamente tiene que ser algo realizable. En este sentido el filósofo muniqués apuesta por un realismo del querer, frente a los sueños imposibles e irrealizables, típicos de la infancia.

Según este texto de PuMF, a una persona en estado volente (podríamos decir, al agente) le son dados (se presentan ante él) tres “factores”<sup>17</sup> relevantes para la producción de la acción voluntaria: proyectos, fines y motivos. Los dos aspectos principales de este texto son: por un lado, la diferencia entre estos tres factores, y por otro lado, que estos tres factores no son dados cognoscitivamente, sino, como dice Scheler, “en el querer” (veremos qué significa esto último exactamente)<sup>18</sup>.

Para ser coherentes con la teoría de la acción scheleriana expuesta en *Der Formalismus*<sup>9</sup>, hay que añadir un cuarto factor: el objeto de la acción u objeto práctico, es decir, aquello sobre lo que versa la acción y que está dado como previo a ésta (aunque no dado previamente).

En los textos que siguen al texto citado en PuMF Scheler explica qué entiende por fines y motivos (sobre todo por motivos), pero no explica qué entiende por proyectos. Se centra en los motivos por una razón obvia, para desarrollar su fenomenología de la acción motivada, pero en cualquier caso el texto adolece de una explicación de qué sean exactamente los “proyectos”, teniendo en cuenta que se han presentado como distintos de los otros dos factores.

Lo que se va a hacer aquí es exponer estos 4 factores de modo simple, con base en un ejemplo, pues a mi juicio es precisamente de lo que adolece el texto scheleriano: de un ejemplo sencillo<sup>20</sup>. El ejemplo es el siguiente: lo que el volente quiere es dar un paseo. En este caso, los cuatro factores comparecerían del modo como indica la tabla siguiente.

---

*por realizar*. De aquí que se distinga el querer de todo mero ‘tender’ [*Aufstreben*], y también de todo ‘desear’ [*wünschen*], el cual es una tendencia que –según su intención– no tiene por objetivo la realización de un contenido” (*Der Formalismus*, GW 2, 139).

<sup>16</sup> Esto se verá *infra*, apdo. 3.

<sup>17</sup> Podrían ser llamados “esencias” en tanto que son dados *a priori*, pero no compensa usar un término epistemológicamente tan comprometedor. Además, es discutible que para Scheler los fines sean dados *a priori*, pues dependen de la situación fáctica particular del agente, de lo que éste puede efectivamente conseguir.

<sup>18</sup> Hay otro aspecto relevante, que es el rendimiento antropológico de la diferencia indicada aquí entre proyecto y objeto: refiere en última instancia a la índole inmensa del *valor personal*, que es por tanto inobjektivable. Esto lo veremos más adelante (cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 4.a, 4.c y cap. 5, apdo. 2.d, 2.e y 2.f).

<sup>19</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 137-153.

<sup>20</sup> De este modo se puede ahorrar la discusión sobre las nociones que sería necesaria si esta investigación tuviese como tema la teoría scheleriana de la acción.

### CAPÍTULO III

FACTOR (OBJETO)	EXPLICACIÓN	ACTO/FACULTAD	
Proyecto	Dar un paseo, en cuanto es un valor o contenido todavía “por realizar” por el volente	¿?	Voluntad
Fin	El contenido de voluntad dado inmediatamente en el querer mismo: disfrutar del paseo o llegar a un lugar concreto	Querer	
Objeto práctico	Aquello externo al agente sobre lo que versa la acción		
Motivo	Valor(es) mismo(s) del paseo, lugar en mi vida, sentido de la acción dentro de un marco de sentido global –motivo(s) en cuanto remoto(s)–	Percibir sentimental ( <i>Fühlen</i> ) Presentir ¿ <i>Gesinnung</i> ? <sup>21</sup>	
	Ganas de pasear (motivo en cuanto inmediato)	Voluntad	

El cuadro aclara suficientemente el sentido y el lugar de cada noción. Lo primero que hay que decir, respecto al cuadro global, es que esta relación de factores intervinientes en la acción no se entiende sino como deudora de la axiología scheleriana. Scheler ha distinguido exhaustivamente en entre bienes y valores, y entre valores y fines<sup>22</sup>. Puesto que son distintos, los tres han de intervenir por separado en la producción de la acción, y el valor ha de tener un papel principal. Por este motivo los factores previos al desarrollo de la acción son tantos, pues se diversifican entre sí según su objeto, su facultad y el acto en el que comparecen<sup>23</sup>.

En segundo lugar hay que decir que la clasificación aquí expuesta tiene algunas imprecisiones, que los textos del autor no aclaran suficientemente. Esta tabla es la reconstrucción del fenómeno del origen de la acción motivada. Tal reconstrucción ha encontrado varias lagunas en los textos schelerianos y ha tenido que darles una solución. Pienso que lo ofrecido aquí es correcto y tiene suficiente base en los textos. En cualquier caso, lo que interesa aquí es principalmente el aspecto de la motivación, así que no analizare-

<sup>21</sup> Se explicará la intromisión de este concepto *infra*, apdo. 2.

<sup>22</sup> Entre bienes y valores, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 35-45, y entre valores y fines, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 51-65. Ambas distinciones tienen algunos problemas y no me identifico con ellas, pero en cualquier caso es preciso asumirlas como doctrina scheleriana fundamental.

<sup>23</sup> A modo de comparación, la teoría clásica de la acción, por prescindir de la noción de valor, resulta más sencilla. Según ella, los factores previos a la acción sólo se diferencian por su acto y su facultad, pues el objeto es siempre el mismo: el fin (cfr. R. LARRAÑETA OLLETA, O.P.; “Nota a la cuestión 14”, en SANTO TOMÁS DE AQUINO; *S. Th.*, I-II, BAC, Madrid, 1993, 154).



mos exhaustivamente los demás aspectos. No obstante, es preciso al menos indicar las lagunas presentes, para no dar por válido algo sin la necesaria crítica.

Con respecto a los proyectos, ya se ha dicho que Scheler no explica suficientemente en qué consisten en cuanto distintos de los fines y los motivos. Lo único que deja claro el texto (y de modo disperso, en diversos párrafos), es que:

1. Los proyectos son dados en cuanto no realizados todavía pero realizables.
2. El ámbito de los proyectos engloba el de los fines (es decir, caben varios fines en un solo proyecto).

En PuMF Scheler no dice explícitamente que los proyectos sean dados a la voluntad, pero se puede considerar así puesto que lo dice en numerosos lugares de su obra<sup>24</sup>. Hay un pequeño texto en el que el autor parece identificar los proyectos con el objeto del *poder-hacer*: “sea dado el caso de un hombre determinado por una pluralidad de “motivos para algo”, es decir, él tiene la *elección* entre una multitud de proyectos, que están ante sus ojos en la *forma de un poder-hacer*”<sup>25</sup>. Supuesta esta identificación entre *proyecto* y *poder-hacer*, y dada la exhaustiva descripción del poder-hacer llevada a cabo en *Der Formalismus*, la noción de proyecto quedaría mejor descrita. *Proyecto* sería entonces lo-que-se-puede-hacer, en cuanto vivencia que limita a la esfera de lo realizable los contenidos dados en el querer. Tendría un lugar definido en la fenomenología de la producción de la acción que Scheler desarrolla y que veremos. No obstante, esto tiene dos inconvenientes: el primero, es que no se puede considerar este pequeño texto una fuente suficiente<sup>26</sup>. El segundo inconveniente es que la pluralidad de proyectos presentes ante el volente parece indicar que estos se dan al *querer* más bien que al *poder-hacer*, pues es preciso elegir entre ellos y la *libertad del poder-hacer* no es de índole electiva, como veremos.

Esta escasa descripción de los proyectos provoca que sea difícil distinguir realmente entre los fines y los proyectos. La distinción en sí resulta poco intuitiva, pues en la comprensión cotidiana de la acción no se acostumbra a distinguir entre ambos en el sentido en que Scheler lo hace. Si se distingue entre ambos, se hace más bien de este modo: *fin* es aquello que se pretende alcanzar, y *proyecto* es la acción completa en cuanto proceso

---

<sup>24</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 221, 245, 335, 354, 380, 382, 391, 453, 490, 491, 492, 498, 538; *Probleme*, GW 5, 164, 186, 187, 188, 217.

<sup>25</sup> PuMF, GW 10, 169. Este texto tiene el grave inconveniente de que, en virtud de la expresión “es decir” (*das heißt*, en alemán, que se puede traducir también por “esto es”), parece identificar motivos y proyectos.

<sup>26</sup> No obstante, quizás valiese decir: si sólo hay un texto a favor y ninguno en contra, aunque este texto sea escueto, tiene validez como única declaración al respecto. Pero este argumento es más bien de tipo lógico, no fenomenológico, y además hay textos que vagamente parecen indicar que los proyectos son dados al querer, por ejemplo “el “proyecto” de un querer es independiente de su ejecución [ *Vollzug*] real” (*Der Formalismus*, GW 2, 149).

conocido *a priori*, con las partes y momentos que va a atravesar (el proyecto, como proceso conocido, sería por tanto un objeto de la inteligencia o de la imaginación). La indicación de que uno engloba al otro no es suficiente, pues eso puede ocurrir entre dos fines: *fin* no quiere decir *fin único*, sino que un fin puede ser parte de una cadena de medios y fines, al modo de *fin intermedio*. En *Der Formalismus*<sup>27</sup>, el autor dice que el modo de darse del fin es como “aquello que se encuentra por realizar”, descripción que se solapa con la descripción del *proyecto* ofrecida en PuMF<sup>28</sup>. Además, Scheler ha definido “fines” en PuMF como “los contenidos de la voluntad dados inmediatamente en el querer mismo”<sup>29</sup>.

Otra imprecisión es que no queda claro si en una sola acción caben varios fines, proyectos y motivos o sólo uno de cada uno. Lo más probable es que quepan varios motivos, varios fines y un solo proyecto, pero Scheler no aclara este aspecto. Cabría precisar: en el estado *volente* previo a la acción, caben varios proyectos, pero en la acción definitiva consumada y vivida como tal es un único proyecto el que ha sido realizado. Fines caben varios en un solo proyecto, así que es evidente su posible pluralidad. Con respecto a los motivos es dudoso, porque parecen ser más estables que el resto de factores (por eso se pueden vincular a la *Gesinnung*), pero Scheler habla varias veces de una pluralidad de motivos en una sola acción. Con respecto a los motivos habría que decir lo siguiente: la motivación remota es muy estable, pues proviene de la *Gesinnung* en cuanto orientación general de la vida<sup>30</sup>. Por el contrario, la motivación inmediata, en que esa motivación remota se traduce, sí puede ser plural, porque una única motivación general de la vida puede traducirse en una pluralidad de motivos concretos para acciones concretas distintas entre sí (no contradictorias, se entiende)<sup>31</sup>. Para cada acción concreta, es difícil preci-

<sup>27</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 52, 60. Aquí Scheler rechaza que *fin* sea lo distinto y complementario de *medio*, como es tradicional en la filosofía.

<sup>28</sup> Este solapamiento de descripciones, cuyos aspectos principales han sido indicados, lleva a una contradicción difícil de solucionar, que es la siguiente. Para que fuesen distintas y compatibles entre sí las nociones de *fin* y *proyecto*, y asumida la exhaustiva descripción de la noción de *fin* que Scheler hace en *Der Formalismus* (GW 2, 51-64), lo más indicado sería entender *fin* como el contenido por realizar y *proyecto* como el valor de ese fin, que por lo tanto está también “por realizar”. Pero Scheler dice que todo fin tiene ya dentro de sí un contenido de valor (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 61).

<sup>29</sup> PuMF, GW 10, 166. Esta última definición de fin encaja a la perfección con la fenomenología de la producción de la acción ofrecida en *Der Formalismus*.

<sup>30</sup> “Según sea la orientación axiológica fundamental estable de un hombre, así serán sus motivos. La *Gesinnung* dirigirá la selección de los motivos, y por otra, sólo aquellos motivos se dinamizarán cuya carga axiológica se halle en consonancia con la orientación general del estado-de-espíritu” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 175.

<sup>31</sup> La distinción fenoménica entre motivación inmediata y remota es agudamente detectada por Azevedo en una sencilla declaración: “es cierto que el valor de la dirección de espíritu funda al de la acción. Pero cuando ésta surge, constituye un nuevo portador de valor que no estaba contenido en aquélla” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos

sar en base a los textos si se origina a partir de un único motivo o de varios. No pretendo posicionarme al respecto, pues en cualquier caso, aunque cada acción sea originada por una pluralidad de motivos, hay una elección de éstos entre una pluralidad previa mucho más amplia (por tanto, hay libertad en cualquier caso).

Con respecto a los motivos, no queda claro si sus tres dimensiones comparecen ante el percibir sentimental o si alguna lo hace ante la voluntad: habría que analizar más a qué instancia son dadas las *ganas de (Lust zu)*, en cuanto móvil (el término scheleriano es *Triebfeder*) directo del paseo. Precisamente la voluntad suele considerarse el móvil inmediato de la acción humana (y así es según el texto de PuMF y de *Der Formalismus*), pero al introducir la noción de valor con sus respectivas nuevas instancias de dación, este papel de la voluntad puede quedar ligeramente desdibujado y sin una explicación suficiente. Lo que ocurre probablemente es que, como la intención principal de Scheler en este apartado de PuMF es diferenciar la motivación respecto de la causalidad, no se preocupa lo suficiente de diferenciarla respecto de la finalidad (y por lo tanto de distinguir exhaustivamente fines y motivos). En virtud de la necesaria conexión de la motivación con el origen de la acción, que es la voluntad, me parece más adecuado que las *ganas* sean de la voluntad (de otro modo, quedaría en pie la pregunta: ¿cómo mueve la motivación a la voluntad?, problema el cual dejaría suspendida cualquier teoría de la acción).

Un problema en esta descripción, sólo en apariencia trivial, es el papel de la inteligencia. En Scheler no aparece por ninguna parte. Es decir: no juega ningún papel el factor “conocer qué es lo que se va a realizar” o “pensar los medios para llevarlo a cabo”. Tanto la selección entre proyectos y entre motivos, como luego la realización, corren a cargo de instancias extra-intelectuales.

Hay una última laguna, que es cuál de los 4 factores es dado temporalmente primero. Este aspecto es trivial para nuestro propósito, pero es muy interesante para conocer la índole de cada factor, las principales diferencias entre ellos y la problemática propia de toda esta teoría de Scheler. A partir de las explicaciones de este autor, silentes a este respecto, se puede deducir que la motivación precede al fin. Según las reflexiones del filósofo muniqués en otra parte<sup>32</sup>, el darse de un valor precede al darse del objeto que lo porta, así que motivación y proyecto, como actos de dación de un valor *por realizar*, comparecen antes que el objeto práctico (aunque en éste es dado también un valor<sup>33</sup>). Aquí hay

---

Aires 1966, 129.

<sup>32</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 210-211. Esta es doctrina scheleriana fundamental, es la raíz de toda su axiología, que culmina en la prioridad del amor sobre el conocimiento y el querer. Dentro del desencadenamiento de la voluntad, el valor es lo primero en aparecer, como destaca H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 175.

<sup>33</sup> El valor del objeto práctico, según Scheler, nos es dado como “resistencia”, una categoría que a lo largo

una paradoja: si el objeto práctico es el estado de cosas previo a la acción, parecería ser lo primero en sernos dado, pero esto es falso en sede scheleriana, pues según su axiología el darse del valor precede y funda el darse de cualquier otra cosa. De hecho, el filósofo müniqués llega a la paradoja de decir que el objeto práctico de la acción, aun siendo externo a la voluntad, es dado con la faz, el rostro (*das Gesicht, das Antlitz*) de la estructura de valor de la disposición de ánimo<sup>34</sup>.

A fuer de ser honestos, hay que decir que en un texto Scheler pone explícitamente en segundo lugar el ser dado del valor respecto del objeto práctico: “aquí [se refiere al ámbito práctico, por contraposición al ámbito teórico] nos son dados los *bienes*. Sólo en segundo término los *valores*, que en ellos *percibimos sentimentalmente*, y este mismo ‘percibirlos sentimentalmente’”<sup>35</sup>. A pesar de esto, en cualquier caso, en Scheler la prioridad del ser dado del valor es la base primera de su axiología, la piedra angular del sistema, de modo que esta digresión no puede ser tomada como determinante<sup>36</sup>.

Entre el fin y el objeto práctico, es probable que el fin preceda al objeto, porque en ambos hay cierta dación de valor (de modo que el motivo axiológico de precedencia no rige aquí), pero el valor del fin es dado como deseable, y el del objeto sin embargo como resistencia. Con respecto a la relación entre motivos y proyectos, es incierto con base en los textos cuál precede a cuál, puesto que ambos son dación de valor. No obstante, me parece que se puede argumentar lo siguiente: en estado volente, motivación inmediata y proyecto comparecen conjuntamente, puesto que ya estamos en el plano de un *querer motivado*, pero, puesto que es posible que exista una motivación que no culmine en una acción, se puede decir que la percepción del motivo es anterior a su afectar al querer (esto también se deduce de que *las ganas* comparecen ante la voluntad y no ante el mero *percibir el motivo*). De modo que la secuencia quedaría así:

1. Motivación remota
2. Ganas de (motivación inmediata)/Proyecto
3. Fin
4. Objeto práctico

---

de su vida intelectual irá adquiriendo cada vez más relevancia metafísica.

<sup>34</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 148-9.

<sup>35</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 78.

<sup>36</sup> El análisis de este texto y su localización exacta dentro del pensamiento de Scheler, conduciría por un terreno gnoseológico y metafísico que aquí no se puede abordar. Solamente me parece oportuno decir que esta oscilación entre la prioridad del ser dado del valor y el ser dado del bien es caldo de cultivo para la prioridad metafísica que Scheler otorgará a la voluntad a partir de 1922. En consonancia con ello, corre pareja la relevancia de la categoría de resistencia.

Con lo dicho queda suficientemente descrito el fenómeno de “una persona en estado volente y lo que ante ella comparece”, en el cual debemos encontrar y desarrollar la noción de motivación. Conviene seguir el hilo del texto para desarrollarla.

Antes de cerrarlo, conviene mencionar las conclusiones principales de este apartado:

1. El fenómeno para estudiar la acción motivada es el agente en estado volente.
2. Al agente en estado volente le están dados un proyecto, un objeto práctico, fines y motivos.
3. Los motivos de una acción se dividen en inmediatos y remotos.

## 2. Fenomenología de la acción motivada

Ya se han mencionado las tres dimensiones que conforman la noción de *motivación*: acto de presentir, contenido dado en ese acto (que es un valor), y resultado provocado por ese contenido (las *ganas de –Lust zu–*). La comprensión de la noción de *motivación* como adecuada integración de estas tres dimensiones constituye el aspecto de la acción humana que la caracteriza como libre, por oposición a la acción no-libre.

*Motivación* en sede scheleriana quiere decir presentir un valor determinado y que ese haber presentido el valor, transformado en ‘ganas de’, sea el móvil de la acción. De este modo, según el autor, es como en el móvil de la acción (dicho de otro modo, en los factores relevantes en la producción de la acción) comparece una estructura transcausal, que no se reduce a la causalidad (a una explicación causal); la cual por lo tanto puede ser producida “desde dentro” por el propio *poder*. Dicho de otro modo: *motivación* en sentido amplio equivale a *poder*, y éste es el fenómeno de la libertad.

¿Por qué la motivación está más allá de la causalidad? Según Scheler, porque el aspecto principal de la motivación es el presentir, y éste no es un estado sino un acto:

“El inmediato “motivo para algo” es siempre, por tanto, un *presentir* [*Vorfühlen*]<sup>37</sup> semejante –no algo así como un *estado sentimental* [*Gefühlzustand*] o proceso sentimental [*Gefühlablauf*]<sup>38</sup> que se descarga [*sich entlädt*] en una acción”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> El término alemán para presentir es *Vorfühlen*, y es el que usa Scheler, pero su uso scheleriano es completamente original: refiere al acto en el que es dado el valor en cuanto este acto precede siempre a cualquier otro, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 210-211.

<sup>38</sup> Scheler no emplea apenas el término *Gefühlablauf*, principalmente emplea *Gefühlzustand*.

<sup>39</sup> PuMF, GW 10, 166. “En cualquier tendencia hacia algo va incluida un *percibir sentimental* [*Fühlen*] de

### CAPÍTULO III

La diferencia entre *estado sentimental* y *motivación* es lo que desvela la índole de la motivación como acto. Es preciso despejar aquí una posible malinterpretación de la argumentación scheleriana. La motivación es acto, por oposición al estado sentimental descargado, pero no porque el presentir sea un acto electivo, porque esto no sería una solución sino una simple traslación del problema de la elección, que acabaría en un *regressus ad infinitum*. Scheler no dice explícitamente que el presentir sea un acto electivo (o que no lo sea), aunque obviamente lo considera libre, teniendo en cuenta la vinculación entre la estructura acto-objeto y la libertad, ya comentada<sup>40</sup>.

El presentir se diferencia de un estado sentimental, fenomenológicamente hablando, por su estructura intencional: en el presentir es dado un valor, y en el estado sentimental no comparece objeto de ninguna clase<sup>41</sup>. El presentir es un acto intencional, es decir, un acto con y para un objeto<sup>42</sup>. Además, presentir es un acto intencional inmediato (es decir, su objeto se da inmediatamente, sin mediaciones, al modo de la dación de valores). Según esto, el percibir la motivación es una intuición fenomenológica de tipo emocional, por esto se puede englobar dentro de la categoría scheleriana de percibir sentimental (*Fühlen*<sup>43</sup>). Esta categoría, según el pensador muniqués, engloba todos los tipos jerárquicos de sentimientos intencionales de valor<sup>44</sup>.

Dentro del percibir sentimental, el percibir la motivación es obra, de modo remoto, de lo que el autor llama *Gesinnung*, que se traduce correctamente por *disposición de ánimo*<sup>45</sup>. El concepto de *Gesinnung* en Scheler es un concepto de gran amplitud, pro-

---

algún valor, que fundamenta el componente de imagen o de significado de la tendencia. Esta relación es lo que comúnmente se llama *motivación práctica*" *Der Formalismus*, GW 2, 346.

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5. Recuérdese el texto: "la existencia de un objeto "para" un ente sin efecto mecánico real del objeto sobre ese ente, y el poder ser determinado dicho ente por el objeto, es el comienzo de la libertad" (PuMF, GW 10, 164).

<sup>41</sup> Por ejemplo: estar de buen humor sería un estado, y sentir un dolor sería un sentimiento intencional de valor (Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 261-5, donde Scheler trata la diferencia entre *Gefühlszustände* y *intentionale Fühlen von etwas*).

<sup>42</sup> Una demostración fenoménica de esta afirmación es la siguiente: "cuanto más fuerte y enérgico es un querer, tanto más tiene lugar un *perderse* en el *valor* y contenido de imagen en él dados como realizables, de modo que en el querer más fuerte nos es mínimamente *dado* precisamente el *ser-querido*-por-nosotros del contenido. Precisamente en el querer débil se destaca más agudamente junto con el 'esfuerzo' el *querer* el contenido mismo" (*Der Formalismus*, GW 2, 79). Posteriormente Scheler pone ejemplos.

<sup>43</sup> El verbo *fühlen* significa sentir en general, en toda la amplitud de este concepto, y el uso castellano y alemán común de la palabra es el mismo. No obstante, puesto que en Scheler el verbo *fühlen* designa aquel sentir que es intencional (*sentir algo*) a diferencia del estado sentimental, prefiero traducirlo por *percibir sentimental* (es la traducción que propone Hilario Rodríguez Sanz en su versión española de *Der Formalismus: Ética*, Caparrós, Madrid 2001).

<sup>44</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 259-270 y 340-346.

<sup>45</sup> Mandrioni prefiere traducirlo como estado-de-espíritu, siguiendo la traducción francesa de De Gandillac (cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 175).

fundidad y originalidad, cuyo tratamiento excede con mucho los propósitos de este trabajo<sup>46</sup>. No obstante, puesto que tiene un papel primordial en la producción de la acción, es preciso mencionarlo. La relación entre motivación y *Gesinnung* es la principal dificultad que presenta la teoría de la acción scheleriana, por eso en la tabla del apartado anterior aparecía ‘*Gesinnung*’ entre signos de interrogación.

Es un problema tanto textual como conceptual. Textualmente, la dificultad es que, en el texto de *Der Formalismus*, el papel primordial y primigenio en la producción de la acción y el fundamento de su unidad fenoménica lo tiene la *Gesinnung*, mientras que en PuMF este papel lo tiene la motivación. *Der Formalismus* no menciona la motivación, y PuMF menciona la *Gesinnung* en reflexiones anteriores en otro contexto conceptual. Conceptualmente, la dificultad radica que el contenido que Scheler da a ambas nociones no es idéntico<sup>47</sup>. No es el lugar para solucionar estas dificultades con todo el aparato crítico-hermenéutico que sería necesario, pero no obstante ofrezco la interpretación que, a mi juicio, es correcta: *la motivación en cuanto percibir sentimental (en cuanto remota) y la Gesinnung se identifican*<sup>48</sup>. Ambas denominaciones resaltan aspectos diversos de un

<sup>46</sup> Acerca de la *Gesinnung*, cfr. A. SÁNCHEZ LEÓN; *Acción humana y “disposición de ánimo” desde la perspectiva fenomenológica (Pfänder, von Hildebrand y Scheler)*, Tesis doctoral dirigida por el profesor Sergio Sánchez Migallón, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2009, 210-293; M. CRESPO; “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, *Diálogo Filosófico*, 2009, 229-249; “Sobre las disposiciones morales de fondo”, *Thémata. Revista de filosofía*, 41 (2009), 144-160; M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press, Milwaukee, 1997, 45-46; A. LAMBERTINO; *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell’etica dei valori*, La nuova Italia editrice, Firenze 1977, 251-266; J. LLAMBIAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 128-140; U. FERRER; “Algunas conexiones ente libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1995), 85-98. Me parece muy iluminadora la tesis de Beites de que la noción de *Gesinnung* es obtenida por Scheler a partir de una crítica a la noción psicologista de *carácter* (empirista y constructivista), cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, *Escritos de Filosofía*, 2007 (47), 11-13.

<sup>47</sup> Si el contenido que Scheler le da a las dos nociones fuese idéntico, entonces el problema textual se solucionaría por verse reducido a una disputa *de nominibus*.

<sup>48</sup> No se puede dejar esta tesis sin justificar. Creo tener una solución satisfactoria a las dificultades textual y conceptual que plantea esta identificación. Voy a proponer por separado la solución a ambas dificultades, aunque sin toda la exhaustividad que ella requiere:

La dificultad textual se soluciona acudiendo a un par de lugares del primer capítulo de PuMF en los que Scheler habla de la *Gesinnung* como aquel fundamento, sustrato de dación de valores, que, en la base de la conducta del individuo, orienta ésta de modo estable. Es decir, aquel lugar de dación de valores que *mueven* al individuo en sentido fundamental. Como se ve, es lo mismo que decir: su motivación fundamental. Esta concepción de la *Gesinnung* está presente en *Der Formalismus* (aunque acompañada de otros aspectos que la hacen parecer distinta de la motivación), pero al encontrarla en PuMF se puede ver que Scheler la tiene presente antes de hablar de la motivación. Estos lugares son:

1. “Lo que nos permite confiar en la *Gesinnung* de los hombres es (...) la fe en que él pueda oponer algo a los estímulos e impulsos cambiantes que de lo contrario se erigirían en determinantes de sus acciones” (PuMF, GW 10, 159).
2. “¿Qué difícil es, cuánta lucha requiere, por ejemplo para el amante, dejar en libertad al amado, es decir,

mismo fenómeno. El término *motivación* quiere resaltar la dimensión de la *Gesinnung* de factor previo y originante de la acción, y el término *Gesinnung* resalta su condición originaria y estable.

Un breve inciso. Tras estas reflexiones se ve aquí con claridad una co-extensividad, ya mencionada<sup>49</sup>, entre las nociones de intencionalidad y libertad. Todo lo que es libre es capaz de intencionalidad, y la intencionalidad es el signo de la libertad. Esta co-extensividad hace que la *intencionalidad* sea la clave analítica para una comprensión

---

esperar la continuidad de su *Gesinnung!*” (PuMF, GW 10, 161).

La dificultad conceptual se soluciona demostrando como ambas nociones (motivación –cuando es un *fühlen-* y *Gesinnung*) no son actos o momentos de la voluntad, sino que se distinguen de ésta. Scheler mantiene en *Der Formalismus* con respecto a la relación entre *Gesinnung* y voluntad la misma ambigüedad que mantiene en PuMF con respecto a la relación entre motivación y voluntad (que aquí se ha solucionado distinguiendo entre motivación en cuanto remota –dada al *Fühlen-* y motivación en cuanto inmediata –dada a la voluntad–). Sin embargo, esta ambigüedad resulta muy difícil de resolver con base en los textos de *Der Formalismus*, y, además me parece que no tendría sentido el concepto de *Gesinnung inmediata*, pues precisamente un rasgo fundamental de la *Gesinnung* es ser remota. He aquí los fragmentos de *Der Formalismus* más relevantes para esta cuestión:

1. Afirmaciones según las cuales la *Gesinnung* parece un momento de la voluntad: “Si dentro de los valores de acto es la *Gesinnung* el portador originario del valor moral, corresponde entonces también a los restantes [*übrigen*] niveles de actos de la voluntad y de la acción un valor moral” (*Der Formalismus*, GW 2, 129). “La *Gesinnung*, es decir, aquella direccionalidad del querer hacia el valor más alto (o más bajo) en cada caso y hacia su materia, incluye en sí una *materia de valor* independiente del éxito y de todos los grados ulteriores del acto volitivo” (*Der Formalismus*, GW 2, 130). “La *Gesinnung* de la voluntad no tiene nada que ver con el carácter innato” (*Der Formalismus*, GW 2, 143). “La *Gesinnung* de la voluntad domina *independientemente* de toda *génesis empírica* de la vida volitiva de *ambas* esferas: la esfera del deseo y la esfera propiamente de la voluntad” (*Der Formalismus*, GW 2, 143) En estos fragmentos, no obstante la vinculación de *Gesinnung* y voluntad, aparece la primordialidad de la *Gesinnung*, y su carácter de acto, no de tendencia, y con estos rasgos un rastro de independencia respecto de la voluntad. Henckmann considera que la *Gesinnung* forma parte de la voluntad (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 126).

2. Afirmaciones según las cuales la *Gesinnung* parece distinta de la voluntad. Son demasiado largas, así que me limito a glosarlas: En *Der Formalismus*, GW 2, 130-133 Scheler reflexiona sobre lo siguiente: la variabilidad de la *Gesinnung*, muy reducida puesto que es algo más bien estable, no está vinculada a las variaciones de las acciones de la voluntad, no se ve influida por éstos, sino al revés, éstos por ella (esta reflexión deja en pie la pregunta de cómo varía la *Gesinnung*, pero para responderla habría que acudir a las reflexiones de Scheler sobre la *persona*, el seguimiento y la conversión). En *Der Formalismus*, GW 2, 148, Scheler afirma que todo el querer se pone en movimiento a partir del valor dado en la *Gesinnung*. En *Der Formalismus*, GW 2, 566, dice Scheler: “La *Gesinnung* no sólo abarca [*umfaßt*] el querer, sino también todo conocer ético de valores, también el preferir, amar y odiar, que son fundantes de cualquier querer y elegir”. Por último, en VF, GW 10, 264 afirma: “en cada alma domina [*herrscht*] en la totalidad y en cada momento una dirección fundamental personal del amor y del odio, del preferir valorativo y del postergar: ella es su *Grundgesinnung*. Tanto lo que este alma personal puede querer, como lo que puede conocer, su campo cognoscitivo como su campo operativo (...) está ónticamente determinado por ella”. Mandrioni considera que la *Gesinnung* es distinta y superior a la voluntad, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 186, 241-243; así como también S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 23-24, 142, 190-191; “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 117; y M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler*, 45 y 50.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5.



cabal de la libertad: todo acto libre va acompañado de intencionalidad, es decir, como elementos del acto ambos aparecen conjuntamente<sup>50</sup>. El horizonte de este trabajo no es analítico, por eso no me extenderé en esta dirección. La comprensión de la libertad que se pretende no se reduce a una constatación de su existencia como fenómeno genuino e irreductible, sino que se aspira, de la mano de Scheler, a una profundización en su más íntima índole. Hasta aquí el inciso.

Puesto que presentir es un acto intencional, su inserción dentro de la motivación provoca una estructura triádica: acto-objeto-consecuencia. Si fuese un mero estado sentimental, una simple corriente de tipo emocional, su estructura sería a lo sumo dual: corriente-consecuencia, o lo que es lo mismo, causa-efecto. Así lo dice el autor:

“En la acción *impulsiva* se descarga sin más un *afecto* [*Affekt*], y esto sin llegar a un presentir un valor determinado ni, con ello, a una motivación. Es decir, aquí el afecto causa sin más el “querer-hacer”, que ciertamente tiene también un contenido determinado, pero sin que ese contenido mismo haya sido querido antes “por un motivo determinado”, como tiene lugar en un querer-hacer normal. Lo mismo se da en el caso en el que hablamos, por ejemplo, de “*arbitrariedad caprichosa* [*launischer Willkür*]”<sup>51</sup>.

La estructura de la acción impulsiva, en la que un estado sentimental descarga la acción, es causal<sup>52</sup>. Esto no quiere decir causalidad mecánica, pues ello sería un reduccionismo exagerado; Scheler está pensando en la causalidad psíquica<sup>53</sup>. En ella no interviene la consideración de valor, y en eso radica su impulsividad. ‘Ser impulsivo’ quiere decir, según la fenomenología y la axiología del filósofo muniqués, actuar exclusivamente conforme a la causalidad. Es decir, la acción del agente se entiende únicamente como resultado de la ingerencia de un afecto, el cual, al no tener ninguna dirección de valor, se puede calificar de externo al agente, empírico y ocasional. El modo que tiene este afecto de provocar dicho resultado, es el modo de la causalidad psíquica. Lo mismo ocurre en

---

<sup>50</sup> Esta tesis no es defendida sólo por Scheler, cfr. la teoría expuesta de Bergson *supra*, cap. 1, apdo. 7. Es un lugar común entre los fenomenólogos, y Buchheim expone el motivo: “para todo lo mental, es esencial la relacionalidad a lo otro, que está fuera del individuo. Relacionalidad tanto a otros individuos semejantes como relacionalidad a algo en relación a lo cual el correspondiente estado mental adquiere *significado*. A esta relación se le designa como *intencionalidad* de lo mental y se considera desde Brentano la nota más importante de lo anímico, que se ha mostrado extraordinariamente resistente contra intentos de naturalización y reductivismo” T. BUCHHEIM; “Los fundamentos de la libertad. Una introducción al problema de cuerpo y alma”, 241.

<sup>51</sup> PuMF, GW 10, 166.

<sup>52</sup> “Para Scheler, sólo puede ser comprendida y fundamentada una auténtica ‘acción querida’; cuando no puede ser fundada y comprendida, en cambio, estamos no frente a una volición motivada, sino frente a una acción instintiva o impulsiva, actividad que sólo puede ser explicada de modo causal real” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 184.

<sup>53</sup> Así lo dice en PuMF, GW 10, 168, cuando indica los órdenes de causalidad: “una causalidad psíquica, como la que se da en la pura acción impulsiva”.

lo que Scheler llama arbitrariedad caprichosa, que es lo mismo que la acción impulsiva pero en sentido habitual, es decir, la impulsividad como patrón de conducta consagrado: la acción impulsiva es puntual, la arbitrariedad caprichosa es el *ethos* del agente impulsivo.

Por el contrario, en la acción motivada hay una intervención o invasión en la línea causal por la estructura de la motivación. En la acción motivada aparecen dos dimensiones o estructuras: la estructura causal y la estructura motivacional. En este punto es oportuno mencionar la sutil pero considerable desviación respecto de la postura kantiana, la cual sostiene que “en su sentido más general y habitual, la voluntad, ‘como facultad desiderativa, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos’ (KU, Ak. V 172). La *causalidad* de la voluntad –en cuanto facultad desiderativa– en el mundo no se distingue, por tanto, del resto de causas naturales más que en su fundamento de determinación. Este fundamento es –a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en los animales– la representación conceptual y no el mecanismo o el instinto”<sup>54</sup>. En Scheler, a diferencia de Kant, no hay una asimilación *a priori* de voluntad como facultad desiderativa y la causalidad, y luego una distinción entre ambas cuando la voluntad se considera en ejercicio. Antes bien, la estructura motivacional no se deja reducir de ningún modo a una estructura causal<sup>55</sup>.

Ambas estructuras son distintas, irreductibles, pero hay que ver ahora como aparecen en la acción motivada: si corren paralelas o si se cortan en algún momento y una pasa a imponer su ley sobre la otra. La respuesta de Scheler es clara: hay una intervención, una irrupción de la motivación en la causalidad. La motivación conlleva una intervención en la causalidad. En el momento en que hay motivación, una explicación meramente causal de la acción deviene falsa: “una explicación causal real de un querer cobra sólo sentido donde la fundamentación y comprensión del querer [con arreglo a los valores que lo guían] es *imposible*, podemos decir también, donde no se trata en absoluto de

<sup>54</sup> J. M. TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, en J. M. TORRALBA; *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, OLMS, Hildesheim, Zürich, New York, 2009, 33.

<sup>55</sup> “El hecho de la *motivación* no se deja reducir a ninguna forma de causalidad real en general” PuMF, GW 10, 168. Mandrioni destaca de modo claro esta irreductibilidad: “Scheler piensa que, desconociendo este tipo de causación, en el que cada uno de los elementos se imbrican mutuamente en el todo estructurado y funcional de la vivencia, sólo es posible, o la admisión de la ‘causación real’ (determinismo) o la negación de toda causación, reduciendo el acto voluntario a una pura arbitrariedad (indeterminismo)” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 183. Esta afirmación de Mandrioni conecta directamente la vivencia de la motivación con la *conciencia inmediata de la libertad*, pues sólo mediante ésta se saca la libertad fuera del debate entre determinismo e indeterminismo. Beites también remarca la importancia de la irreductibilidad de la motivación a causalidad, siguiendo a Pfänder (cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 262).

una acción querida, sino de una pura *acción instintiva e impulsiva*<sup>56</sup>. Pero no obstante la línea causal conserva un papel. De modo que, si la causalidad interviene pero no basta para dar cuenta de la acción, entonces quiere decir que es intervenida por el otro factor en liza.

Se podría interpretar que lo que hace la estructura motivacional es convivir con (acompañar a) la línea causal, es decir, que la línea axiológica sea una línea paralela a la línea causal, pero sería una interpretación errónea. No sería una interpretación totalmente descabellada, pues los textos de Scheler al respecto dejan margen para la incertidumbre: aunque son claros, no son exhaustivos analíticamente. Además, una perspectiva global tanto de la obra del filósofo muniqués como de la acción humana en general, ofrece cierta plausibilidad a esta tesis. Sin embargo, su inconveniente fundamental es que contraviene la unidad de la acción. La existencia de esta intervención queda suficientemente probada con las explicaciones de Scheler en PuMF y con los desarrollos que se han hecho aquí: si ambas líneas corren paralelas, entonces eso quiere decir que no hay reflejo de una en la otra, y eso es manifiestamente falso, porque contraviene un fenómeno evidente: la acción humana introduce nueva causalidad en la naturaleza, y a su vez detiene procesos causales naturales (incluso puede destruir la naturaleza). Ahora bien, *cómo* funciona esta intervención es un asunto, que, a mi parecer, no está suficientemente expuesto en los textos del autor, y esto ofrece cierta plausibilidad a la tesis paralelista<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> PuMF, GW 10, 169. Scheler habla de “querer” y no de “acción” porque introduce esta afirmación tras una reflexión sobre el querer valores que ha originado la acción; pero en este caso son términos sinónimos.

<sup>57</sup> Sería de mi agrado extenderme en este punto, fenomenológicamente muy atractivo y de gran relevancia para la teoría de la acción. Me limito a plantearlo adecuadamente como dilema, de manera no reduccionista. Este problema (dilema) es el reflejo en la práctica del problema filosófico de la relación entre alma y cuerpo, y el enfoque scheleriano de motivación vs causalidad no parece reduccionista, porque precisamente ha llegado a plantear este dilema de modo aporético. Si no hubiese dejado el asunto en su dimensión aporética, pienso que la única solución que habría podido aportar sería la unión de los dos extremos en un tercero, con lo cual tendríamos entonces el problema del tercer hombre de Platón. Los aspectos que ofrecen plausibilidad a la postura paralelista son, al menos, los tres siguientes:

1. La acción humana puede fracasar causalmente sin que eso conlleve un fracaso de la acción misma. Pongamos un ejemplo: supongamos que alguien, conforme al valor de la generosidad, se dispone a dar una el último billete que le queda a un pobre que pide en la calle. Pone de su parte para realizar dicho valor, y cuando el billete va a pasar de su mano a la mano del indigente, una ráfaga de viento tira el billete, el cual va a parar a la alcantarilla. La intención del agente queda salvada, pero ¿se puede hablar de que se ha realizado la acción? ¿Ha sido generoso el agente? Desde la actitud natural se puede decir que sí, “porque no ha sido su culpa”, pero falta la explicación filosófica.
2. Scheler ha descubierto el mundo de los valores, y es un mundo autónomo, con sus propias reglas (a pesar de que los valores tienen que estar encarnados en bienes). Esta autonomía del mundo de los valores pone serias dificultades al hecho de que la consecución de la acción deba incluir una dimensión causal, pues los valores son independientes de la causalidad real. Esta autonomía parece *ad hoc* para justificar el paralelismo.
3. La única justificación que da Scheler de la unidad de la acción es de tipo fenomenológico, es decir, “la unidad de la acción comparece como fenómeno puro e irreductible”. Pero en este punto dicha

En cualquier caso, el modo de la intervención de la motivación se aclarará mucho cuando se exponga la teoría scheleriana de la acción. En adelante me referiré a este problema como *la cuestión de la intervención*<sup>58</sup>.

Después de todo esto se puede dar una definición de acción según Scheler: acción es la *realización de un valor (Realisierung eines Wertes)*<sup>59</sup>. El autor usa para ‘realización’ indistintamente las palabras ‘*Realisierung*’<sup>60</sup> y ‘*Verwirklichung*’<sup>61</sup>, aunque con más frecuencia la primera. La clave es en qué consiste exactamente esta *realización*, o dicho de otro modo, ¿hasta qué punto esta realización del valor requiere la encarnación empírica de dicho valor en un bien? Si la encarnación es inescapable, entonces la relación entre estructura de valor y estructura causal resulta un dilema acuciante. La definición más completa de acción que se encuentra en Scheler es la siguiente:

“Lo que hemos de llamar “acción [*Handlung*]” en sentido estricto es la vivencia de la realización [*Realisierung*] de ese estado de cosas [*Sachverhalt*]<sup>62</sup> en el hacer [Tun], es decir, esta especial unidad de vivencia, que se mantiene como unidad fenoménica totalmente independiente tanto de todos los procesos causales objetivos [*objektive Kausalvorgänge*] como de las consecuencias de la acción”<sup>63</sup>.

En este texto Scheler remarca la independencia de la acción respecto de los procesos causales y respecto de las consecuencias de la acción. La separación de la acción respecto de las consecuencias de ésta (aunque, como todo, susceptible de investigación), no resulta en exceso problemática, pues es bastante clara e intuitiva. La clave del texto es que no

---

justificación adolece de una explicación más precisa del funcionamiento de dicha unidad en cuanto proceso. Este punto sí lo trataremos con cierta atención más adelante.

<sup>58</sup> Scheler emplea el término ‘*Eingreifen*’, que se traduce perfectamente por intervenir o intervención: “die Kausalverhältnisse, in die ich eingreife” *Der Formalismus*, GW 2, 138.

<sup>59</sup> Así lo dice Scheler en *Der Formalismus*, GW 2 87, 136, 141 y 142. Este valor realizado no es nunca un valor moral, pues éstos no pueden ser realizados, como bien resume Wojtyła: “Scheler propone que los valores morales por sí mismos no pueden ser objeto a realizar, no pueden ser el fin de la voluntad, y solamente se manifiestan ‘con ocasión’ de la realización de otros valores” K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, 105.

<sup>60</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 87, 141, 142.

<sup>61</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 136.

<sup>62</sup> El término *Sachverhalt* es convertible en este caso con el otro término *Wertverhalt*, porque en el caso de la acción voluntaria el fin de la voluntad incluye lo realizable y el valor de éste (pues, como se ha dicho, todo fin de la voluntad contiene ya en sí un contenido de valor). Scheler emplea en este caso el término *Sachverhalt* para remarcar el carácter agible, realizable, de los contenidos de valor dados en el querer. Es decir, habla de *Sachverhalt* en cuanto *Wertverhalt* ya no solamente querido como valioso, sino como valioso realizable. En *Der Formalismus*, GW 2, 141, Scheler usa ambos términos como equivalentes, cuando se refieren al contenido del querer: “die primäre Intention des Wollens immer auf die *Realisierung* eines Sachverhaltes resp. eines “Wertverhaltes” gerichtet bleibt”. De modo que ambos términos son sinónimos cuando se habla de la voluntad y la acción. Ahora bien, *Sachverhalt* puede tener en Scheler un uso más concreto, por ejemplo en GW 2, 40 y 185, donde lo distingue, sin oponerlo, del término *Wert*.

<sup>63</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 142.

explica la distinción en sentido ontológico, sino en sentido exclusivamente fenomenológico. Esto significa que la distinción entre la línea causal y la acción procede de (se justifica por) que la acción comparece como fenómeno al margen de la secuencia causal que le acompaña<sup>64</sup>. Pero no sabemos cómo ocurre esto. Dicho de otro modo: intuimos vivencialmente (en intuición fenomenológica) la unidad de la acción al margen de la causalidad pero no sabemos cómo se relaciona con ésta. He aquí una deficiencia del método fenomenológico de Scheler: la unidad de la vivencia resulta criterio de verdad del fenómeno, pero falta la explicación de la complementariedad entre fenómenos, que ese método no ofrece. Por este motivo, este texto podría dar la impresión de paralelismo, pero ésta no puede ser la tesis scheleriana si se tiene en cuenta este otro:

“Hay que distinguir con precisión entre *acción* [*Handlung*] y *secuencias causales* [*Kausalfolgen*] de la acción. Éstas últimas no son vivenciadas en el obrar como lo es la realización misma. En el *éxito* [*Erfolg*] existe ya por el contrario el acontecer objetivo mismo como “cumplimiento [*Erfüllung*]” de la ejecución [*Ausführung*]; este carácter “de cumplimiento” le falta sin embargo a la mera *secuencia causal* de la acción”<sup>65</sup>.

Este texto resulta especialmente clarificador conceptualmente; y además tiene una gran virtualidad, y es que sienta la terminología que mejor se adecúa a la descripción scheleriana de la acción motivada. Se puede decir, de acuerdo con este texto, que en la acción comparece por un lado la acción –que aquí se ha llamado también línea axiológica, estructura motivacional, etc.; pero cuya denominación más adecuada es *conexiones de sentido* (*Sinnzusammenhänge*)<sup>66</sup>– y por otro las secuencias causales de la acción.

En este texto Scheler emplea de nuevo el método fenomenológico y sienta la siguiente tesis: la complementariedad entre acción y secuencias causales viene exigida por la vivencia del fenómeno del cumplimiento, o dicho de otro modo, hay que dar cuenta del fenómeno del cumplimiento, que es el modo de ser dada la complementariedad entre *conexiones de sentido* (estructura motivacional) y secuencias causales de la acción. Este texto, más que una descripción del modo de la intervención, es una traslación del problema: es preciso dar cuenta de la intervención porque de lo contrario queda sin explicar un fenómeno que comparece tan intuitivamente como la *unidad fenoménica de la acción*: el *cumplimiento de la acción* en el éxito final<sup>67</sup>. El problema queda trasladado desde

<sup>64</sup> Empleo el término *acompañar* para ser fieles al texto que se está analizando. Ahora bien, ya hemos visto que este supuesto acompañamiento es más bien una intervención.

<sup>65</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 137.

<sup>66</sup> Cfr. PuMF, GW 10, 160.

<sup>67</sup> “La voluntad es la que media entre el plano esencial de las significaciones y el plano existencial de la causalidad” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 400. A pesar de esto, Mandrioni considera, con Hessen (*Max Scheler*, Essen 1948, 101), que la voluntad en sede scheleriana es impotente, porque el espíritu tiene principalmente función contemplativa, pero no función activa (p. 247 y p. 401). Más recientemente, Santamaría ha puesto de relieve agudamente las raíces de este problema (M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, liber-*

el fenómeno de la unidad de la acción hasta el fenómeno del cumplimiento de la acción; siendo éste último más concreto y delimitable. Si tenemos en cuenta el método de Scheler, esta traslación no es un mero truco (al menos todavía), pues sin ella no habríamos encontrado el fenómeno intuitivo que es preciso explicar.

El único camino para resolver este problema es explicar los niveles de producción de la acción, lo que se hará a continuación<sup>68</sup>.

*a) ¿Por qué se confunde la acción motivada con la acción impulsiva?*

En la línea de los temas que se han tratado en este apartado, queda aún una pregunta por resolver. ¿Cómo es que se confunde la acción impulsiva con la acción motivada? O, dicho de otro modo, ¿de qué modo se vuelve omniabarcante la explicación causal, sin dar espacio a la motivación (por lo tanto a la libertad)? La argumentación del autor en PuMF a este respecto es especialmente exhaustiva, y entronca perfectamente con la contraposición que hiciera<sup>69</sup> entre consideración de la libertad en primera y en tercera persona. En este momento Scheler profundiza aquella contraposición.

Sostiene el filósofo muniqués que la causalidad es la única explicación posible de una acción cuando el observador puede situarse sólo ante la acción ya consumada. Sólo en ese momento es posible describir exhaustivamente la línea causal, y no obstante, esta descripción no agota el conocimiento de la acción, porque falta el “motivo” que la dirigió. La descripción de este motivo (es decir, la descripción de las conexiones de sentido de la acción) sólo puede hacerla quien experimenta la acción en primera persona, es decir, el agente en cuanto agente. Así se expresa Scheler:

“Si tenemos ante nosotros el último hecho [*letzter Tatbestand*], que naturalmente también existe, entonces falta un “motivo para algo” en el sentido recién mencionado. (...)

---

*tad*, Eunsa, Pamplona 2002, 33-59). La tesis de estos dos autores, si bien detecta una deficiente tematización scheleriana de la voluntad (y ofrece la interpretación más plausible a la cuestión de la continuidad del pensamiento de Scheler), no obstante implica una valoración del pensamiento de Scheler que, como se mostrará a lo largo de esta investigación, no hace justicia a las siguientes cuestiones:

1. Scheler comienza el estudio desde la noción de *espontaneidad*, la cual implica efectividad de la voluntad.
2. La tematización scheleriana de la noción de acto, especialmente de su inobjetividad, es correcta.
3. La fenomenología scheleriana no es ontología, pero se puede proseguir en una ontología.
4. Scheler trasciende la libertad de la voluntad como efectividad para llegar a la libertad personal como apertura radical (cfr. *infra*, cap. 5).

<sup>68</sup> Cfr. *infra*, apdo. 3.

<sup>69</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

Si se habla de “causación” [*Kausation*] del querer, antes ha de preceder la pregunta de a qué se llama causación. Si se llama así a la “motivación” en el primer sentido<sup>70</sup>, entonces esa causación es en primer lugar un hecho [*Tatsache*] del *vivenciar inmediato*. Pero si no se llama así a aquel hecho [*Tatbestand*] de un “motivo para algo” sino por ejemplo al afecto en la acción impulsiva, entonces esta causación es una *relación causal objetivamente real*, la cual no es vivida por el agente en su tener lugar [*vom Handelnden nicht erlebt wird in seinem Stattfinden*], sino que en el mejor de los casos es constatada [*festgestellt*] posteriormente por él en representación retrospectiva [*rückschauender Vorstellen*], por ejemplo en la pregunta: ¿qué he hecho ahí? ¿Cómo llegué a hacerlo?”<sup>71</sup>

No debe despistar el empleo lato (totalmente deliberado) que hace Scheler del término *causa*: cabe llamar a la motivación causación, siempre que se sepa de qué se está hablando<sup>72</sup>.

En este texto, el autor distingue la vivencia de la acción motivada de la vivencia de la acción causada. La *vivencia de la acción causada* no sólo es la que tiene un observador respecto de la acción ajena (lo que se llamaría stricto sensu *conocimiento en tercera persona*), sino que también es la que tiene el propio agente cuando su acción tiene la estructura de la acción impulsiva. En ambos casos, lo único que tiene el observador delante es un hecho último y un hecho o conjunto de hechos anteriores. Puesto que este es el estricto modo que tiene la acción causada de ser dada, no se da en su tener lugar, sino que se da siempre como ya ocurrida. El observador puede entonces vincular el hecho último con lo que le es dado como hechos anteriores, y lo puede vincular causalmente; y así tiene el conocimiento del origen de la acción, que cabe denominar causada (causada necesariamente). Pero la relación entre origen y resultado (causa y efecto) no es vivida, es constatada posteriormente.

De nuevo estamos ante una justificación únicamente fenomenológica: lo propio, lo definitorio de la acción causada es el modo en que es vivenciada: es vivida en tercera persona, y como tal puede ser distinguida de la acción motivada. Allá donde sólo cabe que el observador describa su acción (o la ajena) de modo retrospectivo y según vinculaciones causales, entonces tenemos una acción causada o impulsiva (fruto de un impul-

---

<sup>70</sup> Scheler quiere decir: “si se llama causación a la forma de la motivación”.

<sup>71</sup> PuMF, GW 10, 166.

<sup>72</sup> Este empleo lato del término *causa* tiene un cierto sentido, por dos motivos:

1. Se usa con mucha frecuencia en la vida cotidiana.
2. Resulta útil para resaltar, por contraste, la irreductibilidad de la motivación a la causalidad (Cfr. *supra*, introducción al capítulo 2).

Este uso lato de *causa*, Scheler lo completa, en el párrafo siguiente, con el empleo lato complementario del término *libre*: a la acción impulsiva cabe llamarla libre en el sentido de *arbitraria*.

so). Por el contrario, lo propio de la acción motivada es ser vivenciada en su tener lugar, en su *mientras*, se podría decir.

En este texto, al hablar del *hecho último* se ve la diferencia, fenomenológicamente hablando, entre éste y lo que el pensador muniqués llama el *éxito de la acción*. En el *éxito* comparece el *cumplimiento*, en el *hecho último* comparece sólo la efectualidad (el carácter de efecto dentro de una secuencia causal). Cuando el resultado es vivenciado como *hecho último*, tenemos acción causada o impulsiva, pero cuando es vivenciado como *cumplimiento*, tenemos una acción motivada<sup>73</sup>. Dicho de otro modo: la vivencia del cumplimiento se da en primera persona, la vivencia del hecho último se da en tercera persona.

Esta distinción entre ambos modos de conocer una acción, es el correlato temático de la distinción metódica expuesta anteriormente entre *verstehen* y *erklären*<sup>74</sup>. Ahora se ve con más profundidad la reducción que supone confundir uno con el otro, que es la reducción que aboca al causalismo determinista como única explicación posible. “El determinismo no sabe nada del tomar decisiones [*Schließen der Entschlüsse*], del brotar de la vida [*aufquellen des Lebens*], del cual ellas proceden intuitivamente [*anschaulich*] – sino que las presupone acabadas y toma nota de ellas. Entonces, posteriormente, las conecta entre sí como procesos que se siguen y se causan [*sich folgende und kausierende Vorgänge*], pero con ello no considera en absoluto *el hacerse de cada uno* [*das Werden jedes*] de estos procesos, que él conecta de ese modo, a partir del taller interior de la vida activa misma [*inneren Werkstatt des wirkendes Lebens selbst*]<sup>75</sup>.

A pesar de lo dicho, sigue en pie la pregunta ¿por qué se confunden la perspectiva en primera y tercera persona y por qué se subsume la primera en la tercera? Esto es lo mismo que decir: si la cuestión está tan clara de modo vivencial, ¿por qué se contradice la vivencia evidente?<sup>76</sup> Scheler coloca el error en el juego entre motivación y voluntad, es

<sup>73</sup> Para ser exactos, habría que hablar también de incumplimiento (pues una acción puede fracasar), pero éste no resulta un tipo distinto de vivencia: fenomenológicamente hablando, cumplimiento e incumplimiento son vivenciados de la misma manera, son lo mismo pero de signo contrario.

<sup>74</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>75</sup> PuMF, GW 10, 158. Según Ferrer, la perspectiva explicativa de la acción puede considerarse también como una perspectiva hermenéutica: “el agente elude también la consideración *hermenéutica*, según la cual la acción realizada *cuenta como* una acción cuando se la enumera al lado de otros posibles sucesos (...). Esta identificación tipológica o hermenéutica de X como acción se prolonga inmediatamente en la pregunta por qué, que convoca los motivos, fines y cuantos elementos la proveen de un contexto. Ahora bien, la particularidad del agente está en que a todas luces no es contextualizable de ese modo, ni cabe interpretarlo en función de algo distinto a él” U. FERRER; *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015, 49-50.

<sup>76</sup> Esta pregunta alude a dos aspectos. Directamente, alude al motivo del oscurecimiento de la noción de motivación, es decir, al error en cuanto tal: ¿qué es lo que se ha entendido mal? ¿cuál es el error que oscurece la verdad del caso? Esto es lo que describiremos en el cuerpo de texto, pues es lo estrictamente filosófico de



decir, el error consiste en una tergiversación de este juego: no se entiende el juego entre la motivación y la voluntad, o mejor dicho, se entiende de dos modos erróneos, que en definitiva subsumen toda acción en impulsividad. La exposición de estos dos modos parece desviarse del tema que nos ocupa, pero resulta útil para acercarse (por contraste) a la comprensión del modo en el que la voluntad interviene en la línea causal<sup>77</sup>. Veamos cómo los expone Scheler:

“Especialmente es éste el caso allá donde se afirma 1) o bien que la voluntad ‘*sea*’ sólo el respectivo motivo *más fuerte* del ‘actuar’ o *el* motivo que en la lucha de motivos ‘*consigue la victoria*’, 2) o bien que la voluntad ‘*siga*’ al motivo más fuerte”<sup>78</sup>.

Esta es la descripción de los dos modos de reducción de la voluntad a impulsividad. Aceptada la existencia de motivación y voluntad y de juego entre ellos, se ha reducido el modo de este juego a dos posibilidades: o bien la voluntad es el motivo más fuerte, se identifica con él (bien sea *a parte ante* o bien tras una lucha entre los motivos); o bien la voluntad es el simple corroborar el motivo más fuerte. Si este texto se enfoca a partir de lo ya expuesto, se ve la reducción de la motivación a causalidad. Si bien se mira, se descubre que el empleo de los términos de ‘*motivo*’ y ‘*voluntad*’ es aquí impropio, habría que sustituirlos más bien, respectivamente, por los de ‘*causa*’ e ‘*impulso*’. De modo que la tesis sería: o bien el impulso para la acción es la causa más fuerte, o bien el impulso sólo sigue a la causa (es causado por ella). Gracias a este cambio terminológico se entrevé sutilmente el error. Aún y todo, este cambio de palabras no es todavía una crítica, pues bien podría ser así el juego entre motivación y voluntad.

¿Dónde radica entonces el error de estas posturas? Siguiendo el método fenomenológico, hay que decir lo siguiente<sup>79</sup>: estas posturas no son una comprensión sino una explicación de la acción, es decir, exigen que el observador conozca la acción en tercera persona y una vez concluida ésta. En consecuencia, para ellas no hay *yo*, sujeto de la acción en primera persona, lo que hay es un escenario de causas que asiste a la victoria de una

---

la cuestión. Indirectamente, la pregunta alude al origen del error, es decir, al motivo por el cual el errado comete el error. Dado que, según el sistema scheleriano, el errado en este caso está contradiciendo la vivencia evidente, el origen de su error no puede ser sino cierta perversión, o bien cierto obcecamiento, o bien cierta ignorancia. En este texto Scheler lo único que dice es que es un completo sinsentido (*völliger Nonsense*), corriente en las opiniones deterministas.

<sup>77</sup> Propiamente, en este momento no se ofrecen modelos de intervención de la voluntad en la línea causal, sino modelos del “momento” previo en la producción de la acción, que es el del juego entre la motivación y la voluntad. En cualquier caso, si en este momento previo se reduce el juego a una interacción causal, entonces no tendrá sentido hablar de una posterior intervención en la línea causal por la estructura motivacional, pues ya se ha negado la existencia de una estructura distinta a la causal.

<sup>78</sup> PuMF, GW 10, 167 (los números son míos). Esta exposición de dos modos erróneos de entender el juego entre voluntad y motivación se repite en un párrafo del Apéndice A de PuMF, GW 10, 175.

<sup>79</sup> Para la crítica de Scheler, que no hago sino parafrasear, cfr. PuMF, GW 10, 167.

### CAPÍTULO III

de ellas. Si se postula la comprensión de la acción que tiene el agente en cuanto agente, esta explicación se vuelve conraintuitiva, es decir, no respeta la intuición propia que el agente tiene respecto de su acción, porque ocluye la vivencia del poder, la subsume en la necesidad causal.

No obstante esta crítica conjunta, cabe una diferencia entre las dos posturas, y es la siguiente: la primera postura es un reduccionismo craso de la motivación a la causalidad, pero la segunda es un reduccionismo velado, pues en realidad es un traslado del problema. Al decir que el papel de la voluntad es “seguir” al motivo más fuerte, lo que se hace en realidad es afirmar que existe una voluntad independiente del juego de motivos, pero que no se sabe cómo es el proceso de elección de uno de ellos, e involuntariamente se cae en un causalismo.

Con esto quedan descritos (derivadamente, por analogía) dos posibles modos erróneos de entender la intervención de la voluntad en la línea causal. Scheler no da una explicación exhaustiva del modo de esta intervención, pero, siguiendo al pie de la letra su método fenomenológico, critica las interpretaciones erróneas que reducen el fenómeno. De este modo, el filósofo muniqués pone al interlocutor en condiciones de mirar adecuadamente para poder detectar por sí mismo el fenómeno. Se puede decir que tenemos dos fenómenos, el de la motivación y el de la intervención, que permanecen irreductibles, frente a interpretaciones erróneas que reducirían el uno al otro o ambos a la causalidad.

\* \* \*

Con todo lo dicho, según Scheler, estamos en condiciones de dar una definición de actuar libre (aunque él en PuMF ha preferido ofrecerla antes de la última crítica a los reduccionismos de la motivación, aquí considero que sólo después de dicha crítica esta definición adquiere su cabal sentido): “logramos con esto un primer sentido de libertad: *libre es actuar por un querer motivado en general* –a diferencia de un *actuar sin querer motivado*–”<sup>80</sup>.

Lo que es un querer motivado es lo que se ha ido desarrollando aquí. No obstante, lo que quiere decir esta locución lo desarrolla Scheler un poco más: “también, el actuar que se efectúa [*erfolgt*] en razón de un querer cuyos proyectos *poseen una conexión de sentido* conforme a sus fundamentos motivacionales [*Beweggründe*]”<sup>81</sup>. Esta última frase

---

<sup>80</sup> PuMF, GW 10, 167.

<sup>81</sup> PuMF, GW 10, 167. Es curioso que Scheler emplee la palabra ‘*Beweggrund*’ en este lugar (donde el traductor de la edición española lo traduce simplemente por ‘*motivo*’ (cfr. “Fenomenología y metafísica de la libertad”, p. 289). Normalmente, para referirse al motivo, Scheler utiliza la palabra ‘*Motiv*’. Un poco antes de

supone una escueta explicitación de lo implícito en la locución *querer motivado*: en éste hay un vínculo entre proyectos y motivación, es decir, los factores previos a la producción de la acción (proyectos, objeto, fines y motivo) comparecen de modo conjunto, complementario y eficaz.

Así rubrica esta afirmación Pintor Ramos: “un querer libre no se opone a un querer motivado; más aún, para que un acto humano pueda ser libre es necesario un discernimiento por parte del sujeto de la motivación, y esta supone que un valor sea dado como deber-ser y que el sujeto lo entienda como tal y como una acción que ha de ser cumplida para realizar un destino axiológico”<sup>82</sup>.

\* \* \*

Scheler, gracias a su método fenomenológico, aporta una razón más para distinguir acción impulsiva-causada de acción motivada. Puede resultar una argumentación paradójica, pero lo que ocurre es que su justificación excede el método con el que nos movemos para tratar el tema de la libertad. Dicha justificación es de índole epistemológico-metafísica, tiene que ver con la relación en la que está el cognoscente respecto de lo conocido. La argumentación del autor es muy escueta, dice así:

“Es precisamente la *conciencia inmediata de causación* [*unmittelbare Kausationsbewußtsein*] la que presta al querer aquella “libertad” frente al impulso de acción [*Tunsimpuls*] objetivamente causado, en el cual falta una conciencia semejante; mientras que la sensación de libertad [*Freiheitsgefühl*]<sup>83</sup> resultante de la falta de conciencia de causación en

---

este texto, al describir las partes de la motivación (cfr. la tabla empleada aquí, *supra*, apdo. 1), califica a las “ganas de” como *Triebfeder* (móvil) y al valor presentado como *Beweggrund*. Junto con dos menciones en OA, son los únicos lugares en los que Scheler emplea esta palabra. En PuMF, ‘*Beweggrund*’ designa el motivo en cuanto remoto, fundamental u originario de la acción, por oposición a las “ganas de”, que serían el motivo en cuanto inmediatamente motor. Por lo tanto, quiere decir ‘*motivo originario*’ o ‘*fundamento motivacional*’, o ‘*fundamento de movimiento*’. Prefiero la traducción de ‘*fundamento motivacional*’:

1. Frente a ‘*motivo*’, porque el ‘*Beweggrund*’ es una dimensión particular dentro del motivo;
2. Frente a ‘*motivo originario*’, porque el ‘*Beweggrund*’ no es distinto del motivo inmediato, sino el motivo en cuanto remoto;
3. Frente a ‘*fundamento de movimiento*’, porque al no aparecer el término ‘*motivo*’, parecería que no se está hablando de la estructura de motivación. No obstante, la ventaja de esta locución es que es la traducción más literal posible del original alemán.

<sup>82</sup> A PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, p. 299

<sup>83</sup> Parece adecuado traducir ‘*Gefühl*’ por ‘sensación’ y no por ‘sentimiento’ cuando acompaña a ‘*Freiheit*’, porque se trata de un concepto que se denosta. Por el contrario, el concepto ‘sentimiento de libertad’, dado el valor cognoscitivo-intencional que Scheler otorga a los sentimientos, refiere a la dimensión metódica del conocimiento de la libertad, que se ha llamado *vivencia inmediata de libertad*. El traductor de la última versión española lo traduce por ‘sensación de libertad’ (cfr. M SCHELER; “Fenomenología y metafísica de la libertad” en *Amor y conocimiento y otros escritos*, 289 y 296), pero también por ‘sentimiento de libertad’ (p. 280). El autor de la versión española antigua lo traduce siempre por ‘sensación de libertad’.

### CAPÍTULO III

el proceso del hacer indica, precisamente, la carencia de libertad del querer y su vinculación causal objetiva”<sup>84</sup>

Ya se ha expuesto que es preciso distinguir entre sensación de libertad y libertad real<sup>85</sup>. Se impone una apreciación terminológica: *sensación de libertad* no es lo mismo que *vivencia inmediata de la libertad*, este último es la intuición fenomenológica mientras que aquel refiere a un sentimiento sensible de tipo gradual provocado precisamente por lo que se va a ver a continuación.

Lo que dice Scheler en este texto es que la vivencia inmediata de causalidad indica libertad y la no-vivencia inmediata de causalidad indica ausencia de libertad. ¿Cómo se conjuga esto con lo que se viene diciendo? Muy sencillo: partiendo de la base de que la acción libre es aquella originada no-causalmente (tesis que se puede sostener sencillamente a partir de todas las explicaciones anteriores), el sujeto de dicha acción libre, puesto que no está influido determinantemente por la causación, tiene conciencia de ésta. En toda acción comparece una secuencia causal, la cual sólo es no-determinante sobre el sujeto y su acción cuando el sujeto tiene conciencia de esa secuencia causal. ¿Por qué puede decir Scheler esto? En este lugar de PuMF, el autor lo dice simplemente como deducido a partir de la declaración de los dos posibles usos del concepto de causación (amplio y estricto), que hemos visto en este apartado.

No creo que esta tesis se deduzca directamente de aquella declaración terminológica, sino que la gnoseología scheleriana influye de modo esencial. Para el autor, el conocimiento de un objeto por un sujeto implica una superioridad de éste sobre aquél, en tanto que el sujeto sobra para conocer otros objetos: principalmente porque entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido Scheler incluye la noción de acto (heredada de la noción husserliana de *nóesis*), y por lo tanto ningún acto conocedor de objeto agota los actos que pueden ser ejercidos por el sujeto. Hay un cierto apoderarse del objeto por parte del sujeto, el cual queda por tanto en relación de superioridad respecto del objeto<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> PuMF, GW 10, 167.

<sup>85</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 4.a.

<sup>86</sup> Esta tesis es ligeramente arriesgada, porque co-implica las densas nociones de intuición fenomenológica, intencionalidad y actividad cognoscitiva. Si la actividad en la intuición fenomenológica procede del objeto que es el que es dado, y entonces el sujeto es pasivo, la superioridad de éste sobre el objeto queda entenebrecida. No obstante es cierto que sigue sobrando sujeto para más objetos, con lo cual no está determinado por uno de ellos. Habría que distinguir entre una superioridad epistemológica, derivada de la capacidad de proseguir conociendo, y una superioridad ontológica, consistente en no ser determinado por el objeto: esta última superioridad la detectó bien Spinoza cuando dijo que “el sentimiento que se convierte en sufrimiento deja de serlo cuando nos formamos una idea clara y distinta de él” SPINOZA, *Ética*, parte IV, proposición III. Para una introducción a este tema en Scheler, cfr. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, 17-52; F. HAYA; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, 38-41, 61-62; G. ALONSO-BASTARRECHE; “La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo”, en *Thé-*

Siguiendo esta lógica, aquel que tiene conocimiento de la secuencia causal, se coloca por encima de ella, y no queda ontológicamente determinado por ella (determinación que en este caso sería causal). He aquí otro argumento para refrendar la tesis scheleriana de que el mínimo grado de percepción indica ya libertad.

En cualquier caso, para validar esta hipótesis puede resultar muy útil un ejemplo. Piénsese en una multitud, con ansias revolucionarias, enfervorizada por un feroz propagandista; que durante el recorrido de su manifestación encuentra al otro lado de la calle unos comerciantes en su propio establecimiento, a los cuales reconoce (con todo acierto) como no-partidarios de su causa. Los comerciantes desarrollan una actitud completamente pacífica. Y en ese momento la multitud torna su comportamiento pacífico en violento, y se lanza contra el establecimiento y destroza el escaparate y demás objetos que encuentra a la mano, dejando el comercio casi destruido, aunque sin provocar daños personales a los dueños.

Para interpretar adecuadamente el ejemplo hay que colocarse en el lugar de uno de los miembros de la multitud, de modo que podamos acercarnos lo más posible al tipo de intuición fenomenológica de su acción que tiene dicho agente. No es difícil la operación, pues cualquiera ha presenciado manifestaciones de esta guisa. Una vez puestas las botas de manifestante, veremos que la conciencia que tenemos de nuestra acción es más bien “escasa”. Es decir, el manifestante ha actuado motivado principalmente por impulso conjugado de la enfervorización inicial y el comportamiento de la masa. Pero precisamente su conciencia de la causalidad que producen ambos factores sobre su acción es nula, o casi nula<sup>87</sup>.

Este ejemplo conserva cierta problematicidad, en virtud precisamente de este *casi nula*. Evidentemente, cabe cierta conciencia, por ejemplo podría darse el caso de que alguna gente dentro de la manifestación se da cuenta de la deriva violenta de los acontecimientos y logra mantenerse al margen (no es lo frecuente). Además, los miembros de la manifestación conservan la imputabilidad legal, precisamente en virtud de que cabe la posibilidad de dicha conciencia, aunque sea mínima. Ahora bien, en el caso de que se diese esta conciencia, provocaría probablemente un giro imprevisto: el manifestante quedaría suspendido (al menos unos segundos) respecto del curso de los acontecimientos, para considerar dicho curso y la influencia que sobre él tiene. Es decir, de algún modo haría entrada un factor antes ausente. A mi juicio, el problema que tendría un ejem-

---

*mata. Revista de Filosofía*, 50 (2014), Sevilla, 276-293.

<sup>87</sup> Es este hecho lo que provoca que los totalitarismos usen estos procedimientos masificadores para lograr su expansión, porque tienden a anular la conciencia del agente particular respecto de los factores que originan su acción: si el agente se le facilitase ser consciente de que opera con alto grado de heterodeterminación casual, quizás el fatídico hecho no se hubiese producido.

### CAPÍTULO III

plo aparentemente más claro (por ejemplo el de una persona sin uso de sus facultades por efecto de las drogas) es que reduciría la cuestión a una confrontación química, es decir: el problema del drogado se palia con sustancias químicas que contrarresten el efecto de las drogas. Es difícil lograr una anulación total de la conciencia de la acción que no sea por medios químico-neurológicos, o por factores psico-patológicos arraigados previamente, no espontáneos. La posibilidad de la conciencia siempre permanece, y en cualquier caso, esta perenne posibilidad de la conciencia de la acción libre no es un argumento en contra sino a favor de todas las tesis expuestas en este trabajo.

Con esto queda expuestas y analizadas las ideas fundamentales del apartado 1 del capítulo II de PuMF (“Libertad en la conexión de sentido y libertad en la conexión causal del transcurso de una vida”).

Antes de cerrarlo, conviene mencionar las conclusiones principales de este apartado.

1. El *presentir* no es un estado sino un acto, porque es un percibir sentimental (*Fühlen*) intencional.
2. El *presentir* tiene tres dimensiones: el acto mismo, el contenido dado en ese acto (que es un valor), y el resultado provocado por ese contenido (las *ganas de –Lust zu–*).
3. La estructura triádica es lo que la diferencia de la acción impulsiva, en la cual sólo hay corriente y resultado, causa y efecto. Como no funciona al modo de causa y efecto, aparece la distinción entre estructura motivacional y estructura causal, irreductibles la una a la otra.
4. En la acción motivada hay una intervención de la estructura motivacional en la línea causal, esta intervención posibilita la unidad de la acción.
5. La acción motivada se distingue de la acción impulsiva de modo exclusivamente fenomenológico: el fin en ambas es vivenciado de diversa manera. Es la diferencia entre *verstehen* en primera persona y *erklären* en tercera persona.
6. En el plano de la acción, ser libre significa actuar por un querer motivado en general.
7. Hay que distinguir entre sensación de libertad y vivencia de libertad: la primera es empírica y la segunda es una intuición fenomenológica.

### 3. Teoría scheleriana de la producción de la acción

Ya se ha mostrado, con cierta exhaustividad, el fenómeno del agente, es decir, del hombre en un estado de *querer hacer*, o lo que es lo mismo, *querer-hacer-motivado*. Ahora procede indicar qué vivencias llevan desde este estado a la *ejecución* de la acción, es decir, un análisis de las vivencias contenidas dentro de la vivencia de la unidad de la acción. Del mismo modo que Henckmann, considero que, dado el análisis scheleriano de la libertad, es imprescindible seguir este camino<sup>88</sup>. Dicho de otro modo: hay que dar cuenta de “*el hacerse de cada uno [das Werden jedes] de estos procesos a partir del taller interior de la vida activa misma [inneren Werkstatt des wirkendes Lebens selbst]*”<sup>89</sup>. A esto se le puede llamar sencillamente *teoría de la producción de la acción*<sup>90</sup>. Como ya se ha dicho, ésta no se encuentra en PuMF sino en *Der Formalismus*<sup>91</sup>. Así la expone Scheler (la terminología con la que la expone es ligeramente distinta de la que usa en PuMF, pero los conceptos son los mismos):

“Analizamos ahora los *niveles [Stufen]* que están contenidos en la unidad de la acción y los *factores causales (...)*:

1. La situación presente y el objeto del hacer [*Gegenstand des Handelns*];
2. El contenido que debe ser realizado mediante ésta;
3. El querer este contenido y sus grados, que desde la *Gesinnung*, a través de intención [*Absicht*], reflexión [*Überlegung*], propósito [*Vorsatz*] llevan a la decisión [*Entschlusse*];
4. El grupo de actividades dirigidas al organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el *querer-hacer*);
5. Los estados de sensaciones y de sentimientos enlazados con estas actividades;
6. La realización [*Realisierung*] vivida del contenido mismo (la *ejecución [Ausführung]*);

<sup>88</sup> “Indem Scheler zwischen der Freiheit des Wollens, der Freiheit des Tunkönnens und der Freiheit des Tuns unterscheidet, zeigt er, dass sich das Freiheitsproblem nach Maßgabe der Analyse der Handlung auf jeder unabhängig variablen Bildungsstufe des Wollens und der Handlung neu stellt und entsprechend ausgearbeitet werden müßte” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 129-130.

<sup>89</sup> PuMF, GW 10, 158.

<sup>90</sup> La posibilidad de una *teoría de la producción de la acción* implica una diametral oposición a Kant, para quien “debemos admitir una facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos. No es tan necesario el que podamos decir cómo sea posible semejante cosa, ya que también en la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que conformarnos con conocer *a priori* la necesidad de presuponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por ello mismo, atenernos tan sólo a la experiencia” *KrV*, A 448 / B 576.

<sup>91</sup> Cfr. *Der Formalismus*, sección III, capítulo 2: “Los niveles de la unidad de la acción y la relación del puro contenido de la voluntad con el contenido de ejecución del hacer” (*Der Formalismus*, GW 2, 137-148).

### CAPÍTULO III

7. Los estados y sentimientos puestos por el contenido realizado.

El penúltimo de estos factores pertenece por completo todavía a la *acción*. No así las consecuencias causales de la acción<sup>92</sup>.

Scheler llama a estos aspectos indiferentemente ‘niveles (*Stufen*)’ o ‘factores (*Faktoren*)’. Aquí sólo los se han enunciado; el autor se dedica posteriormente a explicarlos. Antes de estudiar cada uno por separado conviene hacer algunas valoraciones de conjunto<sup>93</sup>.

La exposición scheleriana de estos factores es demasiado escueta, y tiene un problema. Su argumentación se dirige mayormente a mostrar la dación originaria e intuitiva de cada uno de estos aspectos, es decir, a demostrar que son irreductibles en cuanto son dados de modo inmediato. Dicho de otro modo: Scheler hace más fenomenología de los factores de la acción que teoría de la producción de la acción<sup>94</sup>. Esto significa que conoce clara y distintamente cada uno de los factores (o por lo menos se acerca a ello), pero no la vinculación entre ellos.

Esta cuestión se torna problemática si tenemos en cuenta que Scheler ha enunciado una serie de factores que son sucesivos entre sí, es decir, que no son simultáneos (esto se ve especialmente en los grados expuestos en el factor número 3 y en que el autor habla de una “transición estrictamente continua [*streng kontinuierlicher Übergang*]”<sup>95</sup>). Esta transitividad es difícil de explicar sin cierta vinculación causal entre los niveles; pero se ha visto que la vinculación causal ha de quedar excluida de la explicación de la acción. Si los factores de la acción se vinculasen entre sí causalmente, según Scheler no se podría hablar ni de unidad fenoménica de la acción ni de que en la acción lo dado por realizar es un contenido de valor. Nos encontramos por lo tanto ante un dilema difícil de solucionar, que sencillamente en el autor queda inexplicado: transitividad sin causalidad<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 137 (los números son míos).

<sup>93</sup> La mejor propedéutica a esta tesis scheleriana es la sintética presentación que hace Henckmann: “Scheler entiende la acción, mediante la cual debe realizarse la moralidad [*Sittlichkeit*] como una vivenciada unidad de sentido. Distingue en ella siete aspectos, que varían con independencia del otro y que pueden ser considerados como portadores de modo específico de valores morales y por eso como morales cada uno por sí mismo. Con esto se posiciona contra la interpretación simplista de que la acción se compone sólo de la determinación interna de la voluntad [*Willen*] más la conducta temporal externa subsiguiente” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 125.

<sup>94</sup> Lo hace principalmente por oponerse a Kant por un lado y a la Psicología tradicional por otro. A Kant le acusa de reducir indebidamente unos niveles a otros para al final convertir todo querer en un acto determinado por un objeto particular-contingente y reducir así toda ética material a una ética del éxito (*Erfolgsethik*). Las críticas a Kant se suceden a lo largo del texto. A la Psicología tradicional la acusa de romper la unidad de la acción por una indeficiente vinculación entre voluntad y movimiento de los miembros corporales.

<sup>95</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 145.

<sup>96</sup> Sánchez-Migallón considera que no es justo asignar el modelo transitivo a la fenomenología de la acción



En cualquier caso, este dilema no afecta de modo insuperable al objetivo de este capítulo, que es la clarificación de las dimensiones de la libertad intervinientes en la producción de la acción. El único aspecto de esta exposición que se verá resentido por este dilema es la cuestión de la intervención de la voluntad en la secuencia causal. Intentaremos clarificar este aspecto lo más posible.

Lo que voy a hacer a continuación es, en consonancia con el método fenomenológico de Scheler, clarificar las nociones más relevantes que entran dentro de la descripción de estos factores. De este modo se podrá localizar luego en cada uno de ellos la libertad.

1. *La situación presente y el objeto de la acción.* El concepto de situación es fácil de entender. Toda acción implica el cambio de una situación dada por otra nueva, esto es evidente: hay una situación presente o dada y otra posterior a la acción. El concepto de *objeto de la acción*, sin embargo, no está suficientemente descrito en los textos<sup>97</sup>. Incluso Scheler parece identificarlo con la situación presente misma, entendiendo ambos como el estado de cosas que manipulamos en la acción. Lo que el autor deja claro del objeto son los siguientes aspectos:

1. Es dado en el querer, pero de modo secundario, pues el objeto primario del querer es el fin de la acción.

---

scheleriana, porque eso significaría desvirtuar su carácter de *a priori*: “no se trata aquí de una secuencia estrictamente cronológica de fenómenos o vivencias. Es más, justo en esto va a consistir 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, como si esto produjera aquello; al contrario, el querer algo brota y se configura a partir de un querer previo y originario” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 20. Esta valoración es adecuada en tanto que quiere evitar juzgar la teoría scheleriana desde un patrón que no se haga cargo de su lugar correcto, pero no obstante no puede negar que todo *querer* es *querer* algo (aunque sea principalmente *querer* por un motivo y a su vez en virtud de una motivación remota).

Ferrer y Sánchez-Migallón sugieren una interesante vía de solución, cuando analizan un problema similar en la teoría de la acción husserliana: “la voluntad es creadora en el sentido de que es ella misma la que inicia la acción, haciendo que los momentos primeros se cumplan en los siguientes. Así, todos esos momentos son integrantes de la única acción: cada uno incoa el siguiente, lo preanuncia a partir del surgimiento voluntario continuado. No es necesario un nuevo y expreso propósito para que las sucesivas fases de la acción se vayan cumpliendo” U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla 2011, 102. Considero que el valor de esta interpretación es propedéutico, no resuelve el problema, de igual modo que la tesis de Silveyra que dice que “esta secuencia de elementos es progresiva, pero no es estrictamente cronológica” J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, 167.

<sup>97</sup> El texto clave para comprender las nociones de situación y objeto práctico está en *Der Formalismus*, GW 2, 148. En las siguientes frases lo glosamos.

### CAPÍTULO III

2. Es externo a la voluntad, al contrario que el fin o los proyectos y de otro modo que los motivos. En el fondo, es algo externo en cuanto incluye resistencia.
3. No es el factor determinante de los contenidos de la voluntad (Scheler considera kantiano-empirista esta postura).
4. En su dación es co-dado su valor, al modo de *resistencia* (*Widerstand*)<sup>98</sup>.
5. Determina el *querer-hacer* (y no es determinado por él).

Esta dimensión de la acción es poco relevante para el propósito de esta investigación, pero, no obstante, es preciso indicar una conexión que puede pasar desapercibida. Se puede entender el fenómeno de la *resistencia* como versión fenomenológica de la noción clásica de *intención de alteridad*<sup>99</sup>: las operaciones de la voluntad anhelan lo real en cuanto tal, por eso su objeto es lo real, no una imagen suya (como ocurre en la *intención de semejanza*, propia de la inteligencia). De otro modo: la voluntad se dirige a lo que no tiene, en tanto que no lo tiene. Dicho en términos schelerianos, lo que está fuera de ella.

La resistencia según Scheler está localizada fuera del agente en cuanto tal<sup>100</sup>. Precisamente en ese “carácter de estar fuera” de la resistencia se cumple la conciencia de la realidad práctica: “la resistencia es un fenómeno que inmediatamente sólo es dado en una tendencia; y esto tan sólo *en un querer*. En *él* y sólo en *él* es dada la conciencia de la realidad práctica”<sup>101</sup>. Esto acaece precisamente porque el querer se dirige no sólo a lo querido, sino a la realización de lo querido (a diferencia del deseo, que es pretendidamente deseo de lo irrealizable, según el autor). Sólo porque la voluntad quiere según el modo de la resistencia, es capaz de elicitar una acción que salve esa resistencia. La acción cubre la distancia (entendida no en sentido local, sino como resistencia) que el querer incluye respecto de lo querido. Esto conecta de nuevo con la intención de alteridad de la

---

<sup>98</sup> Hermenéuticamente, éste es un aspecto muy interesante en Scheler. Numerosos textos dejan claro que la resistencia se da al puro querer y no al *querer-hacer* (*Der Formalismus*, GW 2, 149-153). Esto puede resultar contraintuitivo. Pero hemos visto que el querer no es simple deseo, sino querer algo realizable. Por otro lado, el *querer-hacer* es un estadio posterior de la producción de la acción, que se dirige al movimiento de los miembros del cuerpo para lograr lo querido; pero según Scheler la resistencia no está localizada necesariamente en los miembros del cuerpo, sino en general fuera del agente en cuanto tal (es decir, en el cuerpo o en el contexto).

<sup>99</sup> Cfr. “Intencionalidad de alteridad” en J. F. SELLÉS; *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000, 119-135 y U. FERRER; “Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ; J. J. PADIAL, I. FALGUERAS (Eds.); *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 93-105.

<sup>100</sup> Sobre la noción scheleriana de resistencia, cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 39-43.

<sup>101</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 149-150.

voluntad, pues sólo supuesto que la voluntad perciba lo querido como distante, es posible y necesario producir una acción para alcanzar lo querido.

Esta interpretación de la noción de resistencia no es la única posible, se podría considerar la resistencia como el carácter definitorio de lo empírico en cuanto externo a la voluntad. Esta interpretación tendría en cuenta la deuda que Scheler tiene tanto con Descartes como con Kant; y concede una relevancia metafísica radical a la categoría de resistencia, relevancia que dicha categoría irá adquiriendo progresivamente en el pensamiento scheleriano<sup>102</sup>.

2. *El contenido que debe ser realizado mediante la acción.* Éste es el contenido del querer y es un contenido de valor o estado de cosas en general valioso. Es lo que anteriormente se ha llamado el fin de la voluntad dado en el querer<sup>103</sup>. Lo esencial es que es un contenido de valor, una nueva situación que nos aparece como valiosa<sup>104</sup>.

La distinción entre estado de cosas y contenido valioso no es muy relevante en este caso, porque en el caso del fin de la voluntad, dicho fin incluye ya un contenido de valor: “los valores subyacen a los fines”<sup>105</sup>. Scheler incluso usa ambos términos (estado de cosas y contenido de valor) como equivalentes, cuando se refieren al contenido del querer: “la intención *primaria* del querer permanece siempre dirigida a la *realización* de un estado de cosas o de un contenido de valor”<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> En 1920 Scheler escribió: “el *ser real de algo* es dado sólo en la vivencia intencional de la posible resistencia de un objeto contra una función espiritual de la especie del querer qua querer”, *Probleme*, GW 5, 215. En 1928 añadió: “ella misma, en tanto que ser-real [*Wirklichsein*] de lo real [*Wirklich*] nos es dada sólo en una resistencia general unida con miedo o una vivencia de resistencia” *Die Stellung*, GW 9, 16-17. Mandrioni no encuentra problemas en sostener que para Scheler lo real en cuanto real es dado sólo a la voluntad (cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 189-192).

<sup>103</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.

<sup>104</sup> Este es el punto del que brota la moralidad de la acción en la axiología de Scheler. Puesto que hay una situación dada, con su propia estructura de valor también dada, y una situación querida, con su propia estructura de valor, el agente ha de actuar persiguiendo la nueva estructura de valor. Cuando el agente actúa pretendiendo una situación que le aparece como valiosa (más valiosa que la situación dada), actúa bien, pero cuando actúa pretendiendo una nueva situación que se le aparece como disvaliosa (menos valiosa que la situación dada), entonces su actuación es moralmente imputable. El valor superior de algo se da en el acto de preferir, y el valor inferior en el acto de postergar. Por tanto, un actuar es bueno si actúa en virtud del preferir (*Vorziehen*), y malo si actúa en virtud del postergar (*Nachsetzen*) (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 47). No es el único criterio de bondad o maldad morales según Scheler (porque la jerarquía de los valores no es subjetiva sino *a priori*), pero es el decisivo para poder hablar de personalismo ético.

<sup>105</sup> “Die Werte liegen bereits den Zwecken zugrunde” *Der Formalismus*, GW 2, 61.

<sup>106</sup> “Die *primäre* Intention des Wollens immer auf die Realisierung eines Sachverhaltes resp. eines ‚Vertverhaltes‘ gerichtet bleibt” *Der Formalismus*, GW 2, 141.

3. *El querer ese contenido y sus grados.* El *querer* se ha descrito dispersa pero suficientemente en los apartados anteriores<sup>107</sup>, ahora procede destacar sólo el aspecto más relevante para poder hablar de un *querer* libre.

Scheler dedica varias páginas a describir el *querer* originante de la acción, pero no en todos sus aspectos, sino sólo en su irreductibilidad al mero deseo<sup>108</sup>: el *querer* productor de la acción es siempre el querer de algo realizable, no el querer lo imposible (esto último sería el mero deseo). No obstante, *querer* y *querer-hacer* no se identifican: “la intención *primaria* del querer permanece siempre dirigida a la *realización* de un estado de cosas o de un contenido de valor, con la que sólo en segundo término se enlaza una intención del *querer-hacer*”<sup>109</sup>. Lo que esta irreductibilidad significa es que el *poder-hacer* (*Tunkönnen*) es un factor selectivo de los contenidos del querer. Dicho de otro modo, el *querer* originador de la acción es un *querer* purificado por el *poder-hacer*, o más exactamente: no hay querer originador de acción que no sea teñido por un *poder-hacer* (de otro modo sería un querer lo irrealizable, por tanto no desencadenaría posteriormente una acción).

Ya se ha visto que el *poder-hacer* es una vivencia inmediata, y se ha estudiado como *topos* fenomenológico de comparecencia de la libertad<sup>110</sup>. Conviene recapitular un poco lo obtenido allí, para poder proseguirlo ahora adecuadamente. En aquel momento la noción de *poder* designaba de modo genérico la condición del agente de ser “lugar originario”, en cuanto que esta condición es vivenciada cotidianamente y de modo inmediato. Allí el *poder* era el “salir de mí” en sentido estricto e inmediato: no la ausencia de coacción, sino el “ser-yo-origen” (ser-yo-origen suele entenderse como no-ser-coaccionado, pero es un reduccionismo, porque ser-yo-origen es inmediatamente vivenciado mientras que no-ser-coaccionado es derivadamente vivenciado: depende de la vivencia del ser-yo-origen). Es decir, designaba de modo fenomenológico-vivencial toda la estructura que posteriormente se ha ido diseccionando en sus diversos momentos. En aquel momento, *poder* designaba en general el *poder de la voluntad*.

En el presente lugar de la fenomenología de la producción de la acción, ‘*poder-hacer*’ no designa toda la estructura (de la acción voluntaria motivada), sino un factor de esta estructura: el de la selección de los contenidos del *querer*, para tener un *querer* realiza-

<sup>107</sup> Se ha dicho que es de la voluntad, que no es mero deseo, sino que es querer lo realizable, que su contenido primario es el fin y que su objeto incluye un contenido de valor. Como destaca Sánchez-Migallón y se deduce de la atención que se le ha prestado, el *querer* entre los demás elementos es el núcleo y raíz de la acción (cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 38).

<sup>108</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 139-143.

<sup>109</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 141. Por eso aclara Henckmann que no hay que confundir el contenido del *querer* con el contenido empírico que luego será realizado por la acción (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 126).

<sup>110</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.a y 3.b.

ble. Estamos, por tanto, ante una predicación analógica: se ha denominado *poder* a una estructura, y ahora se denomina ‘poder’ a uno de los factores de dicha estructura: el *poder-hacer*. Este factor recibe el nombre de *poder* de modo más propio que la estructura entera, porque es la “determinación crucial de la acción”<sup>111</sup>. Esta locución tiene un significado preciso. Quiere decir que el *poder-hacer* es el factor que traduce toda la estructura previa a él (la estructura del *querer motivado*) en algo realizable. Dicho de otro modo: sin el *poder-hacer*, el *querer* naufraga, y se reduce a mero deseo<sup>112</sup>; no se traduce en acción.

Mientras se analizaba el *querer motivado* (la estructura motivacional) como origen de la acción, el *poder-hacer* no hacía entrada en absoluto. Y así tenía que ser. Pero cuando se trata de la acción como unidad fenoménica, de la realización de lo contenido en el *querer motivado*, entonces para Scheler es crucial el factor *poder-hacer* como factor determinante, como determinación crucial.

En este momento aparece un problema en la complementariedad de las nociones de *querer* y *poder-hacer*. Si el *poder-hacer* es un factor selectivo, entonces lo que hace es restringir el ámbito del *querer*, con lo cual supone una merma de éste, una mengua de su ámbito. Parece que tengamos primero la amplitud transempírica (se podría denominar así) del deseo, y posteriormente su restricción por parte del *poder-hacer*. Sin embargo, no es así.

Esta idea nace de una interpretación empiricista del *poder-hacer*. Según dicha interpretación, el *poder-hacer* vendría a reducir el ámbito de la voluntad, desde lo quimérico a lo empírico (por así decir). Pero el *poder-hacer* no se basa en lo empírico, sino que tiene su origen en otra parte; no proviene de lo constatado como podido, sino de otro lugar. La interpretación empiricista del papel del *poder-hacer* supone entenderlo como vivencia derivada, pero en realidad es una vivencia inmediata. Entenderlo como vivencia derivada significa creer que el *poder-hacer* se reduce a una confluencia de factores anteriores a él y de índole cognoscitiva: *poder-hacer* significaría entonces recordar lo que ya se ha podido, más la esperanza de poder-repetirlo. Pero el *poder-hacer* no es esto, es más bien una vivencia simple, irreductible:

“Tenemos frente a contenidos conscientes una *inmediata conciencia de poder-hacer* (...). Esta vivencia es un hecho completamente *simple*, que no se haya compuesto por la conciencia de del poder-ejecutar [*Vollziehenkönnen*] los actos parciales, por ejemplo, actos

---

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.a.

<sup>112</sup> “Objeto de deseo deviene un primitivo objeto de la voluntad que *naufragó* en el “poder-hacer” (y su esfera de contenidos)” *Der Formalismus*, GW 2, 140.

### CAPÍTULO III

motrices. (...) El *poder-hacer* es ante todo una vivencia *unitaria* del individuo vivo como un *todo* y que varía *con arreglo a leyes propias*<sup>113</sup>.

Esto significa que el *poder-hacer* es *a priori*, no *a posteriori*. Por este motivo el *poder-hacer* (*Tunkönnen*) es también llamado por Scheler *poderío de la voluntad* (*Willensmacht*)<sup>114</sup>. El sujeto del poderío es la voluntad: no es poderío de la memoria, ni de la inteligencia, ni de las posibilidades fisiológicas o motrices del cuerpo, sino de la voluntad. Dicho de modo más claro: aquel que posee más *poder-hacer* que otro, no puede más porque sea más fuerte físicamente o más inteligente, sino porque su voluntad es más poderosa<sup>115</sup>. Asignar el *poder-hacer* total y exclusivamente a la voluntad ofrece un problema que se mostrará más adelante<sup>116</sup>.

Si es de la voluntad, el *poder-hacer* no puede suponer una restricción de ésta misma, puesto que brota de ella, no de fuera de ella. No obstante, esta es una razón lógica, no fenomenológica. La razón fenomenológica (por la que el *poder-hacer* no supone una restricción de la voluntad) es que el *poder-hacer* crece con la propia acción. Scheler dice que el *poder-hacer* varía con el individuo como un todo<sup>117</sup>. Como se ha visto<sup>118</sup>, la voluntad haciendo se hace. El *poder-hacer* puede crecer, y con él crece la voluntad. Este modo de crecer es el hábito operativo-retroactivo es una noción que ya ha quedado suficientemente expuesta<sup>119</sup>, sólo hay que añadir que cuando se estudió la noción de hábito, se hizo hablando del hábito operativo virtuoso. Éste es el analogado superior de la noción de hábito, la noción que más desarrollada fue por la filosofía clásica. En el caso que nos ocupa ahora, el *poder-hacer*, considerado en su lugar concreto dentro de la producción de la acción, el hábito que le corresponde no puede ser la virtud. El motivo es que, dada la diferencia entre *poder-querer* y *poder-hacer*, y que nos movemos en el ámbito de este último, tenemos que diferenciar correlativamente entre un tipo de hábito de índole propiamente moral (que sería la virtud) y otro tipo de hábito de índole no moral; puesto que el *poder-hacer* no tiene que ver con lo moral, sino sencillamente con lo *realizable* en general, o con la capacidad realizadora del hombre. Es decir, no estamos en un plano

---

<sup>113</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 144.

<sup>114</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 143, 144, 473; PuMF, GW 10, 157.

<sup>115</sup> Siempre y cuando *poder-hacer-más* se refiera al *poder-hacer* como se está entendiendo aquí, en el sentido scheleriano, no en otros sentidos. Obviamente, el que es más inteligente puede estudiar más que otro que sea menos inteligente. Aunque, como veremos, en realidad el *poder-hacer-más* está en la raíz del ser-más-inteligente o ser-más-fuerte-físicamente, cuando estos son fruto de una decisión y un esfuerzo, como por ejemplo en los estudiantes aplicados o en los deportistas.

<sup>116</sup> Cfr. *infra*, apdo. 4.b.

<sup>117</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 144.

<sup>118</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>119</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

estrictamente moral, sino más bien operativo-pragmático<sup>120</sup>. Puesto que este plano no se suele abordar en conjunto sino diversificado según las distintas actividades (se habla de habilidad para construir, para redactar, para enseñar, etc.), no disponemos de un nombre para designar esta capacidad. Pero está claro que la capacidad operativa del hombre es incrementable, y lo es de modo general. Este aspecto es el tema de la unidad o conexión entre los hábitos, y permite hablar más propiamente de *hábito* en singular. A esto pienso que se refiere Scheler cuando habla de que el *poder-hacer* varía con el individuo como un todo<sup>121</sup>.

Hay que despejar una posible objeción. Se ha afirmado que el *poder-hacer* es una vivencia irreductible y que por tanto es *a priori*. Ahora bien, sostener que el *poder-hacer* crece con su ejercicio puede confundirse con una *aposteriorización* del mismo, en el sentido de hacerlo derivado: puesto que crece con la acción, entonces ya no es *a priori*. Esto es un error. El *poder-hacer* crece con la acción y es *a priori*. ¿Cómo puede ser esto? Por dos motivos. El primero es que es la misma voluntad la que crece con el crecimiento del *poder-hacer* (no es un crecimiento fisiológico o cognitivo, sino volitivo, o “del individuo por entero” como gusta de decir Scheler<sup>122</sup>). El segundo motivo es que la partición *a priori/a posteriori* es una estructura cuya excesiva rigidez acaba contraviniendo los fenómenos<sup>123</sup>. Debe ser matizada, y a su matización contribuye de modo crucial precisamente la estructura de crecimiento retroalimentario<sup>124</sup>.

Con lo dicho basta para indicar que el *poder-hacer* crece y que esto no contraviene la postura scheleriana. En cualquier caso, hay que añadir que el modo en el que crece el *poder-hacer* es no sólo por la acción, sino también en dependencia de una dimensión más íntima de la libertad, lo cual implica al menos que su motor de crecimiento no se restringe a lo externo o inferior a la voluntad. En virtud de esta vinculación del crecimiento a la libertad, veremos esto con más detenimiento al tratar de la libertad del *poder-hacer*.

---

<sup>120</sup> La distinción entre estos dos planos no es tajante, pues ambos son dimensiones complementarias de la acción, pero la distinción es pertinente precisamente porque son complementarias, no idénticas.

<sup>121</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 144.

<sup>122</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 144. Aquí parece haber una identificación del individuo con la voluntad. No es cierto, pero Scheler no es tan preciso en la distinción entre individuo, facultad, acto y hábito, de modo que el crecimiento de la facultad *qua talis* lo describe al modo como le permite su perspectiva fenomenológica: como crecimiento del agente en cuanto agente, o del individuo por entero.

<sup>123</sup> Por este motivo entre otros Scheler no asumió la distinción entre *a priori* y *a posteriori* con toda la radicalidad que la formulara Kant, como se ha puesto de manifiesto (cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 5).

<sup>124</sup> El horizonte de esta matización es, como se verá (cfr. *infra*, capítulo 4, apdo. 3.a), precisamente la noción de *persona* como distinta del *yo*.

### CAPÍTULO III

El *poder-hacer* no es un momento dentro de la producción de la acción, pues Scheler no lo incluye como tal. Es un aspecto dentro del *querer*: el hombre quiere lo que puede hacer, o si no simplemente desea. La estructura del querer motivado, a juicio del autor, depende de que lo querido sea realizable. Dicho de otro modo, no se puede querer lo irrealizable. Toda la estructura de la motivación descrita anteriormente es, a juicio del filósofo muniqués, imposible si el objeto “querido” es quimérico.

Con estas apreciaciones, tenemos descrito el *poder-hacer* dentro de la producción de la acción.

Es necesaria ahora una precisión respecto de la relación entre *poder-hacer* y *querer*, que consiste en lo siguiente: el *querer* es originario. Se ha calificado apropiadamente al *poder-hacer* como *determinación crucial* de la acción, pero *determinación crucial* no quiere decir *origen*. El origen de la acción es el *querer motivado* (como se ha visto). “El querer el estado de cosas permanece absolutamente como el contenido *primario* del querer”<sup>125</sup>. De modo que, si el *querer* es origen, entonces es un *poder* más originario que el *poder-hacer*.

Por consiguiente, el término *poder* se predica análogamente de tres nociones: en tercer lugar, la estructura de la acción humana en cuanto inmediatamente vivenciada y no fruto de la causación externa, en segundo lugar, el *poder-hacer* como factor crucial de esa estructura y en primer lugar el *querer* como origen de dicha estructura<sup>126</sup>. De entre los tres, el que más propiamente se denomina *poder* es el *querer*. Es decir, ‘*poder*’ significa principalmente *poder-querer*. No hay ninguna equivocidad ni mucho menos contradicción en esta predicación análoga. Como se ha visto, la estructura total se denomina *poder* más bien en virtud del método que la conoce que de su índole propia<sup>127</sup>. Profundizando en la índole de la acción motivada, es más preciso denominar *poder* al origen de la acción, porque precisamente ese origen es la razón de ser del modo de comparecencia del *poder*. Dicho de modo sencillo: percibo innegablemente que una acción ha salido de mí precisamente porque ha salido de mí, y ha salido de mí porque puede ser así, es decir, porque puedo ser yo quien origine una acción. Originar una acción es *querer*, así se ve en el texto ya comentado en el que Scheler definía la acción: “El querer el estado de cosas permanece absolutamente como el contenido *primario* del querer. Y lo que hemos de

---

<sup>125</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 142.

<sup>126</sup> Azevedo detecta esta predicación análoga: “la libertad humana es en cualquiera de sus sentidos un poder (*Können*)” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 153.

<sup>127</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.b, donde se dijo lo siguiente acerca del *poder* como espontaneidad: “es la denominación más adecuada a una experiencia común que es que la acción sale de mí mismo”.



llamar ‘acción [*Handlung*]’ en sentido estricto es *la vivencia de la realización* [*Realisierung*] *de ese estado de cosas* [*Sachverhalt*] *en el hacer* [*Tun*]<sup>128</sup>.

Es conveniente recordar las notas con las que se describió el *poder* cuando se predicaba de la estructura entera de la acción humana, para ver cómo se predicaban especialmente del *poder-querer*. Al *poder-querer* cabe llamarlo en sentido estricto ‘facultad’ [*Vermögen*], ‘posesión de fuerza’ [*Kraftbesitz*] o ‘espontaneidad’ [*Spontaneität*]<sup>129</sup>, puesto que es precisamente esa facultad la que origina todo. Dicho de otro modo: el agente es tal agente en cuanto posee la facultad de querer y por lo tanto de dar origen a una acción. Puede decirse que en el *poder-querer*, precisamente en cuanto origen del efectuar, “yace la esencia de la *espontaneidad*, esto es, un efectuar [*Wirken*] que parte originariamente del sujeto de la libertad –y que es vivido como no impuesto de ninguna manera–”<sup>130</sup>.

En definitiva, *poder* quiere decir principalmente *poder-querer*, o lo que es lo mismo, tener voluntad. Vale decir, indica la misma voluntad como facultad operativa. Se había dicho al principio del apartado que el poder es la comparecencia fenomenológica de la noción de voluntad. *Poder-querer* significa la facultad: su existencia, su irreductibilidad y su capacidad de elicitar acciones<sup>131</sup>.

Todo lo dicho aquí es de importancia capital para entender la acción libre, pero el tema de la facultad es imprescindible para entender el fondo de la libertad.

Dentro del tercer factor de la fenomenología scheleriana de la acción (el querer ese contenido y sus grados), Scheler indica cuáles son los grados del querer (intención, reflexión, propósito y decisión). No obstante, no aborda esta tesis con suficiente detenimien-

---

<sup>128</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 142.

<sup>129</sup> Cfr. PuMF, GW 10, 157.

<sup>130</sup> PuMF, GW 10, 157.

<sup>131</sup> Según estas palabras, es posible hacer comparecer fenoméricamente la *voluntad* como *facultad*. Esta tesis es internamente compleja, y necesita además de mucha confrontación. No obstante, me parece que lo dicho aquí es valioso (aunque no definitivo). Básicamente, los argumentos a favor de la existencia de la facultad son cuatro, que son cuatro fenómenos:

1. Tenemos acciones distintas sucesivamente entre sí.
2. Esas acciones se reducen a dos tipos fundamentales irreductibles, cognoscitivo y apetitivo, o intuitivo y conativo-desiderativo, luego es razonable que procedan de facultades diversas.
3. Las acciones retroalimentan el principio que las elicató, y lo hacen diversamente (según sean acciones cognoscitivas o desiderativas), luego proceden de principios diversos a los cuales enriquecen (o empobrecen) diversamente.
4. Hay que añadir un fenómeno que es más profundo que los anteriores y que se expondrá con detenimiento más adelante (cfr. *infra*, apdo. 4.c.1). En los actos de querer, el *yo* se encuentra más comprometido con el acto que en los actos de conocimiento, y esta distinción indica una distinción entre aquellos instrumentos internos (*facultades* en terminología clásica) que el *yo* emplea para producir uno u otro acto.

to<sup>132</sup>. En cualquier caso, de ella esto sólo interesa aquí un aspecto: es en estos grados donde comparece la elección. Es decir, dentro de la producción de la acción, es en estos momentos cuando se puede decir con precisión que el agente elige. Elegir se predica de diversos objetos en diversos niveles, pero de la elección no hace falta decir mucho, pues es un concepto sencillo.

4. *Actividades dirigidas al organismo o querer-hacer*. Ya se ha indicado que *querer* y *querer-hacer* no se identifican, ahora toca ver qué entiende Scheler por *querer-hacer* (*Tunwollen*). Esto queda rápidamente explicado en un texto que casi no necesita comentarios:

“La intención *primaria* del querer permanece siempre dirigida a la *realización* de un estado de cosas [*Sachverhalt*] o de un contenido de valor [*Wertverhalt*] [...]. Si yo quiero tener la lámpara de aquella mesa en esta mesa, entonces lo primariamente querido es este *estado de cosas*: “que aquella lámpara esté aquí”, *pero no* el traerla, ni las intenciones motoras e impulsos motores (ni tampoco la orden al criado para que la traiga, en cuyo cumplimiento se realiza *mi* voluntad y no la del criado). No “quiero” hacer ningún “movimiento” cuando tomo el sombrero de la percha y me lo pongo, sino que quiero “tener el sombrero en la cabeza”. Puede incluso ser un “movimiento” la situación objetiva querida, por ejemplo en el querer aprender gimnasia. [Scheler pone a continuación otros 5 ejemplos similares] En todos estos casos son distintos el estado de cosas querido y el *querer-hacer*, y lo son incluso allí donde el contenido mismo del estado de cosas querido es un hacer”<sup>133</sup>.

Se ve claramente la afirmación principal de este texto: el *querer-hacer* es la traducción del *querer* originario en aquellos procesos que realizarán lo querido. Estos procesos son siempre del organismo, según expresa el texto, bien sea uno mismo quien realice el movimiento completo o bien ocurra que uno mismo dicte la orden (lo cual es orgánico, porque es voz) y sea otro quien realice el resto de movimientos.

En este punto se impone hablar de la cuestión de *la intervención en la línea causal por parte de la voluntad*. La mayor virtualidad de este tema es mostrar la unidad de la acción y la superioridad de la voluntad sobre la causalidad.

En el momento en el que un contenido de valor es querido, y es querido como realizable, entonces se impone la necesidad de desarrollar los movimientos que conducen a su realización. Con la aparición de estos movimientos se percibe que ha cambiado el ámbito en el que se mueve la acción: pasa de moverse en el ámbito del deseo a moverse en el ámbito de la causalidad. Es decir, si lo que el agente quiere es “que la lámpara esté

<sup>132</sup> Azevedo considera que lo que pretende esta distinción es refutar a Kant. Cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 129.

<sup>133</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 141-2.

aquí”, los movimientos que corresponden al *querer-hacer* tienen sentido sólo en virtud de su valor causal: el movimiento para acercarse a la lámpara, el movimiento de cogerla y el volver con ella son movimientos cuyo funcionamiento y efectividad son de tipo causal. Por lo tanto, el *querer-hacer* implica necesariamente tomar en cuenta la causalidad. Es claro por consiguiente que en el factor *querer-hacer* es donde comparece la *intervención*.

Scheler sostiene que el *querer-hacer* posee carácter de fenómeno irreductible, y por este motivo se puede afirmar la existencia de la *intervención*. Si antes se había trasladado el problema de la *intervención* desde el fenómeno de la unidad de la acción hasta el fenómeno del cumplimiento de la acción<sup>134</sup>, ahora se traslada al fenómeno del *querer-hacer*. Este fenómeno es aún más concreto y preciso que el anterior. De modo que la intervención es un hecho de experiencia fenomenológica, innegable; así piensa este autor.

Si la intervención es un hecho de experiencia innegable, entonces con esto queda salvada la unidad fenomenológica de la acción. La acción se percibe como unitaria porque no hay un salto entre la estructura del querer y la estructura causal, sino que la vinculación entre una y otra es vivida de modo innegable (al modo de una intervención). Ya se ve que lo que al autor le ocupa no es describir el modo de la intervención, sino salvar la unidad de la acción. Así lo dice él explícitamente: “lo que *lleva desde el querer-hacer hasta el obrar* (y aquí es señalado sólo en sus elementos principales sin un análisis detallado del proceso) son *dos vivencias*”<sup>135</sup>.

No obstante, a continuación de este texto, Scheler añade un argumento más a favor de la intervención, que es la refutación de las teorías que niegan la unidad de la acción (es un argumento derivado del anterior, pues las refuta apoyándose en su tesis de la unidad de la acción). Dichas teorías pueden ser denominadas, como se ha hecho aquí, *paralelistas*, es decir, que niegan cualquier entrecruzamiento entre la voluntad (estructura del querer o línea motivacional) y la estructura causal. Con este segundo argumento se entiende mejor su postura. Veamos el texto:

“Hay un error fundamental en una serie de direcciones de la psicología tradicional, que deshace la *unidad* de la acción como “fenómeno” y niega su *continuidad*, y la representa como descompuesta en un “acto interior de voluntad” y un movimiento objetivo de los miembros que se une a aquél en conexión meramente *temporal* y que sólo se revela a la conciencia mediante sus *efectos* [...]. Es negada una *efectividad* [*Wirksamkeit*] del querer sobre nuestro cuerpo *que desemboca en el movimiento*”<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>135</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 145.

<sup>136</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 145.

Describe Scheler aquí los dos rasgos principales de la postura que se ha denominado paralelista<sup>137</sup>. Dichos rasgos son: por un lado, paralelismo entre la línea del querer y la línea de la causalidad y por otro lado, negación de la efectividad del querer. Se justifican mutuamente, y según Scheler se reducen a una descomposición representacionista de los factores en liza<sup>138</sup>. El paralelismo entre ambas líneas conlleva una conexión meramente serial-temporal entre ambas; esto quiere decir: la única conexión que se puede establecer entre ambas es que, una vez pasada la acción, hay una prosecución entre una y la otra. La línea causal no es intervenida por el querer, simplemente prosigue temporalmente a éste. Esto implica como consecuencia el segundo rasgo: el querer es inefectivo.

La *inefectividad del querer*, dicha sin más precisiones, parece una tesis contrafáctica, pues es obvio que lo que el agente quiere, si logra llevarlo a cabo, provoca cambios en los estados de cosas. Sin embargo, su significado es más sutil. Lo que significa la *inefectividad del querer* es que la intención de movimiento que provoca el cambio en el estado de cosas actual no procede del querer, sino que es una representación de movimientos anteriores. Aquí se ve que la clave analítica para comprender el concepto scheleriano del *querer-hacer* es otro concepto, más intuitivo, que es el de *intención de movimiento* (*Bewegungszintention*<sup>139</sup>). O bien la intención de movimiento pertenece como fenómeno al momento volitivo del *querer-hacer* (postura scheleriana), o bien es *a posteriori*, producto de representaciones (postura paralelista).

Según la versión del paralelismo que Scheler refuta, el *querer-hacer* no es un momento de la voluntad, y entonces la voluntad no logra efectuar nada mediante la causalidad, porque no interviene en ella. Es decir, no hay una vivencia de *querer-hacer* que contiene en sí la intervención de la voluntad en la causalidad (a través del organismo) sino una multiplicidad de vivencias representacionales. Esta multiplicidad impide hablar fenomenológicamente de una intervención del querer o de la voluntad en la serie causal, pues no hay ninguna vivencia a la que acudir para dar cuenta de ella. No obstante, si de esta postura se dedujese un absoluto paralelismo entre la línea del querer y la línea causal, sería un error. La conclusión más razonable sería decir que tenemos una intervención, pero no podemos dar cuenta de ella. Si esta conclusión no satisface (pues supone detenerse en la ignorancia), se llegará a posturas o bien deterministas (las que optan por

---

<sup>137</sup> Según el contexto expositivo del texto precedente, habría que llamarla “postura representacionista del movimiento”, pero aquí no expongo el texto de Scheler en su contexto original, sino en el contexto de este trabajo, en el cual conviene emplear el término ‘*paralelista*’.

<sup>138</sup> Este contraargumento es muy recurrente en Scheler, es uno de los principales frutos lógicos de su fenomenología. Cuando quiere refutar una postura contraria, la acusa de negar la unidad y aprioridad del fenómeno en liza y descomponerlo en representaciones de estados, sentimientos, intenciones o recuerdos anteriores.

<sup>139</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 145-7.

reducir o negar la estructura motivacional con sus leyes transcausales) o bien indeterministas (las que niegan cualquier clase de causalidad como patrón necesario).

Es necesario hacer un inciso para aclarar un extremo de esta disputa entre intervención y paralelismo. Este extremo no es aclarado por Scheler, pero se deduce de todo lo que se ha ido viendo. Puede enunciarse sintéticamente así: el paralelismo contradice un fenómeno porque presupone acriticamente un método. Es decir, puesto que no comienza por la vivencia inmediata de la libertad, el paralelismo tendría dos líneas paralelas que se tienen que cruzar en un punto para convertirse posteriormente en una sola línea y lograr la efectividad. Este planteamiento del problema obedece a dos premisas, la negación del fenómeno (del poder como vivencia inmediata) y una premisa anterior: la asunción de una suerte de procesualismo causal como método metafísico *a priori* y omniabarcante. Es lo que se puede llamar con precisión naturalismo: toda vinculación es causal-natural, y por lo tanto la voluntad tiene que proceder también de este modo. Este planteamiento lleva a un igualitarismo antagónico entre voluntad y causalidad. Dados estos presupuestos, la solución paralelista es la alternativa más lógica (pero la menos fenomenológica), pues otras soluciones como la hipótesis cartesiana de la glándula pineal parecen menos plausibles. Ahora bien, el mantenimiento de la postura paralelista lleva en última instancia a la negación de la existencia de la voluntariedad y la motivación, es decir, al fisicalismo más materialista. Por este motivo, al plantear este tema se dijo<sup>140</sup> que se remite en última instancia al problema de la relación entre alma y cuerpo<sup>141</sup>, y que el planteamiento del autor es adecuado por haberlo planteado al modo de un dilema. Los aspectos más interesantes del enfoque scheleriano parecen ser:

1. El reconocimiento de la voluntad y de la causalidad como fenómenos distintos e irreductibles, y precisamente por ello no antagónicos.
2. El argumento de que voluntariedad y causalidad son ambos fenómenos porque son vivenciados como tales de modo irreductible e innegable.
3. El mantenimiento del dilema como tal, diciendo que la conexión es vivenciada pero sin apresurarse a describirla con arreglo a un método prediseñado. Esta virtualidad se puede decir de este otro modo: la unidad que Scheler da a la acción es fe-

---

<sup>140</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>141</sup> Lo mismo considera Hammer, para quien la acción es precisamente el lugar en el que comparece fenoménicamente la unión entre cuerpo y alma: "für Scheler ist das Handeln der individuellen Person der phänomenale Niederschlag ihrer Leib-Seele-Einheit" F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 232. Esta comparecencia sólo puede darse si se acepta la intervención; desde la postura paralelista es insostenible.

### CAPÍTULO III

nomenológica, no ontológica. Se vivencia de modo unitario, pero eso no obsta a que ocurra por la confluencia de procesos diversos<sup>142</sup>.

Con todas estas afirmaciones creo haber descrito todo lo posible la versión scheleriana de la cuestión de la *intervención*. Su principal virtualidad es haber planteado la cuestión de modo aporético. De este modo, la cuestión es planteada en sus justos términos y se mantiene en forma de dilema y no se aporta un tercer elemento conector, lo cual no sería ninguna solución sino sólo el problema del tercer hombre. Acorde con su método fenomenológico, Scheler pretende detectar el fenómeno en el que se cumple la *intervención*. Descubre este fenómeno mediante sucesivas acotaciones: primero la unidad de la acción, segundo el cumplimiento de la acción, luego el *querer-hacer* y finalmente la intención de movimiento. Este último es el fenómeno clave: la *intervención* es la esencia de la intención de movimiento. Dicho de otro modo, en términos lo más schelerianos posibles: “quien quiera saber qué es la intervención, mire la intención de movimiento y entonces lo verá”<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Esto no es del todo exacto, pues la fenomenología, como todo método, a pesar de pretender ser *a priori* respecto de toda postura ontológica, tiene sus consecuencias ontológicas. Por ejemplo, en este caso, es difícil saltar de una unidad fenomenológica a una cierta diversidad ontológica si nunca trascendemos el método fenomenológico. Scheler muchas veces identifica unidad fenomenológica con unidad ontológica, fenómeno vivenciado intuitivamente con fenómeno incausado. Con ese método, la auténtica índole de la acción humana siempre permanecerá trascendente. La solución creo que es proseguir abandonando el método, ejerciendo otro superior, sin “tirar la escalera” (dejando abierta la vuelta al primer método para cuando sea necesario).

<sup>143</sup> Esta última frase es una paráfrasis de una lograda frase de PuE en la que Scheler condensa el sentido de la discusión fenomenológica, que es traer al interlocutor, mediante sucesivas negaciones, al fenómeno intuitivo en el que encontrará la esencia que busca (cfr. PuE, GW 10, 392). Dejo la cuestión de la intervención “resuelta” de este modo porque es la solución que da Scheler, pero a nuestro juicio hay que hacer una precisión, que a su vez llevaría a una rectificación. Al plantear la cuestión de modo aporético, Scheler esquivo tanto el reduccionismo paralelista como el reduccionismo determinista de la cuestión. Sin embargo, hay un reduccionismo que me parece que no esquivo. Scheler ha cosificado (objetivizado en términos gnoseológicos) en exceso ambos extremos del problema, la causalidad por un lado y la estructura motivacional por otro. Los presenta como dos elementos que son distintos pero que están conectados en virtud de que así aparecen en el fenómeno en el que comparecen. De este modo, sólo se pueden conectar en un tercero. Sin embargo, la clave para poder descubrir su conexión está en no objetivizarlos, en no considerarlos elementos. Para este objetivo me parece un modelo conceptual más adecuado la distinción aristotélico-tomista entre materia, forma, eficiencia y fin. Lo que ocurre es que la filosofía clásica no se planteó este problema desde la perspectiva en la que Scheler lo ha hecho, y por tanto no se puede retroceder hasta ella caprichosamente. Considero que la gran aportación scheleriana en este asunto es haber “puesto encima de la mesa” el fenómeno adecuado para considerar este asunto (mientras la solución scheleriana se restrinja al plano de lo fenomenológico, podrá ser proseguido en una ontología adecuada).

Considero que un modelo digno de tener en cuenta es el que ofrece Polo con su método del abandono del límite mental, con el que pretende desobjetivizar las nociones de voluntad y cuerpo. Este método tiene la ventaja, frente a los clásicos, de haber sido desarrollado teniendo en cuenta los problemas detectados por la filosofía contemporánea. Cfr. *Antropología Trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona <sup>2</sup>2010, 157-173, 274-298.

5. *Los estados de sensaciones y de sentimientos enlazados con estas actividades.* Este factor no tiene excesivo interés para el propósito de este trabajo, salvo por su distinción respecto del *querer-hacer*.

Estas sensaciones son orgánicas. Scheler se preocupa bastante de distinguir ambos y mantener así el carácter transorgánico del *querer-hacer* (de tal modo que pueda ser un fenómeno genuino y no derivado). Que son distintos se muestra porque un mismo *querer-hacer* con una única intención de movimiento puede realizarse mediante órganos diversos y por tanto mediante sensaciones distintas (por ejemplo, puede aprenderse a escribir con los pies)<sup>144</sup>. Por este motivo, puede afirmarse que tanto el *querer-hacer* como la intención de movimiento no tienen su punto de partida en un lugar determinado del cuerpo. En realidad esto se incluye dentro de todo lo dicho anteriormente, pero esta contraposición sirve para destacarlo con más claridad. Del mismo modo, el impedimento por parte de los órganos (por enfermedad, por ejemplo) permite vivenciar con mayor intensidad el *querer-hacer* y la intención de movimiento, lo cual demuestra una vez más que ambos son transorgánicos.

6. *La realización [Realisierung] vivida del contenido mismo (la ejecución [Ausführung]).* Este factor es interesante en tanto se incluye dentro de la acción; pero su análisis resulta trivial. Basta decir que precisamente la acción motivada es tal en cuanto en ella se vivencia la realización como cumplimiento. Como ya se ha dicho<sup>145</sup>, si el cumplimiento es vivenciado estamos ante una acción motivada. Por el contrario, estaremos ante una secuencia causal cuando, en vez de un cumplimiento vivenciado, tengamos un hecho último constatado.

7. *Los estados y sentimientos puestos por el contenido realizado.* Como ha afirmado Scheler, este factor queda fuera de la unidad de la acción, y por tanto ha de entenderse sólo como consecuencia posterior de ésta. Este aspecto es un derivado consecuencial de lo anterior<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 146.

<sup>145</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>146</sup> Henckmann incluye este séptimo factor como elemento dentro de la unidad de la acción, pero excluye de ésta las consecuencias causales de la acción (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 127). Si bien este factor no incluye todas las consecuencias de la acción, se incluye dentro de ellas, así que no hay motivo para incluirlo dentro de la acción si éstas se excluyen.

### CAPÍTULO III

Antes de cerrarlo, conviene mencionar las conclusiones principales de este apartado.

1. Scheler hace, más bien que una teoría de producción de la acción, una fenomenología de los niveles de producción de la acción, y esto dificulta detectar la vinculación de los niveles entre sí.
2. La intención *primaria* del querer permanece siempre dirigida a la *realización* de un estado de cosas o de un contenido de valor.
3. El querer que da origen a una acción es un querer lo realizable, es decir, un *querer* acompañado de *poder-hacer*.
4. El *poder-hacer* no es un criterio selectivo de los contenidos del querer, no es *a posteriori*, sino que es *a priori*, procede de la voluntad.
5. El *querer* es originario respecto del *poder-hacer*, de modo que existen tres sentidos análogos de *poder*: la acción motivada como estructura general, el *poder-hacer* y el *querer*. Éste último es el sentido principal: '*poder*' significa primigeniamente *poder-querer*.
6. El *querer-hacer* es un fenómeno irreductible, y es el lugar propio de la *intervención* de la estructura motivacional (de la voluntad) en la causalidad. Se le puede llamar también *intención de movimiento*, y en cuanto fenómeno auténtico todavía no está en el plano orgánico.

#### 4. Niveles de libertad de la voluntad

Una vez expuestos los momentos de la producción de la acción, corresponde indicar de qué modo la libertad se manifiesta en ellos. La libertad que se manifiesta en la acción humana, si se analiza en correspondencia con los elementos que se acaban de exponer aquí, es una realidad de varias dimensiones. Como se puede notar, nos movemos en un plano principalmente *temático*, no *metódico*.

La idea de que la libertad tiene dimensiones o niveles es la clave temática de la doctrina scheleriana de la libertad. La clave metódica era, como se ha visto, el método con el que se enfoca adecuadamente el asunto de la libertad, y es la perspectiva en primera persona a partir del *poder*. De hecho, la misma distinción entre método y tema sólo tiene sentido si la libertad tiene múltiples dimensiones. Si la libertad sólo tuviese una dimensión, entonces la distinción entre método y tema sería superflua, pues con mostrar dónde comparece la libertad se agotaría la descripción de ésta. En ese caso la investigación



sobre la libertad consistiría simplemente en delimitar si “la hay” o “no la hay” en algún ente.

Si la libertad se entiende como una única dimensión o propiedad característica de una clase de entes, entonces comparece otro reduccionismo que ya se ha criticado antes: se niega el carácter dinámico de la libertad. La libertad es el factor de dinamicidad de los entes que podemos llamar libres. Este carácter dinámico se aprecia solamente cuando se concede que la libertad tiene niveles. En cada nivel comparece un aspecto de la libertad y cada uno crece a su modo. Por supuesto, los niveles de la libertad no son compartimentos estancos, están comunicados entre sí, de modo que el crecimiento de uno conlleva el crecimiento de los demás. La libertad es una realidad auténticamente dinámica<sup>147</sup>.

Es precisa una aclaración de tipo documental. En este apartado la base textual la conformará el resto de PuMF que falta por comentar. Es imprescindible tratarlo conjuntamente para alcanzar una comprensión cabal de la idea scheleriana de las dimensiones de la libertad, pues los textos se suponen mutuamente y por ello se complementan. Dichos textos son los siguientes: En primer lugar, el capítulo II de PuMF, los apartados 2 (“Libertad de querer y libertad de elección”)<sup>148</sup> y 3 (“Libertad del querer y libertad del poder-hacer y del hacer”)<sup>149</sup>. Estos textos son los que corresponden para proseguir el análisis de PuMF, pues vienen a continuación del último que se ha estudiado aquí. Ambos pueden considerarse una unidad temática desde el punto de vista de las dimensiones de la libertad en la acción. En segundo lugar, el Apéndice B (titulado “Formas de la libertad de elección”)<sup>150</sup> de PuMF. Este apéndice tiene una peculiaridad: es un texto muy corto: son 6 breves frases que compendian tres sencillas tesis. A nuestro juicio, supone el complemento imprescindible del apartado 2 del capítulo II, pues en este último Scheler planteaba tres preguntas a las que sólo responde directamente en este apéndice (el valor del apartado 2 del capítulo II es el planteamiento de las tres preguntas como líneas temáticas diferenciadas). Los otros dos textos que necesitamos son el Apéndice A<sup>151</sup> y el Apéndice C<sup>152</sup>. Estos textos los emplearemos en tanto que exponen aspectos complementarios a los expuestos en los otros dos textos.

En este apartado se va a seguir un orden inverso al que se ha seguido en el apartado anterior. En aquel se procedió desde el origen de la acción hasta su realización, orden

---

<sup>147</sup> Sánchez-Migallón afirma que la libertad de *querer*, de *poder-hacer* y de *hacer* tienen significado reactivo y pasivo frente a la libertad personal

<sup>148</sup> PuMF, GW 10, 169-70.

<sup>149</sup> PuMF, GW 10, 170-172.

<sup>150</sup> PuMF, GW 10, 175-176.

<sup>151</sup> PuMF, GW 10, 174-175. Este texto acusa de modo agudo el carácter aforístico, pues expone muchos aspectos, entre ellos la tesis sobre la relación entre la libertad y Dios que ha motivado toda esta investigación.

<sup>152</sup> PuMF, GW 10, 176-177.

obligado pues lo que se pretendía era conocer el modo de producción de la acción. En el presente apartado se procederá desde la realización de la acción hasta su origen, para llegar desde el nivel inferior de la libertad hasta el superior u origen. Por lo tanto, se leerán los capítulos de PuMF en orden inverso, primero el 3 y luego el 2. Este modo de proceder es más acorde con el propósito de esta investigación, que es traer a comparecencia el fondo nuclear de la libertad y describirlo en la medida de lo posible.

El modo de proceder “de fuera hacia dentro” tiene además, como se habrá notado, una implicación ontológica fuerte: cada dimensión nueva que se descubre de la libertad es más profunda que la anterior, y en consecuencia más amplia y prioritaria respecto de ella. Si la superior es prioritaria quiere decir que de algún modo gobierna la inferior. Dicho de otro modo: *la gradación de libertad es una gradación jerárquica*. Esta tesis puede parecer obvia, pero por su carácter crucial merece ser explicitada. Para el propósito de este estudio resulta propedéuticamente clave: si las diversas dimensiones de la libertad están conectadas de tal modo que la más profunda es superior respecto de las más superficiales, hay que descubrir la más íntima dimensión de la libertad para hacerse cargo de la libertad radical. Por lo tanto, si Scheler no se pronunciase al respecto, aquí se estaría haciendo una comprometedor suposición. Pero el autor es claro y tajante al respecto, como ya se ha visto<sup>153</sup>: “las extensiones en que somos libres son ellas mismas determinadas de nuevo por una libertad de mayor extensión”<sup>154</sup>.

#### a) Libertad del hacer

Según el esquema de producción de la acción (en orden inverso) el primer nivel en el que comparece la libertad es la *ejecución*, que significa que el hombre lleva hasta la ejecución aquello que se propone. Puesto que la ejecución o cumplimiento ya incluye la esfera causal, en consecuencia incluye también, se podría decir, lo que es externo a la voluntad (aunque no inconciliable con ésta). Por este motivo, Scheler considera que la libertad que se da en este nivel es de tipo “externo” (se puede denominar así, el término no aparece en este autor, pero no obstante sintetiza su pensamiento). Esto quiere decir que no es la libertad íntima del sujeto en virtud de la índole o de las capacidades de éste, sino la libertad que le viene permitida por lo que podemos llamar *el contexto*<sup>155</sup>. El autor

---

<sup>153</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5.

<sup>154</sup> “Die Umfänge, in denen wir frei sind, sind selbst wieder determiniert durch eine Freiheit größeren Umfangs”. PuMF, GW 10, 164. Como ya se ha dicho, el empleo del término “*determiniert*” parece aquí paradójico, pero a mi juicio pretende reflejar con fuerza la relación jerárquica entre los niveles de libertad.

<sup>155</sup> Uso esta palabra para denominar lo externo al agente en su conjunto. Refiere a las instituciones socio-económicas y políticas en cuanto son relevantes para la acción del agente. El término ‘*contexto*’ tiene una connotación de ‘coyunturalidad’ o ‘accidentalidad’, de la que también me sirvo deliberadamente. Scheler, en *Der Formalismus*, GW 2, 153-162, discute el concepto de medio ambiente (*Milieu*), y su influencia en la

lo expone de este modo “estas últimas cuestiones conciernen a problemas que no tienen completamente nada que ver con los mencionados hasta ahora, y, más especializados, conducen al amplio ámbito de cuestiones de la libertad jurídica, política, social y eclesiástica”<sup>156</sup>.

El motivo más fuerte de la distinción de este tipo de libertad frente a los que se verá a continuación radica en un fenómeno que Scheler describe de este modo: “aun cuando todas las otras cuestiones mencionadas fueran resueltas en sentido determinista, pueden existir todavía estos modos de libertad, como también al revés”<sup>157</sup>. Por ejemplo, se puede defender que cada uno pueda expresar su propia religión sin impedimentos, y a la vez sostener que cada creyente profesa su religión por un determinismo psico-pedagógico.

Esta postura scheleriana sobre la libertad externa es intuitivamente clara: en la acción humana hay un momento en el que la libertad del agente tiene que ver con lo que el contexto, lo exterior al sujeto, le permite hacer. Este momento tiene que ser obviamente el más externo de todos, el final: el hombre se decide a hacer una cosa, ve que puede ejecutarla y, cuando decide ejecutarla, es cuando pasa a tener relevancia si el contexto se lo permite<sup>158</sup>.

No se puede decir con propiedad que este nivel de libertad sea propio del agente, porque es externo. Estrictamente hablando, la *libertad del hacer* no tiene que ver con las características o las capacidades del agente, sino con el contexto. La amplitud de la libertad del hacer viene dada por la cantidad de posibilidades que el contexto ofrece. Por lo tanto, es una libertad más bien añadida, no nativa. No obstante es una libertad que se adecúa a la índole de la libertad nativa del hombre. Esta deducción no está explícitamente en PuMF, pero opino que cubre un hueco dejado por su carácter aforístico<sup>159</sup>.

---

acción. Sin embargo, entiende el *Milieu* del agente en un sentido ontológico (difícilmente mudable) y epistemológico (como límite insalvable de la percepción del agente), no en el sentido social-institucional que quiero expresar aquí.

<sup>156</sup> PuMF, GW 10, 170.

<sup>157</sup> PuMF, GW 10, 170.

<sup>158</sup> Joas ofrece una sintética descripción de este nivel de la libertad: “Die ‘soziale Freiheit’ sollte eine Ermöglichung von Freiheit für alle sein. (...) Diese elementarste version liegt im reinen Begriff so genannter ‚negativer Freiheit‘ vor, das heißt in der Vorstellung, Freiheit bestehe ausschließlich --in den klassischen Worten von John Locke— ‚to act or not to act according as we will choose or will‘, das heißt darin, in der Willkürfreiheit unter Ausschluss ihrer Einschränkung durch andere Menschen” “Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit”, H-R. REUTER, H. BEDFORD-STROHM, H. KUHLMANN, K-H LÜTCKE; *Freiheit verantworten*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002, 451.

<sup>159</sup> Ferrer muestra con agudeza el carácter complementario y a la vez jerárquico de la relación entre esta libertad externa y la libertad interna: “es patente que la ausencia de coacción no engendra libertad, aun cuando permita su despliegue; pero es también innegable que la sola capacidad de elegir se confundiría con la incapacidad si no tuviera ante sí alguna alternativa sobre la que ejercerse” U. FERRER; “La prueba indirecta de la libertad”, en R. ALVIRA (Coord.); *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, 1990, 261.

A fuer de ser fenomenológicos, hay que decir no obstante que el contexto también juega un papel interno, pues en la misma génesis de la acción está de alguna manera presente lo que el contexto permite hacer. Las posibilidades que el contexto ofrece condicionan las posibilidades con las que el agente cuenta para idear su acción. Dos ejemplos: en las actuales sociedades democráticas recién nacidas a las redes sociales y los “smartphones”, muchos agentes acostumbrados a medios más rudimentarios no caen en la cuenta de la influencia social que pueden tener desde su teléfono móvil: ni siquiera se les ocurre pensar en ello si acaso se proponen denunciar alguna injusticia o corregir alguna tendencia. De modo similar, en las sociedades recién democratizadas, los agentes individuales no caen inmediatamente en la cuenta de la influencia que pueden ejercer en la vida pública. Es preciso indicar también que existe el fenómeno opuesto: siempre hay quienes logran superar las limitaciones del contexto, es decir, siempre hay quienes traen el cambio a nivel social, político o económico. Este tipo de hombre es denominado por Scheler el *espíritu conductor de la civilización* (*Führende Geist der Zivilisation*)<sup>160</sup>. En consecuencia, por la posibilidad de fenómenos de signo contrario, precisamente lo que se muestra aquí es un cierto grado de libertad.

Esta libertad es claramente de índole *electiva*, es decir, es una forma de la libertad de elección. Con ella, la capacidad interior del agente para elegir se ve respaldada (o impedida) externamente por un apoyo institucional (de las instituciones en general, ya sean económicas, políticas, etc.). Que la libertad reciba apoyo institucional se puede considerar un deber de las instituciones, las cuales de otro modo se volverían opresoras.

Por el carácter externo y electivo de este nivel de la libertad, Scheler aclara que es aquí y no en otra parte donde cabe hablar con propiedad de “coacción”:

“Si a los otros conceptos de libertad se les enfrenta la *necesidad* del querer, a la libertad del hacer se le opone, por el contrario, la *coacción*, sea según la vivencia de coacción o la coacción misma”<sup>161</sup>.

Se ha hablado ya ligeramente de la coacción<sup>162</sup>, y allí se dijo que su efecto se restringía a limitar el poder-otra-cosa: el argumento era que si también limitase la espontaneidad (en el sentido en el que se ha considerado aquí), entonces el resultado no podría ser llamado *acción*. Habría que llamarlo *acción impulsiva*<sup>163</sup>, pues el motor sería una estructura de tipo causal y no de tipo motivacional. Por consiguiente, el lugar de la coacción

<sup>160</sup> Cfr. “VI. Der Führende Geist der Zivilisation”, en VF, GW 10, 315-317. El *espíritu conductor de la civilización* es aquel tipo de hombre cuya obra destacada vence las limitaciones externas al agente, es decir, se restringe al nivel de libertad del hacer. Por supuesto, los tipos superiores (el héroe, el genio y el santo) también incluyen en su libertad la libertad del hacer, pero se les define por una libertad de más alto nivel.

<sup>161</sup> PuMF, GW 10, 171.

<sup>162</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.b.

<sup>163</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

hablando con propiedad es la libertad del hacer: esto es obvio, puesto que la coacción es necesariamente externa al agente<sup>164</sup>.

La coacción indica de qué modo crece esta libertad, según el modo de la *liberación*: un hombre con mayor *libertad del hacer* es un hombre menos coaccionado, lo cual significa un hombre más liberado. Pero no hay que reducir el crecimiento en libertad a la progresiva liberación, reduccionismo del que Scheler acusa al liberalismo. Lo dice con rotundidad: “¡El liberalismo tiene como fundamento el profundo error de que la liberación de factores externos hace libre: libre en sentido positivo!”<sup>165</sup>. ¿Por qué no es la liberación el único modo de crecimiento de la libertad? Porque hay más dimensiones de la libertad.

Se ha dicho arriba que no había que confundir la sensación de libertad con la libertad real<sup>166</sup>. Dice Scheler: “todo lo que en general es llamado sensación de libertad [*Freiheitsgefühl*] está asimismo en oposición sólo a la sensación de coacción [*Zwangsgefühl*”<sup>167</sup>. La sensación de libertad es inversamente proporcional a la sensación de coacción, por lo tanto ambas se mueven en el grado inferior de libertad.

Ahora bien, el filósofo muniqués ha hecho una distinción entre la coacción y la vivencia de coacción. La primera es de la libertad del hacer, pero la segunda es de la relación entre la libertad del querer y la libertad del hacer: “sensación de libertad y sensación de coacción son, por eso, hechos que sólo son dependientes de la *relación de la esfera del querer con la esfera del hacer*”<sup>168</sup>. Es decir, el agente vivencia la coacción en grado proporcional a la descompensación que la amplitud del querer tiene con respecto a la amplitud de posibilidades que le ofrece el contexto, es decir, donde la amplitud de su libertad del hacer no es equivalente a la amplitud de su querer. Tras esta afirmación, Scheler procede a mostrarla mediante ejemplos bastante sencillos, uno de los cuales conecta perfectamente con aquello ya expuesto de que las posibilidades que el contexto ofrece condicionan las posibilidades con las que el agente cuenta para idear su acción. El ejemplo es el siguiente:

---

<sup>164</sup> De Monticelli también sostiene que la libertad como ausencia de coacción es el sentido externo de libertad (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 43). Por eso puede afirmar que la dimensión externa política no es el único sentido de libertad: “e tuttavia, le questioni di teoria politica non sono certamente le sole che si pongano alle persona che fanno l’esperienza di ciò che chiamiamo ‘libertà’, dunque non sono certamente le sole questioni teoriche sensate sulla natura della libertà (...). Infatti non è soltanto ‘politica’ l’esperienza che facciamo della libertà” *Ibid*, 69.

<sup>165</sup> PuMF, GW 10, 164.

<sup>166</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 4.a y cap. 3, apdo. 2.

<sup>167</sup> PuMF, GW 10, 171.

<sup>168</sup> PuMF, GW 10, 171.

### CAPÍTULO III

“Allá donde aparece una repentina supresión de las limitaciones de la libertad personal, política y social, y ésta se extiende más allá de la medida de las esferas de elección dadas, donde los correspondientes hombres son, por tanto, objetivamente “puestos en libertad para elegir” acciones para las que no poseen esferas de elección determinadas y para las que no está educado en ellos un *poder-hacer*; allí es vivido el nuevo estado como la coacción específica de un “*tener-que-elegir*” –un tener-que-elegir *en un lugar* en el que no tienen nada que elegir–; un hecho que históricamente nos muestran a gran escala los primeros resultados de la supresión de la esclavitud y posteriormente de la servidumbre”<sup>169</sup>.

El fenómeno es evidente<sup>170</sup>. Antes de pasar al siguiente nivel de la libertad, es precisa una apreciación. Si, como se acaba de decir, el contexto condiciona la ideación de la acción, entonces en este fenómeno se ve la vinculación de la libertad del hacer con el siguiente nivel de la libertad, la libertad del *poder-hacer*. El contexto no sólo amplía (o restringe) los ámbitos en los que el agente actúa, sino que se convierte en condición de posibilidad, es decir, condiciona lo que el agente *puede hacer*. Por eso Scheler dice de los antiguos esclavos que “no estaba educado en ellos un *poder-hacer*”. Esto no implica que la coacción afecte directamente a la libertad del *poder-hacer*, sino que le afecta derivadamente: el contexto o medio ambiente es inevitablemente un factor configurador del *poder-hacer* si nada lo contrarresta<sup>171</sup>.

#### b) Libertad del poder-hacer

Se ha visto que el *poder-hacer* no es un factor diferenciado entre los factores de producción de la acción, sino un aspecto del *querer*. No obstante, Scheler habla de una libertad del *poder-hacer*: “la libertad del *poder-hacer* no coincide en absoluto con la libertad del *hacer mismo*”<sup>172</sup>. El motivo que aduce para tal diferencia es el siguiente:

“Todo hacer, para el cual existe una libertad de poder-hacer o para el cual –como queremos decir– hay a la mano una “perfección de poderío” [*Machtvollkommenheit*], puede no obstante ser impedido mediante violencia”<sup>173</sup>.

---

<sup>169</sup> PuMF, GW 10, 171.

<sup>170</sup> Por supuesto, Scheler no pretende justificar que no hubiese que abolir la esclavitud, sino que, de hacerlo, hay que hacerlo educando para la vida política y económica pública a aquellos a los que se va a liberar. “Así el derecho de voto libre, universal y secreto fue una liberación demasiado prematura de una multitud aún no formada políticamente” (PuMF, GW 10, 165).

<sup>171</sup> En *Der Formalismus*, GW 2, 153-162, Scheler explica cómo el medio ambiente determina la materia posible de las acciones.

<sup>172</sup> PuMF, GW 10, 170.

<sup>173</sup> PuMF, GW 10, 170. Aquí Scheler identifica el poder-hacer con el poderío, identificación la cual ya había indicado (cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3). Otros lugares en los que Scheler identifica ambos términos son *Der Formalismus*, GW 2, 14; PuMF, GW 10, 157.

Quiere mostrar el autor en este texto la posible contradicción entre las dos libertades, recurriendo a un fenómeno evidente: un agente *puede-hacer* una cosa pero algo se lo impide por la fuerza. La libertad del *poder-hacer* es el escalón inferior de la libertad interna; y significa que el agente puede hacer lo que quiere, en virtud de su propio poderío. Aunque, como se acaba de ver, puede ser externamente condicionada: Scheler indica explícitamente que hay “factores que limitan el poderío [*machteinschränkenden Faktoren*], por ejemplo la magnitud de la falta de libertad política, eclesiástica y social”<sup>174</sup>.

Una vez diferenciada la libertad del *poder-hacer*, para proceder de modo ordenado, hay que mostrar por qué el *poder-hacer* (tal cual se ha descrito) es libre. El motivo lógico es sencillo: si el *poder-hacer* no fuese libre, esta investigación sobre la libertad sería im-proseguible, pues si el agente pudiese querer pero no pudiese dominar su voluntad, todo el análisis de la acción habría sido en vano: el *querer* sería *querer* de lo quimérico, no de lo realizable, y no habría libertad real sino sólo hipotética. Ahora bien, éste es un motivo lógico, no fenomenológico.

El libre *poder-hacer* es una verdad cuyo fenómeno es su experiencia: el agente experimenta en sí mismo su *poder-hacer* como distinto de su *poder-querer* y de su *hacer*. Ahora bien, acudir como fundamento a una experiencia individual no es válido. Sin embargo, si se muestra de qué modo se manifiesta esa distinción, entonces sí se ha acudido a una experiencia compartible. Dicha manifestación es el modo de crecimiento del *poder-hacer*: el agente puede-hacer, y ese *poder-hacer* no está determinado de antemano sino que *puede-hacer-más*. Como se dijo arriba al examinar el *poder-hacer*<sup>175</sup>, éste crece. Que crece significa que yo “puedo hacer lo que quiero”, y además en sentido fuerte: puedo adecuar mi *poder-hacer* a mi querer, si éste quiere más. No es correcto decir “el agente puede-hacer” sino “el agente puede-hacer esto, y si hace esto llegará a poder-hacer esto otro” y así sucesivamente. El poder-hacer no es estático, sino que varía, y varía entre individuos y en el mismo individuo.

¿Cuál es el modo de crecimiento del *poder-hacer*? Se ha abordado anteriormente<sup>176</sup>. Es el modo del hábito operativo-retroactivo: actuando es como el agente incorpora nuevas posibilidades y nuevos horizontes. Ahora bien, asignar este tipo de crecimiento al *poder-hacer* arroja una aporía que se va a intentar exponer aquí, para luego ofrecer la que parece la mejor solución.

Antes de exponer la aporía hay que despejar una pseudo-aporía que no es verdaderamente tal, pero que aparece con fuerza, pues es un problema nacido de una interpreta-

---

<sup>174</sup> PuMF, GW 10, 171.

<sup>175</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.

<sup>176</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

ción literalista de un texto poco afortunado de Scheler. El texto es el siguiente, en el que el autor se está refiriendo expresamente al *poder-hacer*: “este poder no aumenta ni disminuye por cualquier ejercicio o habituación [*Gewöhnung*]<sup>177</sup>. Este texto parece excluir del *poder-hacer* la estructura habitual. Sencillamente eso es un error, por los motivos que siguen.

1. En primer lugar, el descrédito de los hábitos que este texto supone ha quedado suficientemente refutado, tanto a partir de los fenómenos como a partir de los textos de Scheler<sup>178</sup>.
2. En segundo lugar, el *poder-hacer* crece en vinculación a los actos que él mismo posibilita, éste es un fenómeno irreductible: cada quién puede más porque haciendo es capaz de más (dicho de otro modo, ningún ingeniero nació siéndolo, ni ningún filósofo tampoco).
3. En tercer lugar, Scheler entiende el hábito retroactivo de modo reduccionista, pues en los textos tiende a entenderlo como una costumbre o tendencia consolidada vinculada a una acción concreta. No lo tematiza en su auténtico sentido, como retroalimentación de las acciones sobre la facultad que las elicit. No obstante, el auténtico sentido del hábito no es totalmente ajeno a la antropología del autor, como se ha puesto de manifiesto<sup>179</sup>.
4. En cuarto lugar, el texto citado no se puede leer aisladamente, sino en su lugar, y esto significa como consecuencia lógica del texto que le precede y como premisa del texto que le prosigue.
  - a. El texto que le precede dice: “El *poder-hacer* es ante todo una vivencia *unitaria* del individuo vivo como un *todo* y que varía *con arreglo a leyes propias*”<sup>180</sup>. La adecuada interpretación de este texto consiste en que el crecimiento del *poder-hacer* supone un crecimiento del individuo por entero porque no sólo crece en vinculación con los actos que elicit, sino sobre todo en vinculación con el nivel más íntimo de la libertad, del cual la libertad del *poder-hacer* depende. Este extremo lo explicaremos más adelante.
  - b. El texto que le prosigue dice: “este poder no aumenta ni disminuye por cualquier ejercicio o habituación [*Gewöhnung*], sino que determina ya por su naturaleza la *capacidad* de ejercicio y hábito para determinadas actividades”<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 145.

<sup>178</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1 y apdo. 3.

<sup>179</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>180</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 144.

<sup>181</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 144.



Esto no contradice la índole retroalimentaria del hábito. El hábito, a pesar de crecer mediante la acción, determina la capacidad operativa de la voluntad (la capacidad no para determinadas actividades, sino para todas)<sup>182</sup>. Esto es lo que Scheler no tiene en cuenta.

El único punto del sistema antro-po-ético del filósofo muniqué que se resiente si admitimos que el *poder-hacer* crece con la acción, es su radical partición entre lo espiritual *a priori* y lo *a posteriori*. Tomando esta partición de modo rígido, el hábito supone una invasión de lo *a priori* desde lo *a posteriori*. Con lo cual sería imposible a nivel de voluntad. El error aquí está en sostener una férrea distinción entre estos conceptos, más allá de una simple premisa metodológica<sup>183</sup>.

Con esto queda despejada la pseudo-aporía, de modo que se puede afrontar la auténtica aporía. Dicha aporía se puede denominar o resumir del siguiente modo: puesto que esta libertad, la libertad del *poder-hacer*, no es de tipo moral, no cabe decir que su crecimiento habitual sea virtuoso, pues la virtud es moral<sup>184</sup>; y el problema está en que no hay un mejor candidato que la virtud. Ofrecemos a continuación los candidatos que ofrece la historia de la filosofía, mostrando el motivo de su invalidez:

1. *Hábito categorial*. Supone la misma necesidad y posibilidad de producir, es lo que permite al hombre poseer objetos para cubrir sus necesidades. Es lo que puede llamarse el remedio del hombre a su indigencia instintiva. Pero su sujeto no es la voluntad sino el cuerpo, según Aristóteles<sup>185</sup>.
2. *Techné*. Dominio habitual del hombre de las acciones productivas, las que consisten en fabricar un objeto, una “disposición habitual de carácter productivo acompañado de determinación racional-discursiva verdadera”<sup>186</sup>. Es una aptitud gene-

---

<sup>182</sup> Recuérdese este aspecto de la virtud: “el hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere” (S. ALBERTO MAGNO; *Sobre el alma* (Comentario al *De Anima* de Aristóteles), 99, 4). Ya se ha comentado esta definición, cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>183</sup> Precisamente el descubrimiento scheleriano de la *persona* y de la *libertad personal*, viene a hacer añicos la principal dificultad que implica la rígida partición. Se verá más adelante. Cfr. *infra*, cap. 4 y cap. 5.

<sup>184</sup> Sánchez-Migallón muestra que en este punto es preciso esquivar la equivocidad entre *Der Formalismus* y PuMF en el empleo de la noción de *poder-hacer* (cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 48, nota 24).

<sup>185</sup> El hábito categorial como lo entendemos aquí es una conjunción de aquellos sentidos del hábito específicamente humanos pero no de índole moral, de entre los descritos por Aristóteles en *Categorías*, 15. Son los hábitos derivados de la indigencia instintiva del ser humano, descubierta ya por el Estagirita. En cualquier caso, esta adscripción del hábito categorial al cuerpo habría que matizarla, pues no está exenta de dificultades. Dicha matización debería tomar inicio en la siguiente afirmación de Tomás de Aquino “en cuanto el hábito comporta disposición para obrar, ningún hábito se da principalmente en el cuerpo como en su sujeto propio. (...) Pero si hablamos de la disposición del sujeto para la forma, entonces la disposición habitual sí puede darse en el cuerpo” *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 1, co.

<sup>186</sup> ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a, 10 (la traducción es de A. G. VIGO; *Estudios aristotéli-*

### CAPÍTULO III

ral, pero no universal, sino sólo para la acción productiva, y además su sujeto no es la voluntad sino el uso práctico del intelecto.

La tradición no parece aportar un tipo de hábito que haga crecer el *poder-hacer* como aspecto de la voluntad. La solución a este tema escapa a mi competencia, pues requiere un estudio de la noción de hábito y de los muchos textos al respecto. No obstante, quiero presentar aquí una vía de solución, al menos para que no parezca refutada la tesis de que el *poder-hacer* crece al modo del hábito operativo.

El *poder-hacer* es la determinación crucial de la acción, en tanto que convierte toda la estructura volitivo-axiológica-motivacional anterior a él en algo realizable. Es además un factor originario, nativo. En este sentido, considero que, aunque su sujeto sea la voluntad, comparece en estricta vinculación con la condición corporal-vital del hombre. Es decir, el hombre *puede-hacer* no sólo porque tiene voluntad, sino porque tiene voluntad y porque tiene cuerpo humano. Scheler indica que el simple hecho fenoménico del *poder-hacer* es un “*poder-hacer* ‘a través’ del cuerpo”<sup>187</sup>. Sin cuerpo humano cabría *querer*, pero no tendría sentido hablar de *poder-hacer* o no-*poder-hacer*.

Aquí, ‘tener cuerpo humano’ quiere decir tener un cuerpo abierto y desespecializado<sup>188</sup>. Esta es la condición que Aristóteles y Tomás de Aquino ponían para la posibilidad del hábito categorial, que es la adscripción de cosas propia y exclusiva del hombre. Esta condición del cuerpo humano es la condición de posibilidad de la técnica en general<sup>189</sup>, de la acción productiva, lo que hace que el hombre pueda y necesite remediar su indigencia instintiva con la técnica, la producción y el uso. Con el término ‘técnica’ me refiero aquí a la capacidad y la práctica humana de suplir sus carencias nativas mediante la acción inteligente y la fabricación<sup>190</sup>. A su vez, cuando el hacer humano no se orienta a la satisfacción de las necesidades sino que fabrica con otro fin, aparece la cultura.

Todas estas reflexiones no son ajenas al pensamiento de Scheler. En la siguiente fenomenología de la herramienta, el autor remite el fenómeno de la fabricación a la libertad del hombre:

“El uso de una cosa como medio para un fin no constituye la esencia y la unidad de una herramienta. (...) la herramienta se nos presenta en todas partes como una ‘estructura

---

cos, Eunsa, Pamplona 2006, 385).

<sup>187</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 473.

<sup>188</sup> Cfr. J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid 2006, 213.

<sup>189</sup> Cfr. L. POLO; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 85-87, 99-100.

<sup>190</sup> Enfocar esta capacidad desde el fenómeno de la fabricación es propio de la cultura occidental. En la cultura asiática oriental, este dominio se pone en práctica con más frecuencia como un dominio del cuerpo, dice Scheler, en el sentido de “un creciente dominio [*Herrschaft*] interior sobre todos los procesos y reacciones vitales psicofísico-automáticos si es posible” WFS, GW 7, 91.

significativa' puesta secundariamente al servicio de fines y transformada para ellas con el tiempo. (...) Lo que eleva la herramienta por encima de un medio ocasional al servicio de nuestras necesidades vitales es por tanto principalmente la misma fuerza espiritual que es efectiva en la construcción de la cultura auténticamente libre de fines: Sólo que en la formación de herramientas se coloca *libremente* en *servicio* de la satisfacción de necesidades, mientras que en la formación de la cultura, dejando de lado estos fines, se representa y obtiene ella misma *de forma totalmente* libre su *propio* contenido. La formación de herramientas (...) obtiene su último sentido y valor sólo como "*camino hacia la cultura*" y como la actividad espiritual *libre* adecuada a ella.

La herramienta, tomada desde el punto de vista vital, *no es un perfeccionamiento* de la vida creadora de órganos, sino la expresión y la consecuencia de una *insuficiencia* vital.

Una facultad [*Vermögen*] para formar tales herramientas, es decir la inteligencia [*Verstand*], puede sólo surgir donde la fuerza para crear órganos y la capacidad vital de desenvolvimiento se han *agotado*"<sup>191</sup>.

En este texto el autor muestra que la herramienta (más bien se podría decir el utensilio en general) es fabricada por el hombre para remediar una carencia vital con respecto a otros animales. Y esta fabricación está además orientada de modo libre hacia la cultura, la cual para Scheler es un valor más alto que la satisfacción de las necesidades vitales<sup>192</sup>. Y aún los valores morales son superiores al valor cultura. No quiero decir que el *poder-hacer* se reduzca a la fabricación de herramientas, sino que es la capacidad de poner por obra lo que el agente *quiere*, y si culmina en un producto éste no se entiende como término, sino como subordinado a los valores que el hombre *quiere*. Dicho de otro modo, no hay *poder-hacer* sin *querer*, ni antes ni después de la acción.

En este punto se ve una similitud entre la noción de *poder-hacer* y las nociones clásicas de *techné* y *hábito categorial*. A mi modo de ver, son aspectos de una misma realidad.

La aporía no obstante radica en que no cabe mayor profundización del *poder-hacer* si se le asigna como sujeto la voluntad. La solución es tratarlo como un factor de sujeto múltiple, en el cual habría que introducir de algún modo la inteligencia (en el texto Scheler no habla de la voluntad ni del cuerpo, sino de la inteligencia, acercándose así al concepto aristotélico de *techné*). Evidentemente, esta multiplicación de los sujetos del *poder-hacer* implica una serie de aspectos necesitados de análisis y explicación (especialmente en cuanto a la conciencia que la *persona* tiene de su propio cuerpo), pero no puedo abordarlos aquí.

---

<sup>191</sup> ZIM, GW 3, 183-184.

<sup>192</sup> Para una fenomenología de la técnica como lugar de comparecencia de la libertad, cfr. U. FERRER; "La prueba indirecta de la libertad", 268-273.

### CAPÍTULO III

Aquí basta con decir que esta profundización en la noción de *poder-hacer* no obstaculiza, sino que permite las dos características principales que según Scheler tiene el *poder-hacer*: la originariedad (no es derivado de experiencias anteriores) y la consecuente simplicidad. Vincular el *poder-hacer* al cuerpo significa decir que es un poder de la voluntad en cuanto ésta aparece siempre encarnada en un cuerpo. El mismo Scheler indica que el simple hecho fenoménico del *poder-hacer* es un “*poder-hacer* ‘a través’ del cuerpo”<sup>193</sup>. Sólo así se entiende la otra denominación con la que designa el *poder-hacer*: “poderío de la voluntad” (*Willensmächtigkeit*), pues el poderío tiene que ser de una cosa sobre otra. El *poder-hacer* es poderío de la voluntad sobre el cuerpo, y se podría añadir, con la ayuda de la inteligencia.

Este poderío es simple, originario, y crece “con el individuo como un todo”<sup>194</sup>. Es simple y originario porque no depende de vivencias anteriores. No deriva del *querer* ni es menos originario que éste<sup>195</sup>. Crece con el individuo como un todo porque incluye todos los aspectos del ser hombre, no sólo la voluntad. Por este motivo, el crecimiento de este *poder-hacer* tiene que ver no sólo con la voluntad, sino también con el entrenamiento físico, con la capacitación profesional y con la cultura. Por eso es algo específicamente humano. En este sentido se vincula directamente a la libertad<sup>196</sup>: no está determinado *a priori* y está abierto a crecer si el agente quiere hacerlo crecer. Y crece al modo del hábito: a través de las acciones se genera una disposición de cierta estabilidad. Y esta disposición de cierta estabilidad, cuando es eficaz respecto de una acción concreta, puede ser llamada *perfección de poderío* (*Machtvollkommenheit*)<sup>197</sup>.

El origen del crecimiento no está en el entrenamiento físico, o en la capacitación profesional o en la cultura (no obstante la vinculación con estos factores, éstos no son el origen del crecimiento del *poder-hacer*). El origen está en un nivel más íntimo de la libertad, y por esto cabe decir que el *poder-hacer* crece con el individuo como un todo: ahora bien, ¿cuál es este nivel más íntimo de la libertad del que depende el crecimiento del *poder-hacer*? Apelando a los textos, sólo cabe incertidumbre, pues, por una parte, el *poder-hacer* no depende del querer; pero por otra parte, el *poder-hacer* sólo entra en escena tras la intervención del *querer*. En este sentido, lo más razonable parece ser que la

---

<sup>193</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 473.

<sup>194</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 144.

<sup>195</sup> “La persona es dada allí y sólo allí donde aparece un *poder-hacer* como simple hecho fenoménico, un “*poder-hacer*” a través del cuerpo, un *poder-hacer* que *antecede* (...) a todo hacer fáctico. No sólo el *querer*, sino también la inmediata conciencia del *poderío de la voluntad* pertenece a la persona” *Der Formalismus*, GW 2, 473.

<sup>196</sup> A esta dimensión de la libertad, Polo la ha llamado libertad pragmática: cfr. L. POLO; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 85-87, 99-100.

<sup>197</sup> PuMF, GW 10, 170.

libertad originaria que da cuenta de la libertad del *poder-hacer* es superior a ésta y también a su vez a la libertad del querer, pero a la vez, para ser operativa, requiere de la intervención de ambas libertades en orden a la producción de acciones. Esto mantendría la distinción entre los dos aspectos de la libertad (de *poder-hacer* y de *querer*), que de otro modo se reducirían el uno al otro. Esta libertad superior es lo que puede llamarse *libertad personal*. Es la propia *persona* en su *libertad personal* la que respalda y puede hacer crecer su libre *poder-hacer* (aunque, como este crecimiento no puede darse sino por medio de acciones externas<sup>198</sup>, éstas para desencadenarse conllevan todo el proceso de producción de la acción que se ha descrito, incluido el momento del *querer*).

Con todo lo dicho se aprecia claramente que este nivel de la libertad no crece al modo de la liberación, sino de otro modo: es el modo del ensanchamiento, de la adquisición de una disposición estable que amplía el horizonte. No crece siendo cada vez más independiente respecto de otra cosa, sino siendo cada vez más capaz de otra cosa<sup>199</sup>. Es el modo del hábito. Lo característico de la libertad del *poder-hacer* no es por tanto la elección, sino en todo caso la disposición.

Esta interpretación de la *libertad del poder-hacer* puede resultar poco *ad litteram*, pero hace justicia tanto a los textos de Scheler (no sólo PuMF), como a su inclusión en una tradición filosófica que es bimilenaria, como sobre todo a la pretensión de verdad que tales textos y tal tradición tienen. En todo caso es cierto que se echa en falta una mayor profundización del autor en los aspectos que incluye la *libertad del poder-hacer*. No obstante, esta carencia no es imputable, pues el mismo Scheler rechazó publicar PuMF mientras no lo hubiese repasado. Lamentablemente, nunca llegó a hacerlo, y en este momento se nota con claridad. En cualquier caso, ya tenemos detectada y descrita la *libertad del poder-hacer* con base en su aspecto esencial, que es su modo de crecimiento. Queda por estudiar la libertad en el origen de la acción.

### c) Libertad del querer

Una vez descritos suficientemente el *hacer* y el *poder-hacer* y las formas de libertad que comparecen en ellos, queda suficientemente destacado el *querer* como fenómeno distinto. Además de lo que ya se ha dicho sobre el *querer*, salta a la vista que éste tiene que ser libre, pues, si fuese determinado, la entera libertad de la acción sería una mera fantasía. Una vez que hay libertad en la acción humana, y que un momento de la pro-

---

<sup>198</sup> En casos límite, se podría acudir a la intervención de modo extraordinario de la gracia divina.

<sup>199</sup> La distinción que contiene esta afirmación apela a su vez a la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*, que veremos más adelante, cfr. *infra*, apdo. 5.a.

ducción de dicha acción es el *querer*, este *querer* tiene que ser libre. PuMF introduce el asunto de la *libertad del querer* del siguiente modo:

“Puesto que el querer motivado o pleno de sentido representa ya un *modo de libertad*, entonces aparecen problemas enteramente nuevos, cuando investigamos más exactamente este *querer mismo pleno de sentido*. Sea dado el caso de que un hombre está determinado [*bestimmt*] por una pluralidad de “motivos para algo”, es decir, él tiene la “elección” [*Wahl*] entre una multitud de proyectos (...). Surgen entonces *tres preguntas*, que hay que distinguir nítidamente”<sup>200</sup>.

Este texto se puede parafrasear del siguiente modo, en orden inverso: cuando el fenómeno es el agente en estado volente (el queriente y lo dado en su querer), y se enfoca este fenómeno desde una posible *libertad del querer*, entonces ante la mirada fenomenológica comparecen tres preguntas<sup>201</sup>. Como se puede apreciar, es oportuno decirlo desde el principio, el autor aborda la *libertad del querer* preferentemente en términos de *libertad electiva*: el agente tiene la elección entre una pluralidad de proyectos. Scheler habla también de una pluralidad de motivos. La falta de una distinción suficiente entre las nociones y roles de ‘motivo’ y ‘proyecto’ ya la se ha expuesto anteriormente<sup>202</sup>. Allí se dijo que la motivación inmediata y el proyecto son dados en el mismo momento, simultáneamente.

La dación simultánea de motivación inmediata y proyecto se ve corroborada en este texto de Scheler, pero ahora adquiere un tono iluminador: el volente escoge entre proyectos y motivos vinculando ambos entre sí de algún modo. Este modo de vinculación es el siguiente: el volente escoge entre proyectos en virtud del valor determinante de los motivos. Los proyectos vienen asociados a motivos, y los proyectos son por tanto escogidos en función de estos motivos. Así lo deja claro el autor en su definición de acto libre: “*libre es actuar por un querer motivado en general* –a diferencia de un *actuar sin querer motivado*–”<sup>203</sup>, o también, “el actuar que se efectúa [*erfolgt*] en razón de un querer cuyos proyectos *poseen* una *conexión de sentido* conforme a sus fundamentos motivacionales”<sup>204</sup>. Se puede decir de otro modo: escoger un proyecto por un motivo (o por varios motivos). Como ya se ha visto, un proyecto puede ser desencadenado causalmente (y esto si se da en el hombre se denomina *acción impulsiva*), o puede ser escogido por

---

<sup>200</sup> PuMF, GW 10, 169.

<sup>201</sup> Cuando esta mirada busca la libertad, se entiende, pues si esta mirada lo que busca es los fenómenos psíquicos intervinientes en el querer, entonces lo que sale es el análisis de la motivación (cfr. *supra*, 1).

<sup>202</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.

<sup>203</sup> PuMF, GW 10, 167.

<sup>204</sup> PuMF, GW 10, 167.

motivos. Este segundo modo de escoger es ya libertad, no contiene ninguna clase de determinación causal, escapa a ésta<sup>205</sup>.

El empleo de *bestimmen* parece indicar una “determinación por motivos” más bien que de una “elección entre motivos”. Escoger “en virtud del valor determinante de los motivos” parece ser una restricción de la libertad. Este problema muestra precisamente el asunto de la libertad de elección en el querer: hasta dónde es propiamente electiva y hasta qué punto la libertad es elección. Hay que decir no obstante que el verbo *bestimmen* en alemán guarda una ambigüedad que el verbo español ‘determinar’ conserva también. En ambos idiomas tiene dos significados distintos. El primero es ‘delimitar’ en el sentido de poner límites a algo de tal modo que éste no sea inabarcable o incierto. El segundo significado es ‘provocar necesariamente’ en el sentido de que la aparición de un hecho provoca de modo necesario la aparición de otro, y así se le llama al primero causa y al segundo efecto. Ambos significados también se expresan con el término ‘*determinieren*’. Scheler acostumbra a emplear ‘*bestimmen*’ como ‘delimitar’ y ‘*determinieren*’ como ‘determinar causalmente’, pero no lo hace en todos los casos. En otro texto, como veremos, emplea Scheler ‘*determinieren*’ para indicar la relación de los motivos frente al querer, los cuales serían determinantes (*determinierende*)<sup>206</sup>. ¿Es una negación de la libertad? No lo es, sino que viene a indicar el modo de relación entre los motivos y el querer, a falta de un verbo mejor. Los motivos, al ejercer su papel de motivos, lo que hacen es determinar el objeto de la decisión<sup>207</sup>.

La distinción entre las tres preguntas “que hay que distinguir nítidamente” remite a su vez a una distinción entre ámbitos del *querer*, y en consecuencia a tres niveles de la *libertad del querer* (y el último de estos niveles no puede ser considerado con rigor como libertad electiva). Los tres niveles son en definitiva tres aspectos del volente o del *yo-quiero*. El texto en el que Scheler expone dichas preguntas es excesivamente largo para citarlo por extenso, así que citaremos y comentaremos por separado cada una de ellas,

---

<sup>205</sup> Aquí he abordado los *proyectos* dentro del apartado de la *libertad del querer*, mientras que arriba había dicho (cfr. *supra*, apdo. 1) que no es seguro si los proyectos son dados al querer o al poder-hacer. Lo hago así porque sigo el texto de Scheler que acabo de citar, el cual habla de la libertad de querer. Prefiero dejar este asunto indefinido porque no se puede hacer otra cosa con base en los textos de Scheler. Si se quiere admitir que los proyectos son dados al *poder-hacer*, entonces hay que decir que al *querer* le corresponde elegir entre ellos. En definitiva, hay una cierta incertidumbre que no obstante no contamina la libertad del *querer* y del *poder-hacer*.

<sup>206</sup> Se puede acusar a Scheler de equívocidad, pero también hay que tener en cuenta el estilo aforístico del texto.

<sup>207</sup> Este papel “determinante” de los motivos sobre el querer se capta mejor desde la noción de *libertad-para* (cfr. *infra*, apdo. 5). De Monticelli sostiene que la decisión es el acto del *querer* por excelencia (cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 75). En sede scheleriana se puede entender la decisión, en la medida en que está dentro del *querer*, como el momento en el que el *querer* se compromete definitivamente con lo querido.

para así explicar separadamente cada uno de los diversos niveles. El orden en el que el autor expone estas tres preguntas sigue el orden que indicado anteriormente “de menos a más”, o desde un grado de libertad inferior hacia otro superior. Hay que advertir que el autor no responde dos de estas tres preguntas (no lo hace exhaustivamente, sólo aforísticamente en el apéndice B de PuMF). No obstante, el planteamiento de las tres preguntas como dimensiones diversas es ya un planteamiento del asunto de la *libertad del querer* que da mucho de sí.

*c.1) Primera pregunta*

El primer texto dice:

“La primera [pregunta] concierne a la *decisión electiva dentro* de la ‘esfera de motivos’ dada en cada caso, como podemos llamar al conjunto de vivencias de motivación vividas en un acto. Es decir: ¿en qué sentido se puede decir que el acto de la decisión electiva sea ‘*libre*’ y en qué sentido que sea ‘*necesario*?’”<sup>208</sup>.

El agente en estado volente, en primer lugar, tiene ante sí una pluralidad de motivos. Éste es el aspecto clave del fenómeno que analizamos: a un agente en estado volente no le es dado un motivo, sino una pluralidad de ellos, de los cuales no todos pueden motivar su acción. Entre ellos tienen que ‘quedar en pie’ sólo algunos (no hablo de escoger entre ellos, para no usar equívocamente el verbo “escoger”). Éste es el escenario *a priori* requerido para que haya libertad electiva: pluralidad de motivos. Toda acción comienza por escoger qué es lo que se quiere entre una pluralidad de proyectos y motivos posibles. Si el volente puede elegir entre los proyectos, entonces dicho acto de elección es libre, y por tanto lo es el *querer* que origina la acción, porque el agente ha querido libremente, o por mejor decir, ha querido estrictamente. Si no pudiese escoger entre ellos, dicho acto sería necesario y por lo tanto no sería elección, esto es claro. En este sentido, se puede decir que el agente es libre: no está determinado *a priori*, puede escoger. Y quien elige es el *querer*, es decir, el volente puede escoger un proyecto u otro. Por lo tanto esta capacidad de elegir está en el origen de la estructura axiológico-motivacional del volente.

A esta libertad Scheler la llama en otro lugar la “autonomía del *querer* personal lo que está de algún modo dado como bueno o malo. (...) Se le opone la heteronomía del *querer forzado* [*erzungen*]”<sup>209</sup>. El *querer forzado* es aquel que no procede al modo de la elección, que impide la elección. El *querer forzado* es el que no puede escoger entre proyectos por los motivos que encuentre adecuados, sino que escoge bajo determinación extrínseca. Si el volente escoge un proyecto por un motivo, entonces no ha escogido

---

<sup>208</sup> PuMF, GW 10, 169.

<sup>209</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 486.



forzado por el motivo, sino libremente, pues ha descubierto el valor del motivo por sí mismo. El escoger se llama forzado propiamente cuando la determinación no es motivacional, sino extrínseca o causal. Como se ha visto, la estructura motivacional, por su constitución triádica, ya se distingue de suyo de la estructura causal<sup>210</sup>.

Scheler se pregunta también en qué sentido se puede decir que este acto sea *necesario*. Opino que se puede decir al menos de dos maneras. Por lo pronto, intuitivamente el querer es necesario en un sentido, que es el hecho de que el volente tiene que elegir si quiere actuar. Dicho de otro modo, el volente no puede abstenerse de elegir. Es necesario que el volente elija, tiene-que-elegir. Aunque no obstante esta obligación no contamina la libertad de elección, se aprecia entre ambos aspectos (*elegir y tener-que-elegir*) una cierta oposición. Scheler no es ajeno a ella, y se abordará más adelante.

También puede ser necesario, al menos, en otro sentido. Este segundo sentido comparece ante la mirada fenomenológica cuando se formula la siguiente pregunta: ¿por qué el agente escoge tal motivo y no otro? En la respuesta a esta pregunta entra en juego de modo eminente toda la investigación que se ha venido haciendo.

Por un lado, se puede decir que hay dos modos de elegir, que aquí se han ido analizando como dos modos contrapuestos de actuar: caprichosa o motivadamente. Como se ha intentado mostrar, la actuación según el capricho es lo contrario a la auténtica espontaneidad (el brotar desde dentro de la acción)<sup>211</sup>, lo contrario a la motivación<sup>212</sup> y en consecuencia lo contrario a la libertad.

Por otro lado, según lo que hemos visto en los apartados anteriores, analizar el modo de elegir es lo mismo que hacer fenomenología de la motivación<sup>213</sup>. O dicho de otro modo: la pregunta por cómo elige el volente es la pregunta por de qué modo opera en él la estructura axiológica y de qué modo esta estructura desemboca en un querer motivado: el querer motivado (aunque no sea un querer veleidoso) es lo contrario a un querer forzado o coaccionado. Que sea un querer motivado quiere decir que es un querer libre, no un impulso esporádico. Dicho de modo claro: si una estructura motivacional origina una acción, dicha acción es libre. Esta es la postura de Scheler. También se puede decir de este modo: “la decisión es la determinación de la elección, pero por otra parte obedece a motivos, si no, sería un capricho arbitrario”<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>211</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.b, 3.c.

<sup>212</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>213</sup> He expuesto la noción de motivación en los aspectos relevantes para el propósito de este trabajo. Cfr. *supra*, apdo. 1 y 2.

<sup>214</sup> L. POLO; *Obras Completas XIII. La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2015, 131.

Si una estructura motivacional origina una acción, ¿no es esto una forma de necesidad? Voy a intentar demostrar de qué modo no lo es. Hay que decir ante todo que es aceptado por filósofos de muy distinto signo (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel) que no es la arbitrariedad lo que caracteriza la libertad electiva. El escoger un motivo no es a su vez una volición inmotivada. La decisión electiva implica deliberación (en sede scheleriana, al menos una captación de valor), y esto no contamina la libertad de elección. El volente tiene ante sí una pluralidad de motivos (y una pluralidad consiguiente de proyectos, los cuales se escogen en función de los motivos), y elige entre ellos. El modo en el que elige se puede decir que es en función del valor de los motivos, aquí es donde hace entrada el concepto scheleriano de *preferir*. Ya se ha analizado el modo en el que la estructura de la motivación se sitúa fuera de la necesidad causal<sup>215</sup>. Allí también se habló del criterio que la voluntad utiliza para escoger entre los motivos, que es la adecuación entre éstos y la *Gesinnung*, o entre la motivación inmediata y la motivación remota<sup>216</sup>.

La *libertad de querer* no quiere aleatoria o veleidosamente, sino motivadamente, según la motivación remota, o el valor remoto que rige la actuación de la persona. Esto no ocluye la verdadera libertad, y es precisamente lo que esta investigación pretende demostrar (la clave está en la índole de este valor remoto, de la cual se puede decir por ahora, para no dejar el asunto en perplejidad, que su principal nota es la *inmensidad* o *inabarcabilidad*<sup>217</sup>). Intuitivamente, a esta postura se le pueden presentar dos objeciones: la objeción del *regressus ad infinitum* y la que considera que el querer debe estar indeterminado *a priori* para ser auténticamente libre. La raíz de ambas posturas es similar.

La objeción del *regressus ad infinitum* consiste en acusar a esta postura de lo siguiente: si la motivación inmediata se basa en la remota, ésta tendría que hacerlo a su vez en otra y así sucesivamente. Esta objeción se responde diciendo que, dada la índole (la inmensidad, como se verá) de la motivación remota, ésta no puede ser deducida a su vez de otra instancia similar que a ella pero que sea *a priori* respecto de ella. Hay un motivo o valor último, siempre y cuando éste no sea un objeto determinado (claro y distinto). Si fuera determinado, el *yo* permanecería todavía ajeno a la motivación, asistiendo a su

---

<sup>215</sup> Cfr. *supra*, 2.

<sup>216</sup> Esta vinculación ha sido detectada también por el profesor Alejandro Vigo en la teoría de la acción de Aristóteles, con la idea de que las diversas *proairesis* que originan las acciones deben estar en conexión teleológica con la *proairesis tou biou*. Cfr. A. G. VIGO; "Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, 53-85. En Aristóteles es una vinculación teleológica, mientras que en Scheler es más bien vinculación apriorística, pero ambas perspectivas se acercan mucho cuando se toma la vinculación como origen de la acción.

<sup>217</sup> Esto refiere a la inabarcabilidad de la *persona*, cfr. *infra*, cap. 4.

auto-construcción deductiva. Es decir, esta objeción presupone que el *yo* volente se separa realmente del querer motivado<sup>218</sup>. Este esquema le es completamente ajeno a la motivación remota, y apunta a la índole del motivo remoto y de la libertad que le corresponde<sup>219</sup>.

La objeción que considera el querer como indeterminado *a priori* es más difícil de despejar, pues implica profundizar tanto en dicha concepción de la libertad como en la que se quiere defender aquí. Ya se ha dicho más arriba, durante la exposición de la vía metódica, que se pretende evitar “asimilar libertad a indeterminación y ésta a su vez a ausencia-de-motivación”<sup>220</sup>. El primer paso de este objetivo era abordar desde el inicio el tema de la libertad desde la perspectiva vivencial, asunto que ya se ha tratado. El paso siguiente es, con base en la índole de la libertad que se ha presentado aquí, criticar la raíz de la postura indeterminista<sup>221</sup>. Esta crítica se añade a las que ya se han presentado, completándolas<sup>222</sup>. A mi juicio, con esta crítica comienza el auténtico punto de inflexión en la teoría scheleriana de la libertad respecto de las demás aproximaciones, a partir del cual se muestra la *libertad personal*.

Scheler expone esta objeción en el Apéndice C de PuMF:

“Hay que rechazar aquí como indeterminismo falso la tesis de que el acto de querer puede decidirse por uno entre varios proyectos flotantes ante él, *sin* que los *valores* de los proyectos, dados en el querer, jueguen un papel unívocamente determinante [*eindeutig determinierende*]. Esta es la afirmación de aquel indeterminismo que primeramente enseñaron, por ejemplo, los escotistas medievales (...). Es la doctrina clásica del *liberum arbitrium indifferenciae*”<sup>223</sup>.

La doctrina que objeta que el querer debe ser indeterminado *a priori* es la doctrina de la *libertad de indiferencia*. Ésta considera que el fondo o núcleo de la libertad (y de la voluntad) es una indiferencia o indeterminación *a priori*<sup>224</sup>. Es decir, el querer es libre si

---

<sup>218</sup> Esta objeción se puede refutar también diciendo que contradice el fenómeno de la motivación.

<sup>219</sup> Desentrañar la índole del *valor personal* (raíz de la motivación remota) y de la *libertad personal* se hará en un capítulo posterior. Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.d y 2.f.

<sup>220</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>221</sup> La objeción al indeterminismo que voy a presentar a continuación tiene como principal objetivo ceñirse a los textos de Scheler. Estos textos están pensados en línea con el objetivo de PuMF, por lo tanto la objeción al indeterminismo que se hará es una pequeña aportación, que se puede incorporar dentro de una crítica mucho más profunda y compleja.

<sup>222</sup> Particularmente se añade a la crítica a los dos modos erróneos de entender el juego entre motivación y voluntad expuesta *supra*, apdo. 2.

<sup>223</sup> PuMF, GW 10, 176.

<sup>224</sup> Hay que añadir que esta es la deriva corriente del uso de la noción de espontaneidad, cuando se desarrolla la virtualidad metafísica de esta noción. Murillo denuncia magníficamente esta concepción de la espontaneidad cuando escribe que: “La espontaneidad es una capacidad de determinarse desde una indeterminación previa, que es libre en la medida en que es independiente *a priori* respecto de cualquier ley. Una conse-

la voluntad es una apertura originaria indeterminada, que apetece indistintamente los contrarios. Como es evidente, esta concepción de la libertad es más afín a la auténtica libertad que su opuesta, la determinación. No obstante, oponer ambas y optar por una presupone, como se ha indicado ya, un método incorrecto de abordaje del problema, que es una excesiva teoretización<sup>225</sup>.

A continuación del texto citado Scheler indica cinco tesis que hacen inadmisibles esta teoría de la *libertad de indiferencia*. Hay tres que no interesan a la presente investigación, pues no tienen que ver con la raíz *personal* de la libertad (no tienen que ver directamente)<sup>226</sup>. La cuarta tesis dice así:

“[Esta postura] se obstina teóricamente [*teoretisch*] en aquella vivencia de que “puedo hacer lo que quiero” (...). Puesto que la teoría presupone sin más para cada hacer distinto también un proyecto distinto de la voluntad (lo que es inadmissible), mediante ella se presupone haber demostrado la tesis de que el hombre pueda también “querer lo que quiere” y no sólo “hacer lo que quiere”<sup>227</sup>.

Esta crítica conecta con lo dicho acerca de la impotencia del abordaje exclusivamente teórico de la libertad. La obstinación teórica en una vivencia, por muy obvia que esta sea, conlleva su tergiversación. En este caso, obstinarse teóricamente en la vivencia de poder-hacer-lo-que-se-quiere, o en la vivencia del éxito en el hacer (*libertad del hacer*), conlleva sobredimensionar este fenómeno y superponerlo sobre la vivencia del *poder-querer*, de modo que ésta última queda cegada. De este modo, la libertad del *poder-querer* se confunde con la *libertad del poder-hacer y del hacer*, y se rechaza la vivencia

---

cuencia de esta tesis es la contraposición casi dialéctica entre naturaleza y libertad. Lo natural es ahora lo que tiene ley, y la libertad, lo que carece de ella” (J. I. MURILLO; “La temporalidad humana. Acerca del libro «Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo» de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 4 (2002), 174-175).

<sup>225</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>226</sup> Los indico no obstante, pues tienen mucha fuerza probativa (no hago sino glosar PuMF, GW 10, 176-7):

1. Esta tesis anula toda ética. Si el querer puede decidir con absoluta independencia de los valores que tiene ante sí, entonces no hay ética de ninguna clase.
2. Esta teoría presupone que la única determinación posible de la voluntad es la causal, es decir, desconoce por completo el fenómeno de la estructura motivacional-axiológica. Necesariamente, a partir de este desconocimiento, la libertad sólo puede ser indiferencia electiva.
3. El motivo más profundo de esta teoría consiste en que surgió para justificar el autoritarismo. Si la libertad es indiferencia, puesto que por sí misma no es capaz de dirigirse hacia lo bueno y verdadero, para llevarla por el buen camino ha de ser determinada por una autoridad heterónoma. Esta acusación de Scheler, aunque en sentido lógico es impecable, supone una acusación muy fuerte, que pretende deducir toda una postura psicológica (aunque también metafísica, pues la concepción escotista de la voluntad hunde sus raíces en este ámbito) a partir de la intención de justificar el absolutismo. Tanto porque pretende juzgar una postura filosófica acudiendo a una instancia extrafilosófica, como porque no aporta la necesaria documentación para tamaña afirmación histórica, no creo que esta afirmación tenga la pretendida validez.

<sup>227</sup> PuMF, GW 10, 176-177.

de la motivación. En esta crítica se ve claramente la distinción entre las tres dimensiones de la libertad, que como se ha dicho es la clave temática de la noción scheleriana de libertad. Según esta perspectiva, el *poder-querer* replica la estructura del poder-hacer y éste la del hacer; y entonces tiene que quedar siempre al margen de lo querido, del mismo modo que el *poder-hacer* siempre se distingue de lo hecho en un momento concreto. Esta es la perspectiva del *liberum arbitrio indifferentiae* al modo como es expuesta por Scheler<sup>228</sup>.

Lo que viene a decir el pensador de Munich es que la afirmación “puedo hacer lo que quiero” es una frase con sentido porque el volente se distingue de su *poder-hacer* y de su *hacer*: no tiene que refrendar constantemente su *hacer* para que éste sea efectivo. Se puede hacer algo sin *querer*. O en sentido inverso, puede ser que la coacción externa impida una acción que el agente tiene conciencia de *poder-hacer*; y por tanto cabe que el agente no pueda finalmente hacer lo que quiere. El agente puede no querer lo que hace o no hacer lo que quiere (o ambas). Por lo tanto, cabe decir en un momento “puedo hacer lo que quiero”, pues con esta frase se está indicando una coincidencia que podría no darse. Ahora bien, la frase “puedo querer lo que quiero” es una mera redundancia, y por tanto, no dice más que una trivialidad porque es imposible lo contrario. Yo no puedo “no querer lo que quiero” ni “querer lo que no quiero” mientras quiero lo que quiero. Es decir, es imposible que no se dé la coincidencia entre ambas partes simultáneamente<sup>229</sup>. Esto indica la necesidad del *yo* en el acto de querer o que el volente en acto no se distinga de su *poder-querer*; es decir: si quiero, quiero-*yo*, no cabe que alguien quiera al margen de la cooperación de su *yo*. No cabe un querer-*querer* que funde el *querer*, o un poder-*poder-querer* que funde el *poder-querer*. El *yo* tiene que refrendar constantemente el *querer*: si su cooperación desaparece, desaparece el *querer*. Esto se ve mejor con un ejemplo: si una persona deja de querer mover la pierna, deja de haber un “querer mover al pierna”, independientemente incluso de que la mueva (por coacción)<sup>230</sup>.

<sup>228</sup> El autor realiza esta crítica a la doctrina del *liberum arbitrio indifferentiae* desde la perspectiva del acto de querer, pero no desde la perspectiva de la facultad volitiva, que es donde aquélla postura encuentra su base (es la noción escotista de *perseitas* frente a la *voluntas ut natura* tomista, cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.b).

<sup>229</sup> “Contra su voluntad se puede conseguir que un hombre mueva su cuerpo, que un hombre vea o que oiga algo, incluso que diga materialmente algo: pero no se puede conseguir que eso lo haga queriendo, que quiera, por así decirlo, sin querer o que quiera a pesar suyo lo que quiere” J. M. PALACIOS; “Sobre la esencia de la libertad humana”, en *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid 2013, 20.

<sup>230</sup> Si esta redundancia se explica en un plano exclusivamente lógico-formal, no aparece su verdadero sentido; pues la imposibilidad de su contrario vendría sólo porque se repite el verbo. Es decir, del mismo modo se puede decir que la frase “puedo hacer lo que hago” es redundante y no admite contrario (“no puedo hacer lo que hago”) simultáneamente. La clave sin embargo está en que, al darse esta redundancia en el acto que no admite un acto volitivo previo (el acto mismo de querer), se ve que el *yo* está comprometido en el querer (además de verse, por supuesto, la misma imposibilidad de contradicción que se ve en los otros ejemplos).

### CAPÍTULO III

Por tanto, no cabe un *querer* indeterminado, porque éste tendría que ser originario respecto del *querer*-motivos, y sin embargo éste ya es todo lo originario y constituyente que un querer puede llegar a ser. Esto no se descubre si no se distinguen adecuadamente los grados de la libertad. El *yo* no se puede separar del querer, ni siquiera para ser el *yo* de un querer el *querer* que constituya el *querer*. Esta afirmación constituye precisamente la quinta tesis que expone Scheler para refutar la objeción del *querer* como indeterminado (*libertad de indiferencia*). Esta tesis no la expone en el Apéndice C de PuMF, sino en el Apéndice A, y dice así:

“Un ‘yo’ *diferenciado* de los llamados estados anímicos, que se piensa sobre la corriente de ellos, que interviene en ellos arbitrariamente al modo de una libertad indeterminada, que se deja coagular [*gerinnen*] en una ‘sustancia’ [*Substanz*], es ficticio [*fiktiv*] (rechazo del indeterminismo) (...) El error común es la *separación* [*Scheidung*] del yo volente respecto de los llamados ‘motivos’”<sup>231</sup>.

La tesis que sostiene este texto es sencilla: no se pueden separar el *yo* y los motivos, por lo tanto tampoco el *yo* y el *querer*. Esta tesis, a mi juicio, se encuentra estrechamente vinculada a la cuestión del dominio, es más, es la versión scheleriana de la cuestión del dominio. Esta cuestión surge a partir del dilema entre el extremo de la indiferencia radical y el extremo de la inclinación necesaria al bien. El *dominio* es el término medio que salva la libertad del agente: “se ha de conjugar la natural inclinación de la persona hacia el bien con la libertad, con el dominio de ese acto por el que se quiere y se alcanza el bien. ¿Cómo es posible satisfacer esta doble exigencia sin eliminar o relegar en alguna medida uno de los dos polos de la cuestión?”<sup>232</sup>. Scheler admite una inclinación natural al bien, puesto que la voluntad escoge con arreglo al valor de lo que escoge. También admite un dominio del *querer*, puesto que el *querer* no es puesto por el valor determinante de los valores, sino por el *yo*. No obstante, no se puede decir que el filósofo de Munich mantenga el equilibrio entre ambos aspectos del modo más perfecto posible, sino que tiene preponderancia el segundo aspecto, porque lo entiende como *a priori*. Así lo ha subrayado Sánchez-Migallón: “justo en esto va a consistir 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, como si esto produjera aquello; al contrario, el querer algo brota y se configura a partir de un querer previo y originario”<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> PuMF, GW 10, 174-175.

<sup>232</sup> M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona y libertad*, 122.

<sup>233</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 20.

La poca consideración del primer extremo (la inclinación de la voluntad hacia el bien) es a lo que se reduce a mi juicio la debilidad de la voluntad en la que incurre el autor<sup>234</sup>.

La preponderancia del primer extremo indica además otra cuestión: lo más profundo de este texto de PuMF es su rendimiento antropológico. Este rendimiento es muy amplio y es hacia donde quiere orientar la cuestión el filósofo muniqués: dice el texto que la escisión entre el *yo* y el *querer* conllevaría una solidificación sustancialista del *yo*. Una presentación más exhaustiva de la versión sustancialista del sujeto que Scheler pretende criticar; y de la alternativa que ofrece se verán al distinguir la *persona* y el *yo*<sup>235</sup>.

Conviene recapitular lo expuesto aquí, porque es profundo y a la vez punto de llegada de la investigación anterior. El *querer* tiene ante sí una pluralidad de proyectos y de motivos: escoge entre los proyectos en virtud de los motivos, o según el valor de los motivos, el cual se le da con fuerza determinante porque se vincula a su motivación remota o *Gesinnung*. Este modo de elección implica una cierta determinación, que no es contraria a la libertad puesto que no implica una necesidad causal, sino que habla en última instancia de la inexistencia de un *querer* constituyente que no quiere nada. Es decir, no cabe postular un *yo* anterior al volente, sino que el volente es ya el *yo*<sup>236</sup>. A esto se le puede considerar, en terminología scheleriana, una conexión de esencias: todo querer es un *yo-quiero*, a todo quiero le acompaña, constituyéndolo, el *yo*<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> Reitero que esta supuesta debilidad se puede salvar si se prosiguen adecuadamente las afirmaciones fenomenológicas schelerianas en una ontología.

<sup>235</sup> El modo en el que Scheler entiende la noción de *sustancia*, y en consecuencia lo que él refuta como *sustancialismo*, merecerían a su vez una crítica conceptual e histórica. Scheler le hace una crítica furibunda que se muestra en varias obras suyas; probablemente teniendo en mente una mezcla de la versión empirista de la sustancia junto con la aprioridad del yo-pienso kantiano, es decir, el más puro ser-subyacente sin otro rol que una “subyacentia incomprometida”. Basta decir que ésta no es la única noción de sustancia que ha ofrecido la historia de la filosofía. Una explicación más amplia del concepto scheleriano de *sustancia* se verá *infra*, cap. 4, apdo. 3 y 4, a tenor de la tesis de Scheler de que tanto la *persona* como el *yo* no se pueden considerar sustancias.

<sup>236</sup> Esta tesis, la vinculación estrecha entre el *querer* y el *yo*, complica el descubrimiento fenomenológico de la noción de *facultad* (y por consiguiente la distinción entre facultad intelectual y facultad volitiva), que aquí he considerado válida. No obstante, es un obstáculo que se puede salvar gracias al fenómeno de la virtud. A su vez, esta estrecha vinculación *problematiza* la noción medieval de *voluntas ut natura* (no la anula, sino que la convierte en un descubrimiento que requiere ser profundizado).

<sup>237</sup> Esta estrecha vinculación entre el querer y el yo encuentra un obstáculo en los textos de Scheler, que no obstante no me parece imposible de salvar. Lo resumo a continuación.

Scheler, como parte de su jerarquización de la vida emocional, considera crucial la estrecha vinculación entre los sentimientos y el *yo*. El texto más relevante al respecto me parece éste: “Los sentimientos están *originariamente* en el *yo*; sólo pueden ser *alejados* –activamente–, es decir, retornan, siguiendo su tendencia íntima, automáticamente siempre de nuevo al *yo*. Por esto precisamente los sentimientos como tales no son en principio dominables o manejables deliberadamente, lo son sólo indirectamente mediante la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción)” (*Der Formalismus*, GW 2, 335). Mientras que esta especial unión al *yo* es rechazada para todos los actos de tipo intelectual, en dicho texto de *Der Formalismus*, con respecto a

Esta vinculación ha sido agudamente detectada y descrita por Sánchez-Migallón, sirviéndose de las investigaciones de Pfänder: “Alexander Pfänder, describió con gran finura lo que vivimos en la motivación: algo muy distinto de la causalidad de deseos e impulsos. El acto de voluntad es distinto del deseo puesto que *«en él el yo centro no sólo es sujeto y punto de partida, sino también el que verifica originariamente el acto. El acto de la voluntad se presenta fenoméricamente no como un acontecimiento causado por alguna otra parte, sino como un acto originario del yo centro mismo»*. Pero lo que más interesa aquí es la diferencia entre el deseo causante o provocante y el motivo motivante –digamos–, en el sujeto o yo mismo. En el primer caso, el yo que sigue al deseo lo hace ciegamente; en el segundo, es el yo más espiritual, por así decir, que escucha los motivos

---

la unión de los actos de querer con el *yo* Scheler no se posiciona claramente, sino que se limita a señalar lo siguiente: “*Todos los “sentimientos” en general tienen una referencia vivenciada al yo (o, respectivamente, a la persona) que les separa [scheidet] de otros contenidos y funciones (percibir, representar, etc.); una referencia que es principalmente distinta de aquella que puede acompañar a un representar, querer y pensar” (Der Formalismus, GW 2, 334)*. Este texto, respecto de la vinculación entre el *yo* y el *querer*, tomado literalmente, es ambiguo: únicamente señala que la referencia del querer al *yo* es distinta de la referencia del sentir al *yo*; no afirma que sea una referencia débil. Esta distinción entre ambos tipos de referencias requeriría un estudio aparte, pues habría que estudiar primeramente en qué consiste esa referencia de los sentimientos al *yo*.

En cualquier caso, considero que esta dificultad es meramente textual. A mi juicio, la tesis de que “el querer y el *yo* se vinculan inescindiblemente” posee su fuerza en su obviedad. Si bien puede pasar desapercibida, cuando se descubre se palpa su evidencia (por este motivo, una teoría del libre albedrío deviene problemática si no la incorpora en sí). Quizás se pueda ver su evidencia con un ejemplo: pongamos por caso una rueda de prensa con Alfredo Di Stéfano, antiguo jugador del Real Madrid. Supongamos que en dicho evento declara lo siguiente: “yo pienso que el Real Madrid *ganará* la Liga”. Si un periodista quiere analizar el contenido de esta afirmación (ya sea para contradecirla o para apoyarla), deberá estudiar su plausibilidad: cuán avanzada está en ese momento la competición, en qué posición está el Real Madrid, qué grado de cansancio acusan los jugadores, etc. Poco importa que dicha frase la haya pronunciado Di Stéfano (salvo que se quiera destacar especialmente que la pronunció él, pero en ese caso la frase no se analiza en su contenido). Sin embargo, si el mismo jugador declara: “yo quiero que el Real Madrid *gane* la Liga”, entonces el análisis del contenido de dicha declaración tiene que tener en cuenta al jugador mismo. Que Di Stéfano quiera que el Real Madrid gane la Liga significa en definitiva que va a hacer todo lo que pueda porque así sea. Hay por tanto una diferencia fundamental entre el compromiso del *yo* en el pensar y el compromiso del *yo* en el querer. Se puede decir además que esta diferencia ha cristalizado a su vez en la distinción gramatical entre infinitivo y subjuntivo, como se ve en los verbos conjugados en los ejemplos (aunque esta distinción gramatical pueda no mantenerse en algunos idiomas por razones de economía lingüística u otras semejantes). “En efecto, a uno se le mide más por lo que quiere que por lo que piensa”, JF. SELLÉS; *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013, 48.

La tesis de que todo *querer* es un *yo-quiero* tiene además otra virtualidad, que detecta Ferrer, y es que conecta directamente con la noción de intención de alteridad: “como la diferencia con lo otro sólo es posible desde el yo, la intención de otro y el querer-yo son aspectos que se co-implican en un mismo acto” U. FERRER; “Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer”, 95. Cfr. también U. FERRER; *Acción, deber, donación*, 35-36.

Más adelante en esta investigación, se verá que una tesis central tanto de la psicología como de la antropología scheleriana es la vinculación del *yo* con todas y cada una de las vivencias psíquicas (cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 3.a).



(o exigencias prácticas, como dice Pfänder) y los secunda o no. «*La provocación (de deseos) cae sobre el yo, toca al yo, hace presa en el yo. Y los deseos provocados son padecidos por el yo como una coacción natural. En cambio, las exigencias planteadas son oídas por el yo*»<sup>238</sup>.

Esta tesis (todo querer es un *yo-quiero*) remite la investigación sobre la libertad al terreno de la antropología filosófica, pues lleva a preguntarse por la índole del *yo*<sup>239</sup>. Así se prosigue adecuadamente el problema. Si se remite la cuestión al terreno de determinismo/indeterminismo, sólo se puede llegar a la aporía de un *querer* que, para poder ser constituyente, no quiere nada, es decir, es un *querer* ciego<sup>240</sup>. Este *yo* no puede ser un fondo que sea una indiferencia *a priori* y por tanto constituyente del *querer*. Para ser de este modo, tendría que dejarse solidificar en una sustancia, lo cual contradiría el modo que tiene este *yo* de vincularse con sus vivencias, con los motivos que guían su conducta y con sus estados anímicos. De modo que el *yo* sólo se puede considerar como un *yo* vinculado a sus vivencias (aquí me refiero especialmente al *querer*), no como un *yo* separado de ellas. Puesto que no se puede considerar el *yo* de los dos modos, la supuesta distinción entre ambos apela a dos distinciones ulteriores que sí se pueden establecer con rigor. En primera instancia, remite a la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*<sup>241</sup>. En última instancia, remite a la distinción entre *yo* y *persona*, puesto que la *persona* no se vincula a sus vivencias del mismo modo que el *yo*<sup>242</sup>.

Tras esta reflexión corresponde citar el Apéndice B, donde Scheler, como se ha dicho, responde a la pregunta planteada. Lo que dice allí el autor es lo siguiente:

---

<sup>238</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 2010 (23), 56-57 (las partes en cursiva corresponden a A. PFÄNDER; *Motivos y motivación*, Excerpta philosophica 14, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1995, 22 y 43).

<sup>239</sup> Beites considera también que el problema de la libertad de indiferencia es que vacía al *yo* de cualquier contenido, y por lo tanto la crítica a la libertad de indiferencia debe hacerse desde una teoría del *yo* (Beites dice del ‘sí mismo’), cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris”, 243.

<sup>240</sup> De Monticelli refleja agudamente esta aporía: “Se il libero arbitrio è identificato con questa sua caricatura, chiamata a volte libertà d’indifferenza, ci sono poche *chances* que qualcuno ne goda. Ma se la volontà è più modestamente caratterizzata come la disposizione o facoltà di avallare possibili motivi d’azione, trasformandoli così in motivi reali –ovvero come *facoltà di decidere*, una decisione essendo precisamente l’atto che trasforma un motivo *possibile* (gelosia, amore, compassione, dovere, etc.) in un motivo reale o *efficace* –allora l’assurda libertà di indifferenza risulta esclusa per definizione, dato che un volere immotivato diventa un circolo quadro” R. DE MONTICELLI; *L’ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012, 136-137.

<sup>241</sup> Cfr. *infra*, apdo. 5.a.

<sup>242</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 3.

### CAPÍTULO III

“Libertad de la *decisión* electiva en la esfera de la motivación. Ninguna libertad, si se refiere a la persona [*Keine Freiheit, wenn Person herangezogen wird*]”<sup>243</sup>.

Este texto aislado resulta bastante oscuro, pero tras los análisis hechos se puede interpretar del siguiente modo: hay libertad electiva en la esfera de la motivación, pero esta libertad no se extiende a la *persona*. Esto quiere decir, a mi juicio, sencillamente que la *libertad personal* es de una índole distinta a la libertad electiva<sup>244</sup>. Si la *libertad personal* fuese de tipo electivo, entonces la *persona* se supondría respecto de sus acciones del modo “sustancialista” que Scheler rechaza. Puesto que no se puede decir que el *yo* que quiere preexiste frente a los motivos, vale decir que la libertad de la *persona* no puede ser de índole electiva. Esta libertad ha de ser a su vez el fondo de la libertad, pero no fondo entendido como hipóstasis *a priori*, sino de otro modo. Este otro modo es una cuestión de gran profundidad antropológica, que no se puede entender cabalmente si no se apela a las distinción entre *libertad-de* y *libertad-para* y después a la distinción entre *yo* y *persona*.

#### c.2) Segunda pregunta

El texto en el que Scheler plantea la segunda pregunta exigida por el fenómeno del agente y su libertad es el siguiente:

---

<sup>243</sup> PuMF, GW 10, 175-176.

<sup>244</sup> Así lo sugiere también Beites (cito el texto por extenso porque refleja agudamente problema en términos fenomenológicos): “Si invocamos a la persona hay determinismo, pero Scheler ha intentado justificar que este determinismo es la autodeterminación de la libertad. Es decir, esta tesis sólo es cierta en absoluto (no limitada a un primer sentido de libertad en la persona incluimos ya la libertad (libertad en el segundo sentido). Es cierta siempre que no se identifique a la persona con el carácter, sino que se incluya en ella la libertad. La libertad es determinismo desde la persona, pero desde la persona *libre*. Los motivos determinantes de la volición son fijados por la persona, pero hay que añadir que se trata de la persona libre, que es la que Scheler describe en el último texto (en el que, por cierto, recurre a su definición de la persona de corte «actualista», dejando de lado justamente la definición a través del carácter como esencia previa a los actos).

Mas el problema es que así entendida la tesis de que no hay libertad si se invoca a la persona se convierte en una mera proposición analítica. (...) En definitiva, si en la persona incluimos la libertad, la tesis de Scheler se convierte en una proposición analítica: decir que la volición está determinada por la persona no significa sino que la volición es libre, no determinada por elementos externos a la misma libertad. El problema es que si por persona entendemos sólo el carácter (y no también la misma libertad) la tesis deja de ser analítica y se convierte en una tesis determinista –que es lo que sucede al insistir en una libertad «comprensible», determinada, y no sólo motivada, por el ordo amoris” P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris” 272-273. A mi juicio, la solución radica en que la proposición deja de ser analítica en cuanto se descubre que la índole de la *libertad personal* no es la de la libertad del *querer*, porque se resuelve el dilema por elevación, extrayendo a la persona del ámbito del querer y del carácter. Esta solución, como es obvio, requiere toda la exposición que se hará posteriormente acerca de la índole de la *persona* (cfr. *infra*, cap. 4) y de la libertad que le es propia (cfr. *infra*, cap. 5).

“La segunda pregunta concierne, en cambio, ¡a la *esfera de motivos* (y *esfera electiva*) *misma!* Ella se plantea si aquello *de entre lo cual* un hombre en general tiene que *elegir* en un caso cualquiera dado, es a su vez puesto *libremente* por su persona o si en cambio es causado *necesariamente*, y en qué sentido”<sup>245</sup>.

Esta pregunta plantea lo siguiente: si el *querer* del volente está ante una pluralidad de motivos, no basta con preguntarse si puede elegir entre ellos, sino que hay que descubrir de dónde han salido dichos motivos. No se puede decir que el querer elija entre los motivos porque eso implicaría una volición anterior al querer-motivos, la cual sería ciega. Dada la inseparabilidad del *yo* y los motivos, no cabe un *yo*-quiero que no sea *yo*-quiero-motivos. Ahora bien, esto no aclara de dónde han salido dichos motivos: lo presupone, pero no lo explicita.

Si no cabe un *yo*-quiero que no quiera motivos, entonces no cabe un motivo que preceda al *querer* y que sea operativo sobre él, porque entonces operaría sobre un *querer* que sería ciego. Es decir, si hubiese un motivo no puesto por el *querer* que operase sobre él, sería un *querer* puesto desde fuera de él, es decir, impuesto. ¿Por qué esto no es posible? No porque no pueda haber quien lo imponga, sino porque no puede haber quien reciba la imposición. En caso de recibir alguien la imposición del motivo, éste alguien tendría que ser un querer sin motivo, un querer ciego. Pero si el *querer* no puede ser ciego, entonces es él mismo el que lleva en sí los motivos.

Estamos ante una nueva dimensión de la *libertad del querer* que dota a éste de mayor amplitud: el *querer* quiere libremente porque “descubre” él mismo los valores que quiere. Así lo dice Scheler en *Der Formalismus*, donde llama a esta dimensión del querer

“la autonomía de la *intuición* [*Einsicht*] personal en lo bueno o malo en sí (...). Se le opone la heteronomía del querer sin intuición o *ciego* [*blind*]”<sup>246</sup>.

De este modo, la imposibilidad del *querer* ciego revela una nueva dimensión del *querer*: intuye valores, y puede intuir nuevos valores. Es precisa una aclaración terminológica respecto al término ‘*Einsicht*’ en Scheler. Es una palabra que aparece más de 600 veces en las *Gesammelte Werke*. Traducirla como ‘intuición’, que es la traducción castellana más corriente, parece sugerir la intromisión en la voluntad de una dimensión cognoscitiva extravoluntaria. Pues bien, esto no es así: con el término ‘*Einsicht*’ se está hablando simplemente de dación inmediata. Es preciso señalar que, dada la comprensión scheleriana del método y la intuición fenomenológica, cabe una dación inmediata del objeto al acto en el ámbito de la voluntad. Aunque el término ‘*Einsicht*’ es usado principalmente por Scheler en ámbito cognoscitivo<sup>247</sup>, no es únicamente en este texto de PuMF donde lo

<sup>245</sup> PuMF, GW 10, 169.

<sup>246</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 486.

<sup>247</sup> Cfr. p. ej. *Der Formalismus*, GW 2, 321; PuE, GW 10, 382, 389, 393, 398, 409; TF, GW 10, 49, 54, 55, 56;

emplea en el ámbito volitivo. Hay otro texto anterior de PuMF en el que el autor emplea ‘*Einsicht*’ referido a la voluntad, y que viene a corroborar la tesis que se acaba de presentar: “una tal voluntad [se refiere a una voluntad tomada subyacente y presupuesta respecto de la lucha de motivos] podría ser sólo la pura *arbitrariedad* –puesto que ha sido desposeída de toda *intuición* [*Einsicht*] previa, e incluso de la posibilidad de una intuición [*Einsicht*], es decir, la *posibilidad de sentido* de sus actos–”<sup>248</sup>. Este último texto vuelve a criticar la “hipostatización” del querer respecto de la pluralidad de motivos: “hipostatizarlo” significaría privarlo de intuición, cegararlo.

De modo que si el querer es intuitivo de suyo, entonces es él quien desvela los valores<sup>249</sup>. El término ‘desvelar’ parece en español más adecuado (menos comprometedor gnoseológicamente) que el término ‘intuir’. Otros verbos más típicos de la esfera de la voluntad como ‘poner’, guardan siempre un rastro de hipostatización de la voluntad. Scheler emplea el término *Einsicht* porque quiere evitar principalmente la hipostatización o subyacencia de la voluntad respecto de los motivos, la cual aboca irremediablemente a la *libertad de indiferencia*. A modo de síntesis, se podría decir lo siguiente: la *libertad de indiferencia* es una hipostatización del *querer* como sustancia vacía, y por tanto separada tanto de los motivos que son queridos como del *yo*, que es quien quiere.

Con arreglo a las reflexiones que se vienen haciendo, se puede añadir algo más de esta *desvelación*. Se está hablando de la desvelación de motivos inmediatos para la acción. Esta desvelación, según el autor, se produce con arreglo a la motivación remota o *Gesinnung*. Esto significa que el querer no desvela caprichosamente cualesquiera motivos en cualquier ocasión, sino que los desvela de acuerdo a la orientación axiológica remota que es la *Gesinnung*<sup>250</sup>.

---

OA, GW 10, 362; WFS, GW 7, 79, 90, 108; *Die Idole*, GW 3, 220, 249; *Versuche*, GW 3, 328; y un largo etcétera.

<sup>248</sup> PuMF, GW 10, 168. En cualquier caso, para Scheler “el conocimiento [*Erkenntnis*] de los valores morales tiene más que ver con la vida de nuestra voluntad que el conocimiento teórico” *Der Formalismus*, GW 2, 321. Otro lugar donde el autor emplea ‘*Einsicht*’ referido a la voluntad es *Der Formalismus*, GW 2, 322.

<sup>249</sup> En virtud de este carácter desvelador, se puede rescatar a este nivel la libertad de elección, no se debe hablar de un querer forzoso de lo previamente intuido (cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación*, 199), sino de una libre desvelación.

<sup>250</sup> Citemos un texto de Scheler que afirma esto (a pesar del rastro de indefinibilidad del concepto de *Gesinnung*, ya mostrado, cfr. *supra*, 2): “La *Gesinnung* no es el *único* portador de los valores morales, sino sólo aquel portador que tiene que tener el valor moral *en la medida en que* la intención, el propósito, la decisión y la acción misma deben tener tal valor. (...) Es indudable que el valor moral de la *Gesinnung* es *fundante* respecto del valor moral de la acción. (...) Ya depende de la materia de valor de la *Gesinnung* lo que *puede* llegar a ser materia de acción (...). El significado que corresponde a la *Gesinnung* consiste en que ella representa un *ámbito de juego material apriorico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones” *Der Formalismus*, GW 2, 129- 131.

A esta vinculación entre motivación inmediata y remota, o entre *querer* y *Gesinnung*, se le puede plantear la siguiente objeción: el volente no podría nunca actuar contra su *Gesinnung*. Por consiguiente, el volente siempre escoge de algún modo en función de ésta. Luego la acción viene determinada *a priori* por las directrices de la *Gesinnung*. Esta objeción es muy seria, y la respuesta compete a esta investigación sólo en parte, pues el asunto del origen, formación y modificación de la *Gesinnung* es otro tipo de estudio<sup>251</sup>. Hay que decir ante todo que los textos de Scheler admiten la modificación de la *Gesinnung*<sup>252</sup>. Lo que compete decir aquí es que la *Gesinnung*, por su carácter íntimo, es algo más bien no delimitado, sino de alguna manera *abierto*, o dicho de otro modo, *inclausurado*. Es una dirección u orientación del ánimo, no un conjunto de valores determinados que sólo faltaría aplicar al caso concreto; pues en este caso estaríamos ante un formalismo<sup>253</sup>. La subordinación de la motivación a la *Gesinnung* no es por tanto una deducción lógica, sino una interpretación libre, se podría decir (esta terminología hermenéutica no viola el pensamiento scheleriano)<sup>254</sup>. Qué significa el carácter de “abierto” se verá más adelante, pues precisamente es uno de los aspectos de la *libertad personal*<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> Cfr. A. SÁNCHEZ LEÓN; *Acción humana y “disposición de ánimo”*, 210-220.

<sup>252</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 558-568. También hay un texto de PuMF que conviene citar y comentar: “[existen] decisiones que conciernen a hechos en los que “arrojamos por la borda” toda una vida y su intención fundamental [*Grundintention*] más íntima, por ejemplo, Yorck en Tauroggen, Lutero en Worms” (PuMF, GW 10, 162). Este texto no habla de *Gesinnung*, sino de *intención fundamental*. Aunque ambas nociones son parecidas, no conviene identificarlas a la ligera (qué es exactamente la *intención fundamental* es un asunto difícil, pues Scheler sólo usa este término en otra ocasión (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 480, donde no está desarrollado –también lo usa en VF, GW 10, 290, pero tiene un significado completamente distinto, es un empleo equívoco–). Además, los ejemplos que pone Scheler no parecen ser una auténtica modificación de la *Gesinnung*, pues por un lado el general Yorck en Tauroggen en 1812 no hace sino plasmar su actitud siempre latente, la rebelión contra Napoleón –la actitud que podría haber cambiado quizás sería la del emperador prusiano Federico Guillermo III, pero tampoco es seguro–; y por otro lado Lutero en Worms en 1521 toma una decisión que efectivamente es crucial en su vida (y en la historia de Europa) pero precisamente lo que hace es mantener su posición protestante frente a la solicitud imperial de retractarse. A pesar de estas dificultades, no es descabellado identificar ambas nociones (como hace el traductor de la edición española de PuMF, cfr. *Amor y conocimiento y otros escritos*, 280), pues diferenciarlas conlleva una problematización innecesaria, que su identificación no conlleva.

<sup>253</sup> En ese caso, la ética de Scheler se acercaría peligrosamente a un formalismo moral.

<sup>254</sup> En virtud de este carácter desvelador de valores, se puede precisar la tesis de Sánchez-Migallón de que la libertad de *querer* tiene sentido “reactivo o pasivo, en el sentido de que los valores están dados” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación*, 193). Esta tesis es similar a la objeción de que “la persona no puede actuar contra su *Gesinnung*”. Se puede decir que la libertad de *querer* no es activa respecto de la *Gesinnung*, y en esta medida se puede decir que guarda un rastro de pasividad. Pero en tanto que la subordinación a la *Gesinnung* es una interpretación libre, también tiene sentido activo. Lo que indica el rastro de pasividad de la libertad de *querer* es que ésta no es la *libertad radical*.

<sup>255</sup> Cfr. *infra*, cap. 5.

Para terminar la exposición scheleriana del segundo aspecto de la *libertad del querer*, hay que comentar el texto del Apéndice B de PuMF en el que el autor responde a la segunda pregunta que comparece en el fenómeno del agente en sentido volente:

“*Libertad de la esfera electiva*. Ninguna libertad, si se refiere al destino [*Schicksal*]. Es decir, no hay ampliación ni restricción *arbitrarias* de la esfera electiva”<sup>256</sup>.

Puede parecer que Scheler introduce en este texto una noción distinta de las que venía utilizando en esta argumentación; pero no es así, si con ello se pretende acusarle de un salto argumentativo. Lo que hace el autor es “avanzar”, descubrir un nuevo aspecto de la *libertad del querer*. Este texto significa en síntesis que el límite de la libertad electiva es el destino. Es decir, la libertad de elección está limitada por el destino. Esta afirmación hay que entenderla adecuadamente, pues puede parecer una puerta al fatalismo. En un primer nivel de interpretación, lo que hace este texto es vincularse con el otro texto de Scheler donde se trata la cuestión, que es OA. Allí el autor explica qué entiende por *destino*, y cómo se articulan libertad y *destino*.

El tema del *destino* ha sido trabajado con cierta profundidad en un artículo aparte, al cual remito<sup>257</sup>. En ese artículo, la conclusión que se alcanzó fue el modo en el que la libertad de elección está limitada por el *destino*. ‘Limitada’ no quiere decir ‘unívocamente determinada’, sino sencillamente ‘restringida’. Esto no anula la *libertad del querer*, simplemente impide que sea infinita y que sea autosuficiente, e indica que se halla fundada en una dimensión más profunda de la libertad. Scheler admite un nivel superior de libertad que dirige la *libertad del querer*, y que por lo tanto la trasciende, es decir, se diferencia originaria y constitutivamente de ella<sup>258</sup>. La vinculación entre ambas libertades es jerárquica. Con esto se evita el fatalismo de limitar la libertad mediante el *destino*<sup>259</sup>. Esta libertad es de índole personal, íntima, y se abre a la *determinación individual*, que es la *vocación personal* a la que está llamada cada persona<sup>260</sup>. Dicho de otro modo, la noción

<sup>256</sup> PuMF, GW 10, 175-176.

<sup>257</sup> Cfr. G. ALONSO-BASTARRECHE; “Libertad y destino según Max Scheler”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, en prensa.

<sup>258</sup> He aquí un texto clave para esta afirmación: “esto lo puede, a diferencia de los actos de libre elección – que siempre permanecen dentro de la estructura ambiente y el destino y de cuyos ámbitos [*Spielräume*] no pueden evadirse–, sólo mediante actos y formas de comportamiento que son esencialmente distintos de éstos, mediante los cuales él ejecuta [*vollzieht*] la llamada ‘libre elección’” OA, GW 10, 353.

<sup>259</sup> Este fatalismo no ha de verse sólo en sede existencial, sino que ha de verse en toda su amplitud, como negación de la libertad.

<sup>260</sup> Así lo dice Juan Miguel Palacios en la introducción a la versión española de *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996, 14. El término ‘*vocación personal*’ es el que más adecuado me parece para denominar la tarea única que cada persona está llamada a desempeñar. Este término tiene un empleo religioso-teológico y suele asociársele tal carácter, pero en realidad es más amplio. Más adelante (cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.d) se estudiara más extensamente el empleo scheleriano de esta palabra.

scheleriana de *destino* es una noción con una complejidad propia y particular, y sólo se entiende vinculada a una noción similar pero jerárquicamente superior, que es la *determinación individual*.

La exploración de la índole de la *libertad personal* se hará más adelante<sup>261</sup>, pues la ha de preceder otra investigación sobre la noción de *persona*<sup>262</sup>. Por ahora basta con decir de qué modo la noción de *destino* en Scheler no es un límite a la libertad sino una puerta fenomenológica a la dimensión más íntima de ésta.

### c.3) Tercera pregunta

He aquí el texto en el que el autor plantea la tercera pregunta, más largo que los anteriores:

“En tercer lugar está la pregunta de en qué sentido *el hecho de una esfera de elección en general* y en segundo término, su *estrechez o amplitud* [*Enge und Weite*] (no sus contenidos especiales, como en el caso 2), permite un juicio sobre la libertad de la persona. Es seguro que la idea más alta que nos podemos hacer de una esencia libre (por ejemplo la idea que nos hacemos de Dios) excluye en general la idea de cualquier esfera de elección, sin que esté excluido no obstante el *libre poder-querer*. Pues el poder-querer no se basa en el poder-elegir, el cual es más bien sólo una variedad [*Abart*] del poder-querer. Antes bien, el *tener-que-elegir* en general, con independencia de la magnitud de la esfera de elección (aún en el caso de que sea tomada como infinitamente grande), una *limitación* [*Beschränkung*] del poder-querer.

(...) El *tener-que-elegir* en general es una *limitación* de la libertad del poder-querer –por ejemplo frente a una esencia que pueda querer todo inmediatamente y sin elección, y que en esa medida sea poderoso volitivamente de modo absoluto [*absolut willensmächtig*]–<sup>263</sup>.

Antes de entrar a comentar el texto es preciso indicar que, en el caso de esta tercera pregunta, sí que hay en cierta medida una respuesta en el texto. Además, el aforismo del Apéndice B que se vincula a esta tercera pregunta no responde a la cuestión. Ahora bien, sólo en cierta medida hay una respuesta en el texto, pues la respuesta es en realidad problemática, en sentido positivo: deja planteado un problema. Esto es lo que se intentará mostrar, y para ello se estructurará el comentario en 3 puntos.

1. La pregunta que el autor plantea en este texto ha salido ya anteriormente, y es en pocas palabras la siguiente: ¿la libertad de la *persona* es lo mismo que la elección? Se atreve a perfilarla un poco más diciendo: ¿depende el grado de libertad de la amplitud de la esfera de elección? Respondo primero a la segunda pregunta. Scheler responde que sí,

---

<sup>261</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.d.

<sup>262</sup> Cfr. *infra*, cap. 4.

<sup>263</sup> PuMF, GW 10, 169-170.

en la medida en que un ser con una esfera de elección más amplia es más libre que otro con una esfera de elección más estrecha<sup>264</sup>. Ahora bien, esto sólo en una determinada medida, no absolutamente, pues el autor, respondiendo a la primera pregunta, no identifica libertad y elección. Dicho en pocas palabras: elegir entre más cosas es ser más libre que elegir entre menos, pero elegir no es el único sentido de la libertad. Por tanto, la respuesta a la primera pregunta es negativa, pero no se queda ahí el pensador muniqués.

El motivo que aduce Scheler para no identificar libertad y elección es fenomenológico: ya se ha distinguido suficientemente el fenómeno del *querer* respecto del fenómeno del elegir<sup>265</sup>. De hecho, sostiene el filósofo muniqués que son distintos hasta el punto de que el tener-que-elegir es un modo de limitación del *poder-querer*<sup>266</sup>. Esta limitación ha sido detectada por muchos pensadores y es lo que comúnmente se llama *coste de oportunidad*: escoger una cosa implica dejar otra. Señala el pensador muniqués que esto ocurriría incluso aunque la esfera de elección fuese infinita (es obvio: aunque se pudiese escoger entre todo, no se podría escoger todo). El ser humano tiene *de facto* el límite de no poder escoger entre todo (el autor denomina *destino* a ese límite), por lo tanto un ser de una esfera de elección infinita sólo podría ser un ser divino<sup>267</sup>. Pero Scheler puntualiza que Dios no es infinito por tener una esfera de elección infinita, sino porque no elige<sup>268</sup>.

Precisamente en el *poder-querer* (sin necesidad de elegir) es en lo que radica el verdadero *poder* de la voluntad<sup>269</sup>. Esto no hace sino corroborar lo que ya se ha dicho de

<sup>264</sup> En este otro texto lo afirma de modo incontrovertible: “por otro lado el ente con una esfera de elección más amplia puede, en un determinado sentido, ser llamado libre en mayor medida que uno con una esfera más estrecha” PuMF, GW 10, 169. Cfr. también H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 164.

<sup>265</sup> Scheler interpreta, en otro lugar (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 48-50) esta distinción desde su férrea distinción entre *a priori* y *a posteriori*. En virtud de esta interpretación, Scheler considera que los valores bueno y malo se dan sólo en el querer y no en el elegir, puesto que bueno y malo son *a priori* y sólo el querer es *a priori*. Por consiguiente, lo que hace buena a una acción es el haber sido originada desde un querer bueno (que en Scheler significa acorde con un preferir). Esta interpretación, como ya se ha intentado mostrar (cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1) conculca el hecho de que una acción buena hace mejor al que la elicit, y una acción mala hace peor a quien la elicit. Por lo tanto, conculca el fenómeno de la virtud. Tomo distancia de nuevo respecto de la férrea distinción entre *a priori* y *a posteriori*.

<sup>266</sup> En este sentido, se ha mostrado incluso la existencia de una coacción que consiste específicamente en tener-que-elegir (cfr. *supra*, apdo. 4.a). Alarcón sostiene también que la elección es estrictamente una restricción de la libertad: E. ALARCÓN; “Libertad y necesidad”, en A. L. GONZÁLEZ (Ed.) “Metafísica y libertad (II)”, *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), p. 34.

<sup>267</sup> Con estas reflexiones no hago sino proseguir el tratamiento de esta cuestión desde donde lo había dejado Mandrioni, que detiene el estudio en decir que un acto de voluntad que se efectúa sin elección no es necesariamente un impulso instintivo (cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 186-187).

<sup>268</sup> Precisamente es lo que señala el filósofo muniqués en el apéndice B de PuMF a este respecto: “*libertad de la esfera electiva* como esfera limitada: sólo Dios. Todo ser finito es en este sentido no-libre” (PuMF, GW 10, 176).

<sup>269</sup> En este punto, resulta esclarecedor mencionar la exposición de Alarcón. En su artículo citado llega a una



que el *poder-querer* es la voluntad en cuanto facultad operativa. Dicho de otro modo, el fenómeno último irreductible de la acción humana es el *poder-querer*. Ahora que se ha distinguido este fenómeno de un modo claro y distinto (al menos es lo que se ha intentado), se desvela el motivo por el cual Scheler se asombra ante el fenómeno del querer y exclama “por eso vale decir: ¡querer hace libre!”<sup>270</sup>. Del mismo modo, vale decir: la voluntad es libre porque *puede-querer*. No es el modo del *querer* lo que hace libre a la voluntad, sino el *poder-querer*. El *poder-querer* es un auténtico fenómeno: es irreductible, y origen de todos los fenómenos vinculados a la acción que se vienen exponiendo. Ahora bien, ¿qué es el *poder-querer*?

2. Se ha indicado que la respuesta a la tercera pregunta era una respuesta problemática en sentido positivo. La razón es la siguiente: Scheler identifica el fondo de la libertad con un fenómeno, el *poder-querer*, que no explica suficientemente. En el fragmento que está siendo comentado, describe de modo más profuso la restricción del *tener-que-elegir* que la índole del *poder-querer*. El problema está en que lo que parecía ser una solución es más bien un fenómeno, que, como se intentará mostrar, es muy amplio y profundo. Por tanto, este problema es en realidad el motor de esta investigación.

Para comprender este fenómeno, seguramente la vía más ágil de hacerlo, atendiendo a los textos schelerianos, es ver el problema como un dilema. Es así como de hecho lo afronta el autor. A mi juicio, en la mostración del fenómeno del *poder-querer*, Scheler tiene ante sí dos aspectos distintos, que se pueden denominar del siguiente modo: la *efectividad* y la *persona*. Oscila en determinar cuál de los dos es decisivo, cuál de los dos es el núcleo de la libertad<sup>271</sup>. Esta oscilación no es por supuesto definitiva, pues se puede

---

conclusión similar, pero contrastada con las más profundas teorías metafísicas (puesto que parte de la noción metafísica de *necesidad*). El riguroso uso de la lógica y el empleo de conceptos metafísicos de calado lo convierten en un importante apoyo para la tesis que se sostiene aquí. Cfr. E. ALARCÓN; “Libertad y necesidad”, en A. L. GONZÁLEZ (Ed.) “Metafísica y libertad (II)”, *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), p. 25-46.

<sup>270</sup> PuMF, GW 10, 157.

<sup>271</sup> En este aspecto, se aprecia también una oscilación entre los comentaristas de Scheler. Los hay que ponen el acento en la efectividad, y los hay que lo ponen en la *persona*.

Ponen el acento en la efectividad: M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, 121-123, 138-149; E. KELLY, “Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers”, in: CH. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hgrs.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, 157; W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 129; P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002, 113. Poner el acento en la efectividad es fruto de no haber distinguido suficientemente la *persona* respecto de sus actos, tema que se tratará *infra*, cap. 4, apdo. 4.b.

Ponen el acento en la persona: A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 299; J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 91; H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 316-317, 403-405; M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler*, p. 31-46.

decidir en favor de la *persona*, que es el principal objetivo de esta investigación<sup>272</sup>. Dicha oscilación se puede apreciar en el siguiente texto, perteneciente al Apéndice A de PuMF:

“¡*Ser-libre* y *ser-uno-mismo-efectivo* [*Selbst-wirksamsein*] es uno y lo mismo! Puesto que este sí-mismo [*Selbst*] sólo existe [*existiert*] en su efectividad [*Wirksamkeit*] y en la conexión de sentido de sus actos [*Sinn-Zusammenhang seiner Akte*], resulta sinsentido decir que el sí-mismo actúa necesariamente según su necesidad.

“Libre” es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo. La persona en concreto es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas<sup>273</sup>.

En el encauzamiento (pues no es correcto hablar de solución definitiva) de esta oscilación hay que sacar a colación tres cosas. En primer lugar, una cuestión textual, ya mencionada anteriormente<sup>274</sup>. Estos dos párrafos están uno a continuación del otro, y sin embargo el segundo no es una conclusión del primero, ni siquiera conecta argumentativamente con él. Están hablando de cosas distintas (aunque complementarias, como se verá)<sup>275</sup>. Esto supone un auténtico problema hermenéutico. Por este motivo entre otros, el segundo párrafo de este texto es el que motiva y guía desde un inicio toda esta investigación<sup>276</sup>. Es demasiado rico como para analizarlo en profundidad aquí. Este texto quedará adecuadamente analizado y comprendido, o al menos ésta es la pretensión de esta investigación, únicamente al final de la misma. En este punto lo único que pretendo demostrar es su preponderancia respecto del párrafo anterior en la solución de la oscilación señalada.

Puesto que no hay una continuidad argumentativa entre ambos textos, a mi juicio lo único que puede haber es un dilema. Scheler muestra dos aspectos verdaderos de un fenómeno, y no se posiciona respecto a cuál de ellos es decisivo. No obstante, creo que en realidad sí se puede hacer, con base en otros descubrimientos del pensador muniqués.

---

<sup>272</sup> Román Ortiz también percibe la solución “personalista” a esta oscilación: “la libertad del acto de voluntad se fundamenta en la libertad de la persona misma y ambas instancias, acto y persona, se relacionan íntimamente a través de la eficacia vivida de la motivación. De manera que, a partir del análisis del acto libre, Scheler ha llegado al núcleo radical del ser libre con la consideración esencial de la libertad como atributo de la persona” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*; Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011, 318.

<sup>273</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>274</sup> Cfr. *supra*, Introducción.

<sup>275</sup> Quizá precisamente por esto, la edición de las *Gesammelte Werke* separa este párrafo con un doble espacio tanto respecto del anterior como respecto del posterior. Ignoro si estaba así en el manuscrito original, pero me parece que refleja la desconexión argumentativa de este párrafo.

<sup>276</sup> Cfr. *supra*, Introducción.

3. La tercera cuestión que aparece este texto es la siguiente: más bien que de ‘decisivo’, es oportuno hablar de ‘preponderante’. Ambos fenómenos son efectivamente fenómenos de libertad, no sería correcto desechar uno de ellos. Al menos no hay ningún motivo legítimo para ello. En esta investigación se ha intentado mostrar que la *efectividad* es el fenómeno donde comparece la libertad (se ha llamado *espontaneidad*, o el brotar la acción desde uno-mismo<sup>277</sup>). Pero se ha visto que hay que penetrar en el mismo fenómeno de la *efectividad* y llegar así hasta su génesis.

En la génesis de la *efectividad* no puede estar la *efectividad* misma, sino que tiene que haber algo parecido a la *persona* (en virtud sencillamente de que yo soy quien ejecuta mis actos, no otro en mi lugar), por eso dice el pensador muniqués que ninguna acción puede ser tan libre como lo es la *persona*. De hecho, el motivo que aduce Scheler para defender la *efectividad* es curiosamente el siguiente: “este sí-mismo sólo existe en su efectividad y en la conexión de sentido de sus actos”; es decir, ofrece una determinada noción de sí-mismo, del modo de existir del sí-mismo. En esta afirmación radica la oscilación, porque resulta problemático afirmar esto y después decir que “las acciones de un hombre no pueden ser tan libres como lo es él mismo”. Allí parecen identificarse sí-mismo y acción mientras que aquí se distinguen jerárquicamente. En realidad, el encauzamiento adecuado de estas afirmaciones muestra que la identificación del sí-mismo con la acción no apunta directamente a la *persona* sino al *yo*, por ello para entenderlo adecuadamente deberemos acudir a la distinción entre *persona* y *yo*<sup>278</sup>. En cualquier caso, este argumento escapa desde la *efectividad* en dirección a la *persona espiritual*. De modo que la *libertad* se predica propiamente de la *persona*<sup>279</sup>. Esta tesis no supone el fin de esta investigación, porque queda por estudiar la índole tanto de la *persona* como de su *libertad*.

Si se reduce la libertad a *efectividad*, se corre el riesgo de reducir la libertad a la *libertad del poder-hacer*. La razón es la siguiente. *Efectividad* es necesariamente efectividad de algo en otra cosa, es decir, sólo puede ser efectivo un sujeto en un objeto, el cual tiene (al menos eventualmente) un rol pasivo. Dicho de otro modo, es efectiva una intervención de algo en otra cosa según el modo de la dominación. Si éste es el paradigma, nos movemos en el plano de la intervención de la libertad en lo no-libre, pero esto se ha visto que es sólo un aspecto de la libertad, la *libertad de poder-hacer*. Este aspecto es impres-

---

<sup>277</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 1-3.

<sup>278</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 3.

<sup>279</sup> El siguiente texto de Scheler resulta un acicate en esta dirección: “esta *libertad* del amor, que no tiene nada que ver con el albedrío ni con la libertad de elección, ni en general con la libertad de la voluntad, que más bien radica en la libertad de la persona” WFS, GW 7, 82. Es oportuno indicar que este texto es de la segunda edición de la obra, es decir, de 1923. En ese momento, el pensamiento de Scheler que exponemos en esta investigación estaba bastante desarrollado, lejos ya de la época germinal de 1902-13.

cindible, como se ha intentado mostrar, para constatar la existencia de la libertad como fenómeno genuino e irreductible. Una investigación se podría detener ahí; pero este objetivo no es el más alto que se puede plantear una investigación sobre la libertad, sino que se puede aspirar a una profundización en su más íntima índole. Lo que hay que sostener por tanto es que la libertad aparece en la efectividad y la *persona* es efectiva. Aquí radica el *poder-querer*, del que no se puede decir que sea eficacia, sino condición de posibilidad de una eficacia. Pero entonces queda por explicar qué significa que la *persona* es efectiva<sup>280</sup>.

En último lugar hay que dejar señalado lo siguiente. De la solución de esta oscilación depende en gran medida el carácter originario y constitutivo de la intimidad personal: si la libertad es la efectividad, la *persona* es algo que de alguna manera se construye y adviene en el tiempo (emergentismo de la *persona*), pero si la libertad es propia de la intimidad personal, entonces la *persona*, el *carácter personal*, es constitutivo en el hombre.

Antes de darlo por concluido, conviene señalar las principales ideas expresadas en este apartado:

1. La libertad humana comparece según niveles jerárquicamente distintos entre sí pero conectados.
2. El grado inferior de libertad es la *libertad del hacer*, una libertad externa al agente, no nativa, que tiene que ver con el contexto institucional en general. Crece según las posibilidades que ofrezca el contexto. En esta libertad es donde puede aparecer la coacción, y donde yace en consecuencia la sensación de libertad, que es una cuestión empírica en relación de proporcionalidad inversa con la sensación de coacción.
3. El nivel inferior de libertad interna es la *libertad del poder-hacer*. Es una libertad distinta de la anterior porque crece al modo del hábito operativo retroactivo.
4. Hay un nivel de libertad más profundo, la *libertad del querer*.
5. La *libertad del querer* es de tipo electivo: escoge entre proyectos en función de motivos. Esto significa que el querer no escoge arbitraria, veleidosa o aleatoriamente.
6. La *libertad de querer* no se identifica con la *libertad de indiferencia*, por 2 motivos: el *querer* aparece siempre refrendado por el *yo* (todo *querer* es un *querer-yo*) y no hay un *querer* ciego (que no quiera nada y funde el *querer*). La

---

<sup>280</sup> Esto se abordará *infra*, cap. 4, apdo. 4.b y 4.c; y se denomina el carácter *activo* de la *persona*.

*libertad de indiferencia* es una hipostatización del *querer* como sustancia vacía, y por tanto separada tanto de los motivos que son queridos como del *yo*, que es el sujeto del querer.

7. El *querer* no elige motivos, sino que los desvela. No los desvela veleidosamente, sino de acuerdo con la *Gesinnung*, que es inabarcable.
8. La *libertad del querer* está limitada por el destino, y esto en sede scheleriana significa que hay una dimensión más profunda de libertad, la *libertad personal*.
9. El elegir es una forma de libertad, y poder-elegir-entre-más-cosas implica mayor libertad, pero el tener-que-elegir es una restricción del *poder-querer*.
10. El *poder-querer*, entendido como distinto y superior al elegir, es el sentido primigenio del *poder* de la voluntad.
11. En PuMF hay una oscilación entre *efectividad* y *persona* como candidatos para designar la índole de la libertad, pero esta oscilación se puede resolver en favor de la *persona*.

## 5. La libertad implica relación

Con lo expuesto, hemos llegado al final del texto de PuMF. Se ha expuesto el contenido básico de todos los apartados que lo vertebran; de modo que sólo queda volver la mirada atrás e ir precisando aspectos de tesis que ya han aparecido. Por lo tanto, aunque se expongan algunos textos nuevos, en muchos casos se volverá sobre textos ya comentados.

Para proseguir en la comprensión de la libertad, es un buen procedimiento plantear una pregunta que expone uno de los obstáculos más corrientes para comprenderla. ¿La libertad significa solipsismo, aislamiento? Puede parecer que sí. Nada más contrario a Scheler, quien en PuMF ofrece la siguiente tesis:

“‘Libre’ es una palabra cuyo significado contiene siempre también, al menos, que el miembro de una conexión en su *relación* con esta *conexión como un todo* posee una determinada propiedad. No es posible pensar como ‘libre’ algo cualquiera que existiese para sí sin ninguna conexión. Lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no) (...) en cualquier caso, lo que se llama ‘libre’ debe referir [*hinweisen*] a algo”<sup>281</sup>.

---

<sup>281</sup> PuMF, GW 10, 165.

### CAPÍTULO III

La libertad dice relación, o más bien: lo radicalmente aislado no es libre en ningún sentido. Se puede decir de otro modo: la libertad *no* es una forma de desconexión. Esta tesis se enuncia de modo sencillo; pero la dificultad está en su descubrimiento: no es un fenómeno. El fenómeno en el que se descubre lo libre es, como se ha expuesto<sup>282</sup>, la acción en cuanto se ejerce en primera persona, y el *poder* que en ella comparece. En este fenómeno la *relación* no comparece *in recto*, sino sólo derivadamente: se descubre en la medida en que se asciende en la caracterización de lo libre y van apareciendo todos los aspectos y dimensiones que describe Scheler<sup>283</sup>. Esto es una auténtica dificultad.

Esta dificultad implica, por un lado, que dicha tesis puede ser pasada por alto<sup>284</sup>. Por otro lado, implica que su simple declaración es insuficiente, hay que justificarla. Y puesto que no es un fenómeno, hay que justificarla de otro modo. Su justificación puede hacerse solamente mostrando *de qué manera* (o *maneras*) la libertad dice relación. Scheler afirma en el texto lo siguiente, inmediatamente después del texto anterior:

“En cualquier caso, lo que se llama “libre” debe referir [*hinweisen*] a algo, sea eso algo “*de lo que [wovon]*” se es libre, sea algo “*para lo que [wozu]*” se es libre”<sup>285</sup>.

Este texto es el único en el que el autor expone de manera explícita esta distinción<sup>286</sup>. Lo libre para Scheler está en relación con otra cosa distinta de él, y de dos modos posibles: puede ser libre *respecto de otra cosa* o puede ser libre *para otra cosa*. En primer lugar, esta afirmación supone una corroboración de la tesis anterior: si la libertad dijese relación solamente *respecto de otra cosa*, el ejercicio por antonomasia de la libertad sería la liberación (ir siendo progresivamente más libre *respecto de algo*), y su meta la independencia, por lo tanto lo totalmente libre sería lo totalmente aislado. En segundo lugar, es preciso señalar que esta división de los sentidos de libertad es similar a la distinción entre *libertad negativa* y *libertad positiva*.

El rendimiento de esta distinción para el propósito de esta investigación es muy amplio. A mi juicio, es la aportación más relevante de PuMF: si bien no es la más elevada,

---

<sup>282</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 1-3.

<sup>283</sup> De hecho, la tesis de que la libertad es relación no ha aparecido anteriormente más que en una ocasión, cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5: “Libertad es el nombre para una relación vivida de la causalidad superior y amecánica con la inferior y mecánica” (PuMF, GW 10, 164).

<sup>284</sup> Pocos comentaristas toman en cuenta esta tesis, tal vez porque resulta excesivamente formal, vacía de contenido. Hammer dice que “la relacionalidad de la libertad aquí descrita [se refiere a PuMF, GW 10, 165] parece ser tan ampliamente formalizada, que también es aplicable a Dios, con las correspondientes modificaciones” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 236 (la traducción es mía). Sellés también considera que es muy relevante esta apreciación, cfr. J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 41 y 90.

<sup>285</sup> PuMF, GW 10, 165.

<sup>286</sup> En otros tres lugares hace una mención indirecta; cfr. PuMF, GW 10, 157, 165 y *Der Formalismus*, GW 2, 373 (nota 1, donde considera insostenible la versión kantiana de la distinción entre libertad positiva y libertad negativa).

en cualquier caso es la llave que permite traer a colación la índole de la dimensión más profunda de la libertad. Sin esta distinción, pienso que no se vería de modo claro la necesidad de una distinción entre los niveles de la libertad estudiados y el nivel íntimo de la libertad como nivel más profundo que todos ellos.

a) ‘Libertad-de’ y ‘libertad-para’

Esta distinción ha aparecido en 5 momentos clave, y lo ha hecho como horizonte hacia el que apuntaban las distinciones que iban apareciendo. Por este motivo, muchas de las distinciones que se han hecho encuentran a su vez su punto de conexión en esta distinción, que de alguna manera las contiene y sintetiza. Ahora es el momento de traer a colación estos momentos y desvelar lo que en ellos quedó sin explicar.

a.1) Necesidad de la distinción en la investigación precedente

1. En un primer momento, veíamos que Scheler sostiene una adecuación entre libertad y finalidad<sup>287</sup>. Es decir, la libertad (o más bien las acciones libres) tiene un *para qué* operar libremente es operar en vistas a un fin. ¿Qué pasa si la libertad no tiene que ver con la finalidad? En ese caso quedan dos alternativas explicativas: o bien la libertad es una mera condición inicial, o bien no hay libertad. Si no hay libertad, entonces estamos ante el más puro determinismo, esto es obvio. Si por el contrario, la libertad tiene que ver sólo con las condiciones iniciales, entonces el problema es el siguiente: la acción esclaviza al hombre, pues al actuar y alcanzar el fin se despega de las condiciones iniciales, que son las que aportan libertad. En este caso habríamos caído en el juego del indeterminismo: lo libre es aquello cuyo desencadenarse procede de una indeterminación. Esta es una auténtica aporía, ante la cual caben dos opciones: estancarse y optar por uno de los dos extremos (determinismo o indeterminismo), o problematizar la distinción y descubrir un nuevo enfoque de la cuestión. La distinción scheleriana entre *libertad-de* y *libertad-para* pretende precisamente ser este nuevo enfoque. Hay un texto de Scheler, que ya se ha comentado<sup>288</sup>, que presenta esta aporía de modo claro:

“Debemos *distinguir* nítidamente dos cosas: la idea de la *indeterminación* y la idea de la *libertad*. Aquélla es negativa, y no contiene nada más que esto: la no determinación de un hecho por otro. Ésta, en cambio, es positiva, y radica en la vivencia del *poder*. La idea de indeterminación se solapa con la de *casualidad*”<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1

<sup>288</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>289</sup> PuMF, GW 10, 158.

¿Por qué la vivencia del *poder* no es negativa? El *poder* es una vivencia que apunta a lo que está delante de él, pues *poder* significa *poder-tal-cosa, ser-capaz-de-tal-cosa*. Se ve mejor en primera persona. El significado de *poder* como *me-está-permitido-hacer-tal-cosa* (un uso que es muy corriente en el lenguaje común) es impropio. “Que me permitan hacer tal cosa” significa que levantan los límites que obstaculizaban mi *poder*, pero el *poder* estaba previamente.

Evidentemente, como se ha visto<sup>290</sup>, una vez situados en la disyuntiva (meramente hipotética) entre la vivencia positiva y la negativa hay que optar por el extremo más afín a la noción intuitiva de libertad, que es el de la indeterminación. Sin embargo, si la única solución a un problema es decisional, entonces se ha dejado de hacer filosofía y se ha entrado en la mera opinión. Por otro lado, si la acción libre es la acción procedente de una indeterminación, entonces lo libre se solapa con lo casual. En este caso, aparecen dos contradicciones frente a lo que se ha expuesto en este trabajo<sup>291</sup>: la primera, la acción libre no sería la acción motivada, sino la acción veleidosa<sup>292</sup>; y la segunda, el fondo de la libertad de la voluntad sería la indiferencia. Ahora se añade una vía de solución: la libertad no es sólo *libertad-de*, sino *libertad-para*: la libertad no tiene que ver únicamente con la condición inicial de una acción, sino que la libertad tiene que ver con su ejercicio. De este modo, se incluye la parte de verdad que tiene la idea de indeterminación: efectivamente, el agente crece en libertad si crece en independencia, pues crece su *libertad-de*. Ahora bien, si sólo crece en independencia (en liberación progresiva), entonces prescindir de su *libertad-para*<sup>293</sup>. La *libertad-para* crece de modo diverso. ¿De qué modo?

2. En un segundo momento, se ha señalado que la *libertad del poder hacer* no crece al modo de una progresiva liberación, sino de otra manera<sup>294</sup>, como “siendo más capaz de otra cosa”. He aquí una indicación del modo de crecer de la *libertad-para*: se puede afirmar que crece en la medida en que se hace más capaz de otra cosa. Dicho de otro modo, no es una desvinculación sino una vinculación. ¿En qué consiste esta vinculación o este *ser-más-capaz-de-otra-cosa*?

---

<sup>290</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>291</sup> En realidad son tres contradicciones, una de índole metódica (esta perspectiva procede de un acercamiento exclusivamente teórico al problema de la libertad, cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2), y las otras dos temáticas.

<sup>292</sup> Como he intentado mostrar, esta tesis lleva en sí una gran contradicción: al final la acción caprichosa se identifica con la acción provocada de modo causal externo (cfr. *supra*, 2).

<sup>293</sup> Scheler acusa al liberalismo de esta exaltación indebida de la *libertad-de*: “El liberalismo tiene como fundamento el profundo error de que la liberación de factores externos hace libre: ¡libre en sentido positivo! La lenta reducción de los poderes autoritarios del mundo antiguo puede efectuarse únicamente en la medida en que ya pueda acreditarse la existencia positiva de una forma superior de determinación moral. En cambio, es del todo erróneo decir que solo la libertad hace posible una autonomía moral” (PuMF, GW 10, 165).

<sup>294</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.b.



3. En un tercer momento, se vio que los motivos tienen un papel *determinante* sobre el querer, determinan el objeto de la decisión<sup>295</sup>. Este papel es por una parte fenomenológicamente innegable: si yo elijo un proyecto por uno o varios motivos, dichos motivos han tenido un papel *determinante* sobre mi acto de elección (por eso se les llama motivos: motivan la elección). Por otro lado, este papel es claramente enemigo de la libertad si se la entiende como *libertad-de*, pero no de la *libertad-para*. Por el contrario, este papel determinante indica el modo de crecimiento de la *libertad-para*. En este sentido, el crecimiento de la *libertad-para* consiste en ser *cada vez más capaz* de determinarse por motivos. ¿De qué modo se ha de entender esta tesis, en concreto este “más”? Del modo siguiente: crecer descubriendo y dejándose determinar por *un mayor número de* motivos y también por motivos *más elevados*. En el fondo, es el carácter *desvelador* de motivos que tiene el querer<sup>296</sup>: el querer crece cuando comparecen ante él nuevos y más profundos motivos.

4. En un cuarto momento se dijo que hay dos formas opuestas de considerar la relación entre el yo y el querer: o bien el yo es *a priori* respecto del querer o bien el yo y el querer están unidos de modo inescindible. La que corresponde al fenómeno del querer es la segunda: un querer es siempre un yo-quiero. Esta unión tiene que ver de nuevo con la noción de *libertad-para*: el yo que quiere no se antepone al querer (de modo que sea libre de querer) sino que se compromete con el querer (es libre para querer y para lo querido). El yo no es libre de comprometerse con el querer<sup>297</sup>. El yo que quiere no es el yo-del-querer, sino el yo-para-el-querer: está comprometido con el querer.

5. En un quinto y último momento se ha visto que el fondo de la libertad no puede ser una libertad de índole electiva<sup>298</sup>. Con la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para* se entrevé que el fondo de la libertad, la *libertad personal*, tiene que ser semejante a la *libertad-para*. Por consiguiente se aprecia que la *libertad-para* no es la libertad de elección. La libertad de elección, en cuanto previa a la elección, es estrictamente *libertad-de* (no obstante el acto de la elección es un compromiso, por lo tanto un ejercicio y enriquecimiento de la *libertad-para*).

---

<sup>295</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.c.

<sup>296</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.c.

<sup>297</sup> Despejo una posible objeción. El yo es libre de no “querer este objeto”, y por tanto es libre de “este querer este objeto”. Pero si decide “no-querer-este-objeto”, en el fondo esto es otro acto de querer: el de “querer-no-querer-este-objeto”. Para ser libre de querer, tendría que poder no-querer. ¿Cabría en última instancia un yo que no quisiera en ningún caso? Sería un yo que no se movería, un yo muerto. Como conjetura puede valer, pero opino que no hay fenómeno que la avale.

<sup>298</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.c.

a.2) *Distinción jerárquica*

De este modo, se ha alcanzado una distinción entre dos aspectos del libre albedrío: la elección y el *querer*. Se ha visto que ambos están imbricados en la producción de la acción libre. Por consiguiente, no se puede decir que sean fenómenos opuestos (pues es palmario a la experiencia que no lo son). No obstante, guardan entre sí una cierta dialógica. Esta dialógica consiste primeramente en que ambos comparecen en la acción en tanto que distintos; pues cada uno juega su propio papel. Así lo advierte Scheler: “ambos aspectos están auténticamente conectados y parece incrementarse el uno al otro”<sup>299</sup>. Si esta dialógica se comprende desde una férrea distinción entre *a priori* y *a posteriori*, quedan en exceso opuestos.

El *querer* no es *a priori* absolutamente respecto del elegir, aunque sí en cierto sentido. Es *a priori* en cuanto que es, como hemos visto, necesariamente previo al elegir y en cuanto que funda a éste. El elegir es *a posteriori* en cuanto que es condicionado en cierta medida por lo externo, y en cuanto que cabe la coacción del *tener-que-elegir*. Sin embargo, ambos son factores complementarios dentro del “proceso” de producción de la acción, y ambos son libres. Además, la distinción entre *a priori* y *a posteriori* entiende lo *a priori* como lo autónomo, y este es a mi juicio el principal obstáculo para una adecuada comprensión de la libertad: asimilar demasiado la libertad a la autonomía. La distinción entre *a priori* y *a posteriori* es una perspectiva que considero adecuada para abordar la distinción, pero no para dar cuenta cabal de ella.

El modo correcto de comprender la relación entre querer y elegir, a mi juicio, es asimilando el querer a la *libertad-para* y el elegir a la *libertad-de*<sup>300</sup>. Con esta asimilación, ambos forman parte de la libertad, y por lo tanto ninguno de ellos queda injustamente

<sup>299</sup> PuMF, GW 10, 157.

<sup>300</sup> Scheler, al inicio de PuMF, parece hacer esta asimilación al revés, identificando el poder de la voluntad con la *libertad-de* y el elegir con la *libertad-para*: “en este poder yace un doble sentido. Designa por un lado la *conciencia del poderío de la voluntad* [*Willensmacht*] de decidirse por esto o aquello y tomar una decisión [*einen Entschluß zu fassen*]; y después también al mismo tiempo el *poder-otra-cosa*, es decir, la capacidad de decisión *electiva*: el poder como capacidad, posesión de fuerza, y el poder como ‘libertad para [*Freiheit zu*]’ en sentido más estricto” (PuMF, GW 10, 157). Mandrioni asume sin discusión esta asimilación como la adecuada, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 182. También Pintor Ramos asume la identificación de la *libertad-para* con la elección (cfr. A PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, 299).

A mi juicio, esta asimilación implicaría que la libertad de querer fuese una indiferencia *a priori*, lo cual hemos visto que contradice la idea scheleriana de libertad. Esta asimilación, a su vez, podría ser fruto de una concesión a Kant, para quien la *libertad negativa* es la independencia de la voluntad de toda afectación sensible, es decir, la voluntad como autónoma o como posesión de fuerza, y la *libertad positiva* es “la capacidad de la razón pura práctica de determinar la voluntad, esto es, de que la voluntad se determine a obrar” J. M. TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, 48, cfr. *KpV*, Ak. V, 33. En este esquema kantiano, si bien la *libertad positiva* es el sentido dinámico de la libertad, la *libertad negativa*, en cuanto fundamento de ésta, es el sentido trascendental de la libertad, y por tanto es jerárquicamente superior a la *libertad positiva*. La gran virtualidad del examen scheleriano es precisamente la inversión de esta jerarquía.

minusvalorado. Además, esta asimilación hace posible comprender que la relación entre ellos es jerárquica: el *querer* es superior al elegir. El *querer* debe preceder al elegir, esta precedencia del *querer* respecto del elegir ya ha sido suficientemente expuesta<sup>301</sup>. La jerarquía entre ambos apunta no obstante a un aspecto más profundo, ya señalado: el crecimiento en libertad no es crecimiento en liberación o independencia, sino en la relación que establece el *querer*, que es una relación de compromiso entre el *yo*, el *querer* y lo querido<sup>302</sup>. Es decir: la voluntad es más libre cuanto más quiere<sup>303</sup>. Por consiguiente, la libertad es más *libertad-para* que *libertad-de*.

Esta tesis de la superioridad de la *libertad-para* la sostiene Pintor Ramos en un sentido ligeramente distinto: “esta independencia del medio es la raíz de la libertad humana, una libertad a este nivel meramente negativa, que es tan sólo la *liberación* de la presión del medio y sirve como preparación y condición indispensable de la libertad en sentido positivo, de la *libertad-para*”<sup>304</sup>. Sin embargo, la prioridad no la entiendo en términos de medio-fin, sino más bien en términos de fin y antecendencia: no es que la *libertad-para* sea sólo el fin de la *libertad-de*, sino que además de su fin es su fuente. Sólo con esta premisa se puede considerar que la libertad es un misterio, esquivar el error de que la libertad sea una *indiferencia a priori*, y proseguir hacia un sentido íntimo de libertad.

---

<sup>301</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.

<sup>302</sup> Esta relación de compromiso es vista por Santamaría de modo aún más radical, como identificación de la voluntad con lo querido: “esta identificación de la voluntad con el fin es realizada libremente por la voluntad, que consiente en el bien que la razón le presenta como fin (...). Cuando la persona consiente en el objeto que la razón le presenta, es como si se identificara con él. Se une a él, transformándose ella misma en la cosa amada, recibiendo en ella la perfección –o la maldad– del objeto amado” (M. G. SANTAMARÍA; *Acción, persona, libertad*, p. 112). Esta postura de Santamaría me parece necesitada de algunas precisiones, que la hacen proseguible. En primer lugar, la noción de *identificación* me parece demasiado fuerte, porque el querer es un acto que las personas realizan con muchísima frecuencia, y esto implica que se quieren multitud de cosas. Si el agente se identifica con lo que quiere, entonces el querer como acto de la voluntad está reservado a momentos puntuales en los que el objeto querido sea digno de tal identificación. En segundo lugar, no distingue suficientemente entre *persona* y *yo*, y por lo tanto la identificación que sugiere puede ser demasiado definitiva, la *persona* se identifica con el objeto querido. Esto corre el peligro de caer en lo que más adelante denominaré *pretensión de sí* (cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 2.f). en cualquier caso, esta tesis de Santamaría tiene un valor propedéutico innegable para el conocimiento de la relación volitiva, porque está entendiendo la relación volitiva por contraposición a la relación cognoscitiva (de modo que la relación cognoscitiva sería la posesión intencional o posesión al modo del poseedor, y la relación volitiva sería la posesión *real* o posesión según modo de lo poseído).

<sup>303</sup> Esta tesis ha sido alcanzada desde otra perspectiva también por Alarcón, estudiando la relación entre el querer y el elegir. Cfr. E. ALARCÓN; “Libertad y necesidad”, 25-46.

<sup>304</sup> A PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, 281-282. La prioridad de la *libertad-para* también se entiende por reducción al absurdo, porque es imposible que la *libertad-de* sea superior, pues la absolutización de la desvinculación, es decir, la independencia, acaba siendo una completa dependencia, como detecta agudamente Falgueras (cfr. I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 120-121).

Una prueba de que la *libertad-para* no sustituye la *libertad-de*, es que los dos niveles de la libertad de la voluntad que son internos (*libertad del poder-hacer* y *libertad del querer*) contienen en sí ambas dimensiones de la libertad. Ninguno de los dos crece exclusivamente al modo de la liberación o de la vinculación, sino que ambos contienen imbricadamente ambas dimensiones. Por eso, si bien a los tres niveles de la libertad (*hacer, poder-hacer y querer*) cabe llamarlos estrictamente “niveles”, porque no se mezclan y son como “pasos” en la producción de la acción; a los dos aspectos recién expuestos es más adecuado llamarlos “sentidos” o “dimensiones” de la libertad, porque aparecen sin ningún residuo de “sucesividad”. La *libertad-de* no es sucesiva de la *libertad-para*, sino co-implicada con ella, y por eso ambas aparecen conjuntamente en cada uno de los tres niveles. Ahora bien, la *libertad-para* es jerárquicamente superior a la *libertad-de* en un cierto sentido.

La superioridad jerárquica de la *libertad-para* la explicita Scheler del siguiente modo:

“No con la elección crece el poderío [*Macht*] del querer, sino la elección (en el sentido de libertad de elección) con el poderío. Cuánto más poderío es dado, tantas más tendencias distintas –que se diferencian por valores cuantitativos– se dan también con la conciencia-de-poder [*Können*] y se despliegan de diversos modos. Por eso vale decir: ¡querer hace libre!<sup>305</sup>.

(...) ¡Sólo el libre merece la liberación! ¡El no libre merece coacción!<sup>306</sup>.

Aquí Scheler sostiene que la libertad es más que liberación porque es *libertad-para*. La libertad, desde luego, incluye un alto componente de liberación, de independencia, pues no se puede ser libre si se está determinado extrínsecamente. Una libertad determinada totalmente (y de modo causal) por algo externo a ella es un contrasentido, esto es obvio. La independencia del sujeto es un factor a tener en cuenta a la hora de entender la libertad. Ahora bien, si se asume lo expuesto hasta ahora; no puede ser el factor decisivo, sino sólo la cara negativa de un fenómeno del que falta la cara positiva.

Además de las razones ya aludidas, se puede aportar una más en favor de la superioridad jerárquica de la *libertad-para*: la liberación o *libertad-de* no está enteramente en la mano del individuo, como se ha visto al hablar de la *libertad del hacer*. Podemos querer (y procurar efectivamente) ser *libres de estar determinados por X condición* y no obstante no serlo. Nuestra liberación depende de condiciones políticas, económicas, sociales, geográficas... que no dependen de nosotros. Por ello la liberación no es más que un aspecto de la libertad, un aspecto inferior (es decir, menos personal o espiritual).

---

<sup>305</sup> PuMF, GW 10, 157. Reitero que no considero que la diferencia terminológica entre *Macht* y *Können* en este fragmento suponga una diferencia conceptual.

<sup>306</sup> PuMF, GW 10, 164.

A esta distinción jerárquica es a donde apunta la denominación *libertad positiva* y *libertad negativa*. Hablar de ‘*cara positiva* y *cara negativa* de un determinado fenómeno’ es impreciso si se entienden como aspectos paralelos, pero precisamente la distinción se acuñó para entenderlos como jerárquicos. ‘*Negativo*’ no se entiende en el sentido de *nocivo*, huelga decirlo, sino de *derivado*; y ‘*positivo*’ quiere decir *estricto* o *propio*. De otro modo: la no-determinación externa es como una flecha que apunta hacia un sentido más profundo de libertad. De hecho, una vez que la libertad no es sólo *libertad-de* sino también *libertad-para*, la *libertad-de* no se entiende en términos de estricta *independencia*, lo cual es algo estático, sino más bien en términos de ‘desvinculación creciente’ (esto se entenderá mejor al hablar de la preponderancia de la libertad frente al cuerpo).

Se puede hacer todavía una última apreciación acerca de la relación entre ambas caras de la *libertad*, que se desprende de lo dicho. No es correcto entender la *libertad-de* como *libertad pasiva* y la *libertad-para* como *libertad activa*. Es fácil ver el carácter activo de la *libertad-para* una vez que se acepta su superioridad jerárquica. Ahora bien, ver el carácter activo de la *libertad-de* es ligeramente más difícil. Por la vía argumentativa es necesario que lo sea, pues si ambas se co-implican como caras de un fenómeno, ambas son activas. Si *libertad positiva* y *libertad negativa* se diferenciases entre sí como cara activa y cara pasiva de la *libertad*, no sólo no serían caras de un mismo fenómeno, sino que la segunda no existiría, pues una *libertad estrictamente pasiva* es una contradicción (o al menos es una mera hipótesis, dado que la libertad se conoce *en y a partir de* su ejercicio<sup>307</sup>). Por la vía fenoménica cabe afirmar que la *libertad-de* es activa, puesto que está en crecimiento (no es independencia lograda o ya dada, sino ‘desvinculación creciente’)<sup>308</sup>.

Con lo dicho, considero que la relación jerárquica entre la *libertad-de* y la *libertad-para* ha quedado justificada de modo suficiente.

---

<sup>307</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>308</sup> En esta comprensión jerárquica y activa de ambos sentidos de libertad, es obligado declarar mi deuda con Falgueras, quien dice que: “la libertad humana es una actividad relacional bipolar, a cuyos polos – siguiendo la sugerencia de Scheler– llamaré ‘libertad-de’ y ‘libertad-para’, indicando el primero un polo de separación y el segundo otro de aproximación. La única enmienda que ha de hacerse a la propuesta de Scheler es la de no concederle el carácter alternativo (‘ya sea... ya sea’) de los dos referentes de la libertad, pues ambos referentes son imprescindibles: toda libertad humana es una libertad-de y, a la vez, una libertad-para, bien sabido que se tratará siempre de dos referentes distintos, el referente *respecto del cual* se es libre no será nunca, a la vez y en el mismo sentido, aquel *para* el que se es libre. De este modo queda patente que la libertad humana no es ni un todo acabado, ni un proceso sin sentido, sino una distensión desde un ‘de’ hacia un ‘para’” I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 98. Sólo me veo obligado a precisar que en sede scheleriana ambos sentidos no se deben considerar excluyentes, como ha quedado de manifiesto.

a.3) *Los objetos de ambas formas de libertad*

Se puede no obstante seguir profundizando esta tesis de dos sentidos de libertad, y el modo más adecuado de hacerlo es el siguiente. Hay que preguntarle “qué” a cada una de ellas, y así se ve cuál es su objeto. Es decir: ¿de *qué* es libre la *libertad-de*? Y ¿para *qué* es libre la *libertad-para*? Con respecto a la *libertad-de*, la respuesta es sencilla: condicionamientos externos y número de posibilidades. Hay más *libertad-de* cuando los condicionamientos se reducen y cuando el número de posibilidades es mayor<sup>309</sup>.

Con respecto a la *libertad-para*, la pregunta es por el contrario difícil de responder. Según lo que se viene diciendo, se podría precisar un poco más la respuesta del siguiente modo: si la *libertad-para* crece con el compromiso, la libertad es para el compromiso<sup>310</sup>. Pero entonces pervive la pregunta de este modo: compromiso, ¿con qué? No se puede hablar de compromiso en general, pues tiene que ser algo con lo que, permítaseme la expresión, *valga la pena* comprometerse. No se puede responder todavía, sino que en sentido estricto esta pregunta es una manera de precisar la pregunta que originó esta investigación. Es decir, esta investigación en conjunto busca el *aquello-para-lo-cual* de la libertad (al menos en los textos y el pensamiento de Scheler).

La noción de *motivación con arreglo a valores* aparece con pretensiones de ser la respuesta. No sería incorrecto considerarlo así según lo que se ha visto. Ahora bien, es insuficiente, y voy a explicar brevemente por qué. En primer lugar, hay que indicar que Scheler parece defender esta tesis:

“¡Existen en primer lugar las exigencias de valores objetivas! Ellas deben ser realizadas. Ciertamente, su forma de realización superior [*höhere*] es la libertad”<sup>311</sup>.

¿Significa este texto que la motivación con arreglo a valores es el *aquello-para-lo-cual* de la libertad? Lo que dice literalmente es que la forma superior de la exigencia de los

<sup>309</sup> No se ha de confundir el número mayor de posibilidades que hace crecer la *libertad-de* con el número mayor de motivos que hace crecer la *libertad-para*, pues las posibilidades son mutuamente excluyentes, pero los motivos no. Si hay más motivos, todos motivan conjuntamente el querer, pero si hay más posibilidades, no todas se realizan.

<sup>310</sup> Spaemann sostiene también esta tesis de que la libertad es para el compromiso: “La relación entre amor y fidelidad descansa en que lo que, al comienzo, era tan sólo una pasión, capta poco a poco lo profundo de la persona y compromete su libertad en lugar de desactivarla [*ausschalten*]” R. SPAEMANN; *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2010, p. 60 (la versión española traduce el verbo *ausschalten* por “darle alas”, lo cual creo que cambia completamente el sentido de la frase y dice algo que no estoy seguro que sea lo que Spaemann quiere decir). Lo interesante es que Spaemann en esta afirmación deja la cuestión abierta igual que hago aquí, porque no dice de qué índole debe ser aquello que merece compromiso (está pensando en un valor, que es de lo que venía tratando, pero no analiza qué clase de valor –aunque, por el contexto, probablemente sea un valor de persona–).

<sup>311</sup> PuMF, GW 10, 164. Es destacable de este texto que la última frase alemana tiene un valor adjetival comparativo, por eso dice *höhere* y no *höchste*. Sin embargo, su traducción al español no permite mantener el valor comparativo, sino que lo sustituye por un valor superlativo: “su forma superior”.

valores, es decir, de la axiología, es la libertad. Si tenemos en cuenta que para el autor los valores recorren toda la realidad, entonces es además verdadera también la tesis inversa: la forma superior de la libertad es la realización de un valor. Pero con esto no se especifica qué valor.

Como se indicó<sup>312</sup>, la estructura axiológica motivacional tiene una peculiaridad, y es la *indeterminabilidad* (*inabarcabilidad*) del valor originario, fundamental y remoto. Con esto presente, el *aquello-para-lo-cual* de la libertad, en tanto es el valor remoto de la estructura, aparece como *indeterminado*, en el sentido de *inabarcable*. Por consiguiente, la motivación con arreglo a valores es el *aquello-para-lo-cual* de la libertad, pero el último valor es *inabarcable* (se puede describir también como *inagotable*). Esto implica que, por referencia a ese *aquello-para-lo-cual*, la libertad está en perpetuo crecimiento, pues no lo agota. Esto significa atreverse a considerar la acción y la conducta humana en dirección al futuro en sentido fuerte: la acción humana desborda el patrón de la corrección o la incorrección (respecto de un patrón que siempre es *a priori* respecto de ella)<sup>313</sup>. Scheler ha intentado desarrollar una teoría de la motivación axiológica, de la producción de la acción y en definitiva de la libertad que es capaz de hacerse cargo de esta condición de la acción<sup>314</sup>

Esta distinción entre dos dimensiones de la libertad puede entenderse desde otra perspectiva, que a juicio del autor es errónea. En *Der Formalismus*, Scheler critica la versión kantiana de la distinción entre *libertad positiva* y *libertad negativa*<sup>315</sup>. Lo que dice el autor allí es que el concepto kantiano de libertad negativa no es real, sino sólo la posibilidad lógico teorética de que en la esfera de la cosa en sí exista la no-causación de una actividad. Scheler dice incluso irónicamente que esta libertad le sería común al hombre con la piedra, en lo que ambos tienen de *noúmenos*. Desde este concepto de libertad negativa, la libertad positiva es un mero postulado deducido de la experiencia del deber.

---

<sup>312</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.c.

<sup>313</sup> Azevedo también destaca este aspecto, que es lo que permite hablar con propiedad de *conciencia moral*: “al lado del conocimiento de las normas universalmente válidas, hay un conocimiento de lo que es bueno en sí para (este ‘para’ en sentido objetivo) un individuo o grupo. Sólo es legítimo hablar de conciencia moral donde se trata de un *plus* en el conocimiento moral, que no está contenido en las normas universales, y en el cual yo completo el conocimiento moral” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 121.

<sup>314</sup> La versión de la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para* que mantiene Hammer es un poco distinta de la que se ha expuesto aquí (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 236). Estoy de acuerdo con este autor en que la *libertad-de* significa ‘distancia’ (*Abstand*) y que la *libertad-para* significa ‘donación’ (*Zuwendung*); y aquello de lo que la *libertad-de* se distancia son los condicionamientos espacio-temporales. No puedo estar de acuerdo en la asimilación que hace entre *libertad-de* e independencia, y tampoco en que el objeto de la *libertad-para* sea establecer una comunidad con otras personas.

<sup>315</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 373, en nota al pie. Esta nota resulta difícil de comprender pues condensa demasiadas ideas en muy pocas frases, y la argumentación es escasa. Para comprenderlo, es preciso acudir a PuMF y a la distinción entre la consideración teórica y la conciencia inmediata de la libertad.

Ya se vio la crítica scheleriana a esta postura de Kant, cuyo error a juicio del muniqués procede en última instancia de un acceso exclusivamente teórico al problema de la libertad<sup>316</sup>.

Lo que se puede añadir ahora es que para Kant la *libertad-para* se deduce de la experiencia del deber; de modo que, a la inversa, el *aquello-para-lo-cual* de la libertad sería el deber. De este modo el sentido moral de la acción es su producción de acuerdo a un patrón *a priori*. La crítica que desde la teoría scheleriana de la libertad se puede hacer a esta postura no la puedo mostrar aquí, antes de haber expuesto la distinción entre *persona* y *yo*, y la *libertad personal*. En este momento quiero dejar el asunto planteado de modo problemático. Si efectivamente la libertad es la *autonomía* en el sentido etimológico de la palabra (*no-heteronomía*, o dicho de otro modo, darse a sí mismo la norma de conducta), entonces opino que la versión kantiana del imperativo categórico no tiene rival para satisfacer la libertad. Ahora bien, si la meta de la operatividad humana es adecuarse a un patrón *a priori*, lo mejor que puede hacer el agente es actuar lo menos posible, y así asegura su meta. Pero tanto la acción humana como la libertad tienen que ver con la inagotabilidad, y por ello el hombre actúa tanto, con tanta frecuencia (nunca deja de actuar). Por eso cabe preguntar: ¿las ansias de libertad (el *aquello-para-lo-cual* de la libertad) se satisfacen con la autonomía?

La inagotabilidad que se ha mencionado aquí no se entiende sin apelar a la índole de la *persona*, por eso sostiene el autor que las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es la misma persona<sup>317</sup>. Por esto también, para desentrañar con más precisión el *para qué* de la libertad tendremos que acudir a la noción scheleriana de *persona* y a la *libertad personal*.

#### *b) La motivación con arreglo a valores: previsibilidad, homogeneidad y libertad*

La idea de que la libertad implica relación, unida a la teoría de la motivación con arreglo a valores, tiene una consecuencia importante, a su vez con un reflejo a nivel fenoménico, que puede parecer no obstante paradójica. Es la siguiente: la previsibilidad y la homogeneidad son un rasgo de libertad<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>317</sup> Cfr. PuMF, GW 10, 174.

<sup>318</sup> Como bien pone Arana de manifiesto, la objeción habitual a esta tesis resulta trivial, pues procede de una asimilación apodíctica de repetibilidad y determinismo (cfr. J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005, 159).



Este asunto ya se ha abordado antes, pues al ser un fenómeno comparece ante la *conciencia inmediata* de la libertad<sup>319</sup>. Ahora se puede exponer la misma tesis desde una perspectiva más elaborada. Además, en este punto puede ser de mucha ayuda una confrontación con la postura kantiana al respecto. Para ello, es adecuado volver a citar el texto en el que Scheler trata el asunto:

“Si un espíritu hubiera tomado *la decisión* de obrar libremente siempre *conforme a la ley*, de hacer lo mismo bajo las mismas circunstancias, (...) sería *completamente previsible*, sin que por ello cada acto fuera *menos libre*. (...).

La experiencia muestra hechos que salen al encuentro de este ideal. Lo que nos permite “confiar” en la disposición de ánimo [*Gesinnung*] de los hombres es precisamente la *creencia en la libertad* del hombre en cuestión, la creencia en que él pueda oponer a los cambiantes estímulos e impulsos instintivos que padece, algo que suprima los efectos de lo contrario determinantes de sus acciones. En este sentido, un hombre es tanto más previsible cuánto *más libre* es. Al contrario, el “caprichoso”, el hombre “imprevisible” [*unberechenbar*] es el relativamente no libre<sup>320</sup>.

En este texto, el autor contrapone la libertad como previsibilidad frente al capricho como imprevisibilidad<sup>321</sup>. Como se ha visto, la principal esclavitud del hombre es la del capricho<sup>322</sup>: siguiendo sus dictados, el hombre restringe sus posibilidades de acción. El fenómeno no puede ser más evidente, y ya Kant le concedió la máxima importancia<sup>323</sup>. Desde este hecho se comprende la lograda distinción kantiana entre autonomía y heteronomía. Para Kant, la conducta caprichosa es la heteronomía de la voluntad; en esto Scheler es deudor de Kant. Ahora bien, la solución kantiana propone que la voluntad debe ser autónoma. Esto no significa exactamente independencia, pues la *auto-nomía* kantiana no significa indiferencia, sino que consiste en que la voluntad se pone a sí misma su ley, y esta ley es el deber. En este sentido, la solución kantiana guarda un residuo de *libertad-para*. Pero, al ser el deber el *para-qué*, incurre en una negación del fenómeno de la motivación remota: para Kant no hay un valor remoto inagotable que motiva la acción, sino un imperativo categórico (este imperativo es objetivo en exceso, es decir, claramente *limitado*)<sup>324</sup>.

---

<sup>319</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2.

<sup>320</sup> PuMF, GW 10, 159.

<sup>321</sup> Mandrioni detecta la importancia de esta distinción, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 118.

<sup>322</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.

<sup>323</sup> Es meritorio no obstante por parte de Scheler haberlo detectado y descrito con tanta precisión, y en condiciones tales que quepa proseguirlo en sede antropológica. Dos autores enfatizan este mérito de Scheler, cfr. L. POLO; “La libertad posible” en *La persona humana y su crecimiento*, 49; J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 89.

<sup>324</sup> A mi juicio, esto es problemático al menos por el motivo siguiente. Kant no inicia el examen de la acción moral desde una fenomenología de la acción (como hace Aristóteles y como hace en cierta medida Scheler –

### CAPÍTULO III

Si tenemos en cuenta el análisis de la acción motivada<sup>325</sup>, Scheler está oponiendo en este texto la acción motivada frente a la acción impulsiva. La segunda es imprevisible porque se dirige por “los cambiantes estímulos e impulsos instintivos que el agente padece” en vez de por un valor *querido*. “Resulta que en el límite acaban coincidiendo la determinación unívoca desde los estímulos desencadenantes del comportamiento y la imprevisibilidad total, ya que ésta consiste en estar a expensas de fuerzas y estímulos externos variables”<sup>326</sup>. Ahora bien, si como se ha visto, la acción impulsiva es aquella que delega la producción de la acción en la causalidad externa, entonces cabría en ella una cierta previsibilidad, en tanto que obedece a una causalidad natural que sigue ciertas leyes necesarias. Scheler contesta a esta objeción precisando la noción de *previsibilidad*. Que la conducta de un hombre sea previsible no se tiene que entender en el sentido de que es completamente determinable desde categorías *a priori*, sino en el sentido de que puede *comprenderse* (*verstehen*) en el genuino sentido scheleriano, esto es, ser intuida desde dentro, desde su *yo*<sup>327</sup>. El *yo* aquí quiere decir lo querido por el *yo*, es decir, la motivación del *yo*. Dicho de otro modo: una acción previsible es una acción que responde a los valores que guían a una persona. Dichos valores se pueden conocer en gran medida si se conoce a esa persona (y por lo general, son valores que han sido puestos de manifiesto en acciones previas que los han *realizado*<sup>328</sup>).

---

no lo hace totalmente porque es inevitablemente postkantiano y tiene un incorregible amor por lo *a priori*—) sino desde una fenomenología de la conciencia que norma la acción, es decir, desde una fenomenología de la norma. Esto le lleva a prescindir en cierta medida de la índole de la acción, en especial de un factor suyo: la novedad. Para Kant la conducta posible en cualquier acción es subsumible bajo parámetros elaborados *a priori*.

<sup>325</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>326</sup> U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003, 89.

<sup>327</sup> “Cuánto más conceptualizables y explicables son las acciones de un hombre en función de la efectividad promedio de los impulsos generales humanos en las situaciones dadas, cuánto menos debemos recurrir a su *individualidad* para comprender su vida, cuánto más podemos ‘*explicarlo* [*erklären*]’ ‘según las leyes naturales’ [*naturgesetzlich*]; entonces tanto más imprevisible se nos vuelve, tanto *menos* podemos ‘*comprenderle*’ [*verstehen*], es decir, traer a unidad lo dado, mediante la intuición desde dentro, desde su ‘yo’, de sus intenciones” (PuMF, GW 10, 160). La distinción gnoseológica entre *verstehen* y *erklären* ha sido ya explicada (cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2). Otro texto de Scheler relevante aquí es éste: “en el demente –o sea, el totalmente ‘imprevisible’–, la libertad está precisamente desactivada [*ausgeschaltet*] en grado máximo, su conducta y su vivenciar se acercan en grado máximo a la determinabilidad según leyes naturales” (PuMF, GW 10, 159).

Arana destaca agudamente este aspecto: una serie de acciones, para ser libres, han de poder ser intuidas desde una cierta totalidad íntegra de sentido, no separadamente. “Aun cuando se abomine de introspecciones, hay un indicio perfectamente externo y observable (aunque de índole negativa) de que estamos ante un proceso ‘libre’. Consiste en comprobar su carácter íntegro, no fragmentario ni separable, de modo que cuando se le aplica el análisis se vuelve opaco e ininteligible” J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, 159.

<sup>328</sup> En este punto es útil traer de nuevo a colación el ejemplo scheleriano de la mujer que es fiel a su marido: dicha mujer guía su conducta con arreglo al valor de la *fidelidad*, el cual había manifestado ya en el momento de contraer matrimonio.

Urbano Ferrer conecta la previsibilidad de la conducta libre con la jerarquía de la libertad: “cuanto más impredecible e indeterminado es el comportamiento, tanto menos libre se es. Por el contrario, la libertad en su expresión más plena se ejerce como previsible, constante en sus determinaciones, que a su vez se tornan comprensibles desde los valores que las acuñan. Ser libre equivale, expresado negativamente, a la no determinación de la persona por los estratos vital y psíquico. Y el libre albedrío es consecuencia, no condición, de este no estar determinado el estrato superior por los inferiores”<sup>329</sup>. Reaparece aquí la idea de que cada nivel mantiene su libertad cuando se subordina a su superior.

De este modo, a pesar de respetar el fenómeno de la previsibilidad, Scheler no cae en un estatismo de la conducta<sup>330</sup>. Sin embargo, considero que no se puede decir lo mismo de la aplicación del imperativo categórico kantiano, que conlleva en definitiva una conducta excesivamente uniforme, lo cual culmina en un estatismo. Si la conducta es estática (tiene como meta la adecuación a un patrón) no cabe crecimiento en sentido estricto. La acción no hace crecer al agente, sino que se puede decir que es correcta o incorrecta. El estatismo de la conducta conculca por tanto el fenómeno de que la libertad crece<sup>331</sup>.

<sup>329</sup> U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, 88.

<sup>330</sup> Beites piensa que “la libertad comprensible desarrollada por Scheler plantea un problema que consiste en que si insistimos en la previsibilidad del acto libre (y no en la posibilidad de elegir contra el *ordo amoris*), la libertad deja paso a un determinismo por el carácter” (P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y *ordo amoris*” 251). No puedo estar de acuerdo con esta tesis en los estrictos términos en que está formulada, porque Scheler, al vincular la libertad a la previsibilidad, lo que indica es que la imprevisibilidad y la aleatoriedad se alinean con el capricho, cosa que, como la misma autora reconoce a continuación, tiene sólida base fenoménica. Ahora bien, como se ha dicho en numerosas ocasiones, el análisis scheleriano de la libertad muestra que esta vinculación pertenece a la libertad de la voluntad y que la libertad humana no se agota en esta dimensión.

La misma autora propone la salida a este problema: “Es evidente, sin embargo, que en este caso sólo hay un modo de mantener la libertad: afirmar que el carácter que determina la libertad es, a su vez, un carácter libre. Sólo esto permitiría defender que el carácter no una «causa» en sentido estricto (no explica la volición), sino que sólo la hace comprensible. Pero si esto es así, hemos de sostener que la libertad en sentido estricto es la que ha determinado el propio carácter (como carácter libre) y no la libertad comprensible que se limita a dejarse determinar por el carácter. La libertad auténtica no es, por tanto, la mera libertad comprensible que propone Scheler, la que sigue el carácter, sino la libertad que forma el carácter, y que es por ello siempre imprevisible, pues configurar el carácter implica poder actuar contra él” (p. 252). La tesis de este texto es que debe haber una libertad anterior a la libertad vinculada a la previsibilidad. Ahora bien, a mi juicio, esta nueva libertad no se debe entender como ‘anterior’ a la libertad de la voluntad, pues entonces no sería un nuevo sentido de libertad, sino un acto de la libertad de la voluntad anterior a todo acto. Esta libertad ha de entenderse como una libertad jerárquicamente superior a la libertad de la voluntad, es decir, se mueve en un nivel distinto al de esta libertad, es la *libertad personal*. Esta dimensión de la libertad se verá más adelante (cfr. *infra*, cap. 5), pero aquí es preciso dejar indicado, para cerrar la argumentación, que ni la *persona* ni su libertad se reducen a su carácter, sino que éste es el conjunto de los hábitos poseídos por la *persona* (“imposible reducir la persona espiritual al carácter” H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 121).

<sup>331</sup> La peor consecuencia del estatismo según Scheler es que impide una adecuada noción de *persona*, porque con él el sujeto tiene que vivir según una *ley universal*, no según un *valor querido personalmente*. Dicho

En resumen, la interpretación que hace Scheler de la previsibilidad de la conducta libre es congruente con el fenómeno del crecimiento de la libertad y con la *libertad-para*.

c) *La libertad tiende a singularizar*

A pesar de negar que la libertad significa solipsismo, no obstante Scheler reconoce que la libertad tiende a singularizar, a personalizar, y su carencia a uniformizar. Este es otro fenómeno que hay que tener en cuenta al hablar de la libertad. El autor lo trae a colación en PuMF de este modo, a tenor del tema de la previsibilidad:

“También otro fenómeno se explica a partir de que la libertad signifique precisamente la previsibilidad del individuo, y la coaccionabilidad en cambio la imprevisibilidad: que el hombre como *parte de la masa* –cuánto más lo es– siempre deviene coaccionable e imprevisible. La masa es imprevisible, caprichosa, histérica”<sup>332</sup>.

En este texto Scheler expone la coacción que el fenómeno del *hombre-masa* significa para la conducta. Este fenómeno se puede integrar en la línea de esta investigación sobre la libertad del siguiente modo. *Comprender* las acciones de un hombre (en su genuino sentido scheleriano) significa poder unificar el sentido de sus acciones a partir de los valores que *quiere* su *yo*. Las acciones del *hombre-masa*, del hombre cuando actúa anonimado dentro de una masa, no se comprenden desde su *yo*, sino desde la causación exógena: son acciones impulsivas<sup>333</sup>. Por lo tanto, la masificación es caldo de cultivo de la coacción típica de la impulsividad. En el fenómeno del *hombre-masa*, de un modo sólo aparentemente paradójico, coacción e imprevisibilidad se dan la mano.

Scheler se sirve de adjetivos expresivos para describir este fenómeno: ‘imprevisible’, ‘caprichoso’, ‘histérico’. Sin embargo, es en otra obra suya donde describe con más precisión el comportamiento del *hombre-masa*:

“En la ‘masa’, dominan libremente las leyes que también rigen la existencia de los rebaños de animales: el contagio de los afectos sobre la base de la actitud del animal jefe a un estímulo sensible, la imitación involuntaria según leyes de asociación (...). Mediante la masa puede

---

con pocas palabras: el sujeto de la ley es la voluntad (y no necesariamente una voluntad personal), el sujeto del valor es la *persona*. La crítica scheleriana a la noción kantiana de *yo trascendental* y la propuesta de la noción de *persona* se encuentra en *Der Formalismus*, GW 2, 373-381.

<sup>332</sup> PuMF, GW 10, 160. El fenómeno que Scheler expone aquí ha sido mostrado anteriormente con el ejemplo de una manifestación que se torna violenta desde un carácter pacífico inicial, cfr. *supra*, apdo. 2.

<sup>333</sup> Esta actitud del hombre-masa de delegar la originación de la acción en lo otro que su *yo*, es decir, en las circunstancias o los estímulos externos, la expresa Jesús Arellano de modo muy expresivo: “Entró en sí el hombre-persona y dijo: quiero arriesgarme a horizontes. Chocarreo el hombre-masa: nosotros nos adaptaremos” J. ARELLANO; *La existencia cosificada*, Eunsa, Pamplona 1981, p. 23. Según esta afirmación, la actitud opuesta a la del hombre-masa sería la del hombre que actúa desde su *yo*, al que Arellano llama el hombre-persona. Esta denominación se corresponde con la perspectiva de Scheler, como se verá.

acaecer algo que ninguna de sus partes aisladas sabría o querría realizar. En la pura masa el hombre se convertiría en animal. Pero también la masa y rebaño inorganizados tienen sus *animales jefes*. En la *comunidad vital* domina la causalidad orgánica<sup>334</sup>.

Scheler intenta mostrar aquí cómo opera en el *hombre-masa* la causalidad externa: en la forma de contagio afectivo. Al hacerlo se ve violentada la libertad y corre pareja una desindividualización del sujeto. Este contagio afectivo es un modo de operar que el hombre comparte con los animales, de modo que, si funciona únicamente en base a él, el hombre se animaliza: “el hombre se animaliza cuanto más es miembro de la masa. Y se “humaniza” tanto más cuanto más se individualiza espiritualmente<sup>335</sup>”.

Si la masificación reduce la libertad, es claro que, a la inversa, el ejercicio de la libertad implica singularización. Esta función singularizante de la libertad tiene que ver con la *libertad-de*. La singularización que provoca el ejercicio de la libertad no contradice no obstante el fenómeno de la previsibilidad, porque la previsibilidad no significa la homogeneidad entre la conducta de los diversos sujetos, sino el poder intuir la unidad de las acciones del sujeto desde dentro de éste.

#### d) El “miedo a la libertad”

Es más corriente de lo que pudiera parecer entender al hombre como *hombre-masa*. Aunque quizás no se haga de modo completamente deliberado, se tiende a comprender la conducta del hombre de modo más o menos generalizante, en gran medida tipológico: cada individuo actúa del modo en que actúa porque pertenece a cierto tipo (la generalización máxima es lo que se puede denominar el *tipo humano*: ‘actuó así porque es hombre<sup>336</sup>–). Resulta patente que esta comprensión de la conducta es diametralmente opuesta al concepto scheleriano de *comprensión* de la acción individual. En aquella, quizás se pueda necesitar al individuo como origen psico-procesual de la acción, pero se le niega como fuente de sentido de la acción<sup>337</sup>. Esta clase de comprensión generalizante de la

---

<sup>334</sup> *Das Ressentiment*, GW 3, 265.

<sup>335</sup> WFS, GW 7, 47.

<sup>336</sup> Como finamente detecta Scheler, esta clase de expresión (necesariamente asociada a un modo muy concreto de comprensión de la acción), aparece para disculpar el comportamiento de un hombre que ha actuado siguiendo sus impulsos más bajos, los cuales son los más comunes, los que menos le singularizan (cfr. *Das Ressentiment*, GW 3, 103).

<sup>337</sup> Negar que los individuos originan las acciones en sentido psicológico contradiría los fenómenos de modo demasiado palmario. Sin embargo, negar que las acciones de un hombre tienen sentido en virtud de la intención de sentido que el individuo les otorga, es ya más fácil de oponer a los fenómenos. Por este motivo, los fenómenos han de ser adecuadamente detectados y expuestos.

conducta humana da lugar a un individualismo peculiar, que a la larga es contradictorio<sup>338</sup>.

¿De dónde procede esta comprensión generalizante de la conducta humana? Scheler lo dice claramente: del *miedo a la libertad*. El pensador muniqués considera que esta perspectiva sobre la libertad no tiene un origen real, sino que nace del miedo a la libertad<sup>339</sup>. Las palabras de Scheler contienen de nuevo mucha fuerza expresiva:

“¡Es por tanto una ilusión que la creencia en el fenómeno de la *libertad* (...) sea sinónimo de destrucción de toda seguridad y fiabilidad, y que conduzca al caos! Esta imagen que traza el determinismo –desde que Hobbes lo pintara con los colores más ardientes– es de hecho un producto del “*miedo ante la libertad*”.

Todos conocemos este miedo, primero en lo empírico y lo pequeño, que finalmente se extiende, en el tipo del filósofo determinista, en un vago miedo metafísico a la arbitrariedad absoluta y al caos. ¡Qué difícil es, qué lucha requiere por ejemplo para el amante, dejar en libertad al amado!”<sup>340</sup>.

Este texto tiene dos partes, separadas precisamente como párrafos. La primera parte dice que es falso que la libertad sea factor caotizante, y que es una ilusión producto del miedo a la libertad. Si la libertad es precisamente factor de comprensión de la acción, como viene diciendo Scheler, entonces no es factor caotizante. La libertad no implica insertar el caos en la vida humana, sino todo lo contrario, es una variable que introduce la *conexión de sentido* de acciones y manifestaciones en principio sólo dadas. Sólo desde el más férreo determinismo puede asignarse un papel caotizante a la libertad, porque la entiende como indeterminación arbitraria. Desde luego, si la libertad significa indeterminación absoluta, entonces hay que tenerle pánico. La segunda parte del texto describe

---

<sup>338</sup> Scheler considera a Max Stirner el mayor exponente de esta clase de comprensión de la acción e individualismo (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 504-505). “No ha de extrañar que esta interpretación vital del “individualismo” instintivo, de tanta extensión en la vida moderna, conduzca,  *fácticamente*, a una meta a la que como “individualismo” debería ser enteramente opuesta: a una *objetiva uniformidad* tan grande del ser y de la vida de todos estos “individualistas”, que a partir de *un* ejemplar se puede adivinar aproximadamente la esencia y el actuar de todos los otros. Pues los impulsos instintivos corporales son los que constituyen los procesos *más generales* dentro de la naturaleza humana” *Der Formalismus*, GW 2, 504.

Recuérdense las afirmaciones de Stirner: “Yo, no soy un Yo entre otros Yoes; *sino el único Yo: Yo soy único*. Por eso también mis necesidades son únicas, mis actos, en suma, todo en Mí es único” (M. STIRNER, *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid 2004, p. 438) “Mi relación con el mundo consiste en que lo disfruto y lo empleo en el goce de mí mismo. La relación es el *gocce del mundo* y pertenece al goce de mí mismo” (*Ibid.* p. 390).

<sup>339</sup> Esta tesis corre el riesgo de reducir una teoría errónea a su origen psicológico, y ello puede ser peligroso porque en sentido estricto le niega cualquier pretensión de verdad. En cualquier caso, la vinculación entre ambas, la comprensión masificadora del hombre y el miedo a la libertad, tiene cierta obviedad, así que, si el miedo a la libertad no se aísla como causa única, es efectivamente una causa de la comprensión masificadora.

<sup>340</sup> PuMF, GW 10, 161.

el fenómeno del *miedo a la libertad*. No se le puede negar a Scheler precisión (incluso belleza) en esta descripción.

Si la libertad es factor de caos, hay que prescindir de ella para explicar la conducta humana. Ahora bien, no se puede prescindir de ella completamente, pues es necesario otorgar un papel a la individualidad al menos en el origen psico-procesual de la acción. Es imposible desterrar por completo la libertad de la vida humana, de modo que la libertad deviene una variable de curiosas características: deviene minúscula y absoluta. Es minúscula porque es ignota y no tiene un rol que se pueda describir, pero es absoluta porque es inexpugnable. Claramente esta absolutización contraviene el carácter relacional de la libertad, pues ésta consistiría en un conato estático. El único papel real que cabría asignarle entonces sería el de ignota condición de posibilidad de la vida jurídica, es decir, la “simultánea presuposición de la imputación que *cada uno* tuviese en todo tiempo y que no pudiese perderla ni ganarla”<sup>341</sup>. A esta postura Scheler la considera absurda sin ambages, porque pretende convertir la libertad en una convención<sup>342</sup>, cuando la libertad es precisamente el poder para romper cualquier convención.

#### *e) La libertad implica un destacarse del espíritu frente al cuerpo*

Se ha contrapuesto en este trabajo en numerosas ocasiones la libertad a los impulsos instintivos. Esta postura implica una tesis que es la siguiente: *libertad* indica preponderancia del espíritu frente al poder de lo que en el hombre es corporal<sup>343</sup>. El modo en el que la libertad ejerce ese poder ha quedado mostrado: es la génesis de la acción según la motivación axiológica (que se opone a la génesis impulsiva de la acción)<sup>344</sup>. Lo que voy a hacer a continuación es precisar la diferencia y la relación entre ambos *niveles* antropológicos, pues no se puede hablar de independencia sino de preponderancia. En este punto se trata principalmente el sentido *negativo* de la libertad.

En primer lugar hay que señalar que Scheler considera que lo corporal en el hombre es lo común; y no sólo lo común entre los hombres, sino lo común incluso del hombre con los animales. Esto ha quedado suficientemente mostrado al exponer el fenómeno de la masificación. Hay que precisar que el pensador muniqués no está hablando aquí de los

---

<sup>341</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>342</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>343</sup> “Alguien que vive predominantemente para su cuerpo, esto es, que en lugar de tener dominio sobre su cuerpo es dominado por él, y como resultado se identifica a sí mismo con sus contenidos, no es una persona” J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, 136. No hay que interpretar este texto desde una concepción emergentista de la *persona*, sino desde una perspectiva moral.

<sup>344</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

miembros del cuerpo por separado, sino del cuerpo como conjunto orgánico y como fuente de impulsos<sup>345</sup>.

En segundo lugar hay que señalar que si se habla de preponderancia y no de independencia se habla de algo que es en cierta medida *progresivo*. Es decir, la preponderancia de la libertad sobre el cuerpo es creciente. Esto no significa que no sea originaria, sino que es un poder que además de ser originario crece con su ejercicio. Conviene acudir a los lugares en los que Scheler describe esto. No describe este fenómeno en PuMF con tanta claridad como lo hace en otro lugar donde está hablando del fenómeno del pudor:

“El pudor (...) también durante la etapa final de la vida sigue siendo la condición para que el hombre gane la *libertad* para la entrega de su espíritu y su trabajo a *contenidos* y valores *objetivos*, en la medida en que limita la tendencia de entregarse a los impulsos libidinosos, incluso a las sensaciones sensibles [*Gefühlsempfindung*]. (...) El pudor igualmente defiende [*vertritt*] y sostiene [*erhält*] la unidad de la persona como *unidad de vida* [*Lebenseinheit*] frente a la multiplicidad de sus impulsos instintivos sensibles [*sinnlichen Triebregungen*]”<sup>346</sup>.

“Esto es la unidad de la vida que el pudor eleva [*emporhebt*] y conserva [*bewahrt*] frente a todo lo que busca estallarla en sensaciones atomizantes [*zerstäubende Empfindungen*]”<sup>347</sup>.

En este texto se ve que la preponderancia de la libertad sobre los impulsos instintivos sensibles es conservada pero también aumentada por el sentimiento de pudor<sup>348</sup>. De modo que la preponderancia de la libertad sobre el cuerpo es originaria, porque se conserva, y también creciente, porque se eleva. Ya se ha dicho antes numerosas veces que la libertad no es estática sino creciente.

¿Significa esto que la libertad es independiente del cuerpo? Con lo dicho anteriormente es necesario responder ‘no’ a esta pregunta, pues si fuese independiente no existi-

---

<sup>345</sup> El cuerpo considerado como todo orgánico y sujeto de vida es lo que Scheler llama “el estrato vital”, dentro de su jerarquización de la vida emocional cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 340-344. Hammer justifica la necesidad de que la libertad prepondere sobre el cuerpo cuando dice que éste es el lugar en el que la persona ejerce el dominio sobre la materia en general: “der Leib erscheint in dieser Auffassung nicht als echtes Ausdrucksmedium der Person, sondern als eingegrenzter Bezirk der vollen ‘direkten’ Herrschaft der geistigen Person über Materie überhaupt. Wesentlich ist somit der Person nicht die Verbindung mit einem konkreten, raum-zeitlich begrenzten Leib, sondern die Hinordnung auf Stofflichkeit überhaupt, immer aber im Modus der Stoffbeherrschung und –unterwerfung” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 94. No es que el cuerpo no sea un lugar de manifestación de la persona, sino que ésta no es su única función, como precisa el autor más adelante: “der Leib ist nicht nur Ausdrucksfeld der Person, sondern auch erstes lenkbares Medium aller zur Verwicklichung drängenden personalen Intentionen (...) Damit führt der Leib die individuelle Person zum Erlebnis ihrer Wirkmächtigkeit” (p. 231).

<sup>346</sup> SS, GW 10, 112.

<sup>347</sup> SS, GW 10, 115.

<sup>348</sup> No interesa aquí precisar si efectivamente el pudor juega este papel y en qué medida lo hace, esto es precisamente lo que estudia Scheler en SS, GW 10, 65-154. Se tratará este tema brevemente *infra*, cap. 4, apdo. 2.



ría el nivel de la libertad que Scheler denomina *libertad del poder-hacer*. Ahora bien, se puede demostrar también basándose precisamente en el modo en el que la libertad es preponderante respecto del cuerpo. Así lo hace el autor en un breve texto de *Das Ressentiment*, en el cual sostiene que la preponderancia de la libertad sobre el cuerpo no conlleva negación del cuerpo: al contrario, le da unidad evitando la desintegración atomizante que implicaría seguir los impulsos<sup>349</sup>. Este tipo de dominio sobre el cuerpo es el que antes se ha denominado ‘*dominio político*’, que sólo es posible mediante la noción de hábito<sup>350</sup>. Si éste es el modo que tiene la libertad de tener preponderancia sobre el cuerpo, se aprecia que la libertad respecto del cuerpo no es sólo *libertad-de*, sino también *libertad-para*, pues no se desvincula del cuerpo sino que lo organiza, evitando su disgregación. Por el mismo motivo se aprecia de nuevo la relación jerárquica entre ambos sentidos de libertad.

El hecho de que la *libertad* implica un destacarse del espíritu frente al cuerpo hace referencia a un rasgo fundamental del espíritu, que es su carácter sobrante, y que se estudiará más adelante<sup>351</sup>.

Antes de cerrar este apartado, conviene recapitular las tesis principales que lo conforman.

1. La libertad dice relación como *libertad-de* y como *libertad-para*, extremos que son semejantes respectivamente al elegir y al *querer*.
2. La *libertad-de* crece al modo de la progresiva liberación o desvinculación creciente, la *libertad-para* al modo de la vinculación o compromiso. Ambas formas de libertad son activas.
3. La *libertad-para* es fin y fuente de la *libertad-de*, no se distinguen sucesiva sino jerárquicamente, la *libertad-para* es superior. Precisamente la distinción jerárquica es a lo que se refiere la denominación de *libertad positiva* (sentido propio de libertad) y *libertad negativa* (sentido derivado de libertad).
4. El objeto de la *libertad-de* son los condicionamientos externos y el número de posibilidades, el objeto de la *libertad-para* es la motivación axiológica porque el último valor es inabarcable.

---

<sup>349</sup> Cfr. *Das Ressentiment*, GW 3, 113-114. Este texto contiene una interesante tesis para la Historia de la Filosofía: sostiene su autor que solamente en la filosofía moderna, con Descartes a la cabeza, aparece la perspectiva de una independencia de la libertad espiritual frente al cuerpo, que hace que aquélla baje la vista sobre el cuerpo como sobre un objeto cualquiera.

<sup>350</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>351</sup> Cfr. *infra*, cap. 4, apdo. 4.c.

### CAPÍTULO III

5. La libertad indica previsibilidad, esto es, poder *comprender* las acciones de un hombre intuyéndolas desde una motivación estable. Previsibilidad no significa estatismo.
6. El ejercicio de la libertad singulariza progresivamente, lo contrario es el hombre-masa.
7. La libertad no es un factor caotizante sino que es una variable que introduce la *conexión de sentido* de acciones y manifestaciones en principio sólo dadas. La concepción caotizante de la libertad es un error fruto del *miedo a la libertad*.
8. La libertad implica un originario y creciente destacarse del espíritu frente al cuerpo.

### Recapitulación

Con las ideas comentadas hasta aquí se ha pretendido exponer, al menos en sus líneas fundamentales, el contenido de PuMF. No se ha pretendido agotar su contenido, pues lo que dice Scheler permite, claro está, ulteriores reflexiones, sobre todo en cuanto abre el diálogo con otras posturas acerca del libre albedrío. Precisamente en ello radica su gran valor, es un texto muy sugerente que deja abiertas numerosas líneas de profundización. Considero que lo que he dicho es la condición necesaria y suficiente para mostrar que la reflexión sobre la índole de la libertad no se agota en el libre albedrío de la voluntad; y que por tanto tiene que ser proseguida en dirección hacia una dimensión más profunda de la libertad.

Las ideas expuestas hasta aquí pretenden reflejar el sentido último de esa “primaria y profunda experiencia de una *libertad del poder de nuestra existencia espiritual* frente a los compromisos en los que se encuentra por su unión con un cuerpo terrestre”<sup>352</sup>. Esta experiencia no se acaba en la experiencia de la elección y del querer, sino que, al decir de Scheler, “su destino es el perfectísimo *ser-libre de la persona espiritual* de cada uno respecto del centro-de-su-yo, del centro-de-su-yo respecto del centro de su cuerpo y de su vida, y del centro de su vida respecto de la multiplicidad de los impulsos sensibles”<sup>353</sup>. La libertad del *yo* frente a los impulsos, frente al cuerpo y frente a la vida ya ha sido expuesta, pero, ¿en virtud de qué se puede decir que la *persona espiritual* es sea libre respecto del *yo*?

---

<sup>352</sup> TF, GW 10, 52.

<sup>353</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 235.





## CAPÍTULO IV

### LA DISTINCIÓN ENTRE *PERSONA* Y *YO* Y LA INOBJETIVABILIDAD DE LA *PERSONA*<sup>1</sup>

Tras el análisis de la libertad de la voluntad y sus distintos niveles hecha en los capítulos anteriores, la exposición debe proseguir hacia la dimensión más íntima de la libertad. Para este fin, según ha sido dicho ya varias veces<sup>2</sup>, es necesario explicar con cierto detenimiento una tesis clave de la antropología scheleriana, que es la distinción entre *persona* y *yo*. Los dos polos de esta distinción no tienen el mismo interés para este estudio, pues el tema del *yo*, en la medida en que se distingue de la persona, que es “donde” se encuentra el fondo de la libertad, se aleja del interés que guía esta investigación.

A mi juicio, el camino fenomenológico más adecuado (hay otros también válidos) para mostrar esta distinción entre *persona* y *yo* es el examen del fenómeno del arrepentimiento. Si se prescinde de este camino fenomenológico, la distinción puede parecer decisional; mientras que a través de este camino comparece su carácter fenoménico y su correspondiente evidencia.

De entre los múltiples exámenes fenomenológicos que Scheler realizó de los actos de la conciencia y de los sentimientos, es el que mejor revela esta clave de la antropología del autor. A juicio del pensador muniqués, la realización del arrepentimiento implica una distinción entre la *persona* y el *yo* dentro de quien realiza dicho acto.

Esta clave está íntimamente ligada a otra tesis scheleriana, que es la inobjetivabilidad de la persona. Tras un análisis del fenómeno del arrepentimiento, comparecen con especial claridad la distinción entre la *persona* y el *yo* y la inobjetivabilidad de la persona. Además, el análisis que el autor lleva a cabo del fenómeno del arrepentimiento posee en términos generales gran virtualidad antropológica, y por ello a tenor de su estudio saldrán otras tesis antropológicas que son de interés para este trabajo y que se tratarán en un capítulo posterior, como son la correspondencia entre libertad y futuro y la vinculación entre la *persona* y Dios.

---

<sup>1</sup> Una síntesis de las ideas principales de este capítulo fue publicada bajo el título “Desde la fenomenología del arrepentimiento de Scheler a la inobjetivabilidad de la persona”, en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ (Ed.); *Escritos en memoria de Leonardo Polo II: Persona y acción*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona 2014, 11-45.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 3, 4.c.1 (especialmente), 4.c.3 y 5.a.

## CAPÍTULO IV

El objetivo de este capítulo es doble: en primer lugar, mostrar la distinción entre persona y yo a través del examen del acto de arrepentimiento. En segundo lugar, pretende explicar esta distinción, necesaria para entender el modo en el que Scheler entiende la persona.

El filósofo muniqués dedica al fenómeno del arrepentimiento un breve texto titulado *Reue und Wiedergeburt*<sup>3</sup>. Fue escrito en 1916, durante o recién terminado un periodo de retiro espiritual en la Abadía benedictina de Beuron (Baviera). El texto fue publicado originariamente en la revista *Summa*<sup>4</sup> en 1917, bajo el título “Zur Apologetik der Reue” (Para una apología del arrepentimiento). A partir de la segunda edición en 1920, el autor lo incluyó como primer capítulo de su obra *De lo eterno en el hombre* (*Vom Ewigen im Menschen*), una obra en la que desarrolla su filosofía de la religión y en la que se encuentran la mayoría de sus reflexiones teológicas. Como refiere la editora del tomo V de las *Gesammelte Werke*<sup>5</sup>, no se ha podido encontrar el texto de 1917, de modo que la versión más antigua que se conserva es la incluida por Scheler en la primera edición de *Vom Ewigen im Menschen*. Se desconoce si hay diferencias entre ambas versiones.

RuW está escrito en la época de publicación de *Der Formalismus* y es coherente con lo expuesto en aquella obra<sup>6</sup>. Puesto que RuW fue publicado varias veces en vida del autor, no requiere de un encuadramiento documental tan exhaustivo como el de PuMF. En otras obras hay menciones del arrepentimiento, pero ninguna amplía lo dicho en RuW<sup>7</sup>.

Considerando este texto en conjunto, es oportuno poner de relieve una diferencia respecto a PuMF que viene a criticar la opinión de Ortega y Gasset sobre Scheler, opinión además ampliamente difundida. Es aventurado sostener que a al filósofo alemán “le faltó arquitectura, orden, sistema”<sup>8</sup>. RuW es un texto conformado según un orden temático claro, a pesar de no aparecer explicitado con distinción de apartados. Dicho orden

---

<sup>3</sup> *Reue und Wiedergeburt*, GW 5, 27-59. En adelante lo citaré como RuW.

<sup>4</sup> Cfr. *Summa*, Hellerauer Verlag, 1917, Heft 1, p. 53ss.

<sup>5</sup> Cfr. GW 5, 453.

<sup>6</sup> En *Der Formalismus*, GW 2, 174, 187, 203, 337, 364-365; Scheler expone tesis sobre el arrepentimiento que en RuW son desarrolladas y que veremos: que no es accesible a la *experiencia interior*, que es genuino (no un agregado resultante de sensaciones precedentes) y que efectivamente elimina la culpa.

<sup>7</sup> La única posible ampliación es la siguiente. En *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, 39, Scheler incluye el arrepentimiento dentro de los sentimientos del centro personal [*Persönlichkeitsgeföhle*], a veces también llamados “sentimientos metafísico-religiosos puramente espirituales [*rein geistigen metaphysisch-religösen Geföhle*]”, aunque lo hace sin ninguna justificación, dentro de una mera enumeración de sentimientos pertenecientes a dicho estrato.

<sup>8</sup> J. ORTEGA Y GASSET; *Max Scheler, un embriagado de esencias*, Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. IV, 511.

es adecuado al fenómeno estudiado en él. Por estos motivos, los apartados que vienen a continuación seguirán el orden del texto original de Scheler.

## 1. Fenomenología scheleriana del arrepentimiento

En primer lugar, como se ha adelantado, conviene seguir la argumentación scheleriana en su examen fenomenológico del arrepentimiento. Esta tarea se llevará a cabo del modo más literal posible, y así se revelará, secundariamente, la estructura del texto scheleriano, la cual como se ha dicho es adecuada.

### a) Acto auténtico

El filósofo muniqués comienza indicando que el arrepentimiento es un '*Regung des Gewissens*'. El término alemán *Regung* tiene un sentido amplio, y es empleado de vez en cuando por Scheler, con significados ligeramente distintos dependiendo del contexto<sup>9</sup>. Prueba de ello son las diferentes traducciones al castellano que se han hecho. Un breve comentario de éstas servirá para presentar el concepto<sup>10</sup>. A pesar de ser numerosas, todas las traducciones guardan en común un cierto sentido de inderivabilidad, es decir, *Regung* se refiere a un movimiento genuino. En términos más schelerianos, es un fenómeno simple, inderivable, espontáneo. El traductor de la edición española lo traduce como "pronunciamiento", que es un término adecuado, porque refleja en castellano la amplitud del término alemán ('pronunciamiento' es muy general), sin ser por ello tan equívoco como 'movimiento'<sup>11</sup>. A lo largo del texto, el autor se sirve también de otros

---

<sup>9</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 60, 204, 210, 248, 325, 502, 504, 525; *Probleme*, GW 5, 139, 179, 192; *LE*, GW 5, 363, 376; *WFS*, GW 7, 173, 177, 203, 231.

<sup>10</sup> La traducción más frecuente, y que no se aleja demasiado de la línea que sostendrá este trabajo, es la de 'movimiento'. En esta línea se ha traducido también similarmente como 'voz' (de conciencia) (traducción de *Gewissensregung*, en *Ética*, 292 y 437), 'impulso' (*Ética*, 662; *Esencia y formas de la simpatía*, 277), 'moción' (*Esencia y formas de la simpatía*, 177), 'deseo' (*Ética*, 341), 'comezón' (*Ética*, 90), 'excitación' (*Ética*, 285), 'esbozo' (*Ética*, 292), 'conato' (*Ética*, 690).

<sup>11</sup> La amplitud del término *Regung* es tal que en otros pasajes del mismo texto *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, en los que cambia ligeramente el contexto, el traductor lo traduce con otra palabra. Por ejemplo, cuando acompaña a amor (*Liebensregung*), se puede entender como 'impulso' (p. 59); y se puede entender todavía de modo más general, como 'emoción' (p. 47).

términos para indicar este carácter inderivable del arrepentimiento: acto (*Akt*)<sup>12</sup>, movimiento teleológico del ánimo (*zielmäßige Bewegung des Gemüts*)<sup>13</sup>.

El término *Gewissen* se refiere a la conciencia moral, lo cual no necesita mayor aclaración, pues es manifiesto que el arrepentimiento es un fenómeno de índole eminentemente moral.

Lo relevante de esta idea es que el arrepentimiento es una acción o movimiento genuino, es decir, un fenómeno auténtico del alma. O, por mejor decir, no es un resultado de la inserción de un factor exógeno, y no se puede reducir causalmente a un fenómeno distinto de él mismo: no es una suma de sentimientos anteriores o un estado o sentimiento resultante de una afección exterior. Por ello, será un fenómeno simple, porque, para Scheler, lo compuesto es resultado de la suma de distintos fenómenos.

No es conveniente precisar más las implicaciones de esta afirmación, pues ellas serían ya el contenido del fenómeno, que se verá más adelante. Baste decir aquí que esta tesis conlleva localizar el fenómeno del arrepentimiento en el alma del hombre, y además hacerlo de modo claro, y por ello es una forma adecuada de comenzar. Además, está en la base de la crítica a aquellas teorías que consideran al arrepentimiento un fenómeno derivable, una mera reacción psicológica frente a una acción.

### b) *Iniciativa divina*

Para Scheler, la tesis anterior, la inderivabilidad del arrepentimiento, no implica necesariamente que la iniciativa del arrepentirse de la persona deba provenir de su propia voluntad, sino que cabe que la acción de Dios sea el origen radical de dicho acto. Esta tesis es de gran relevancia antropológica, porque presupone, en última instancia, que Dios no es ajeno al alma humana, sino íntimo a ella.

<sup>12</sup> Más de 22 veces; cfr. RuW, GW 5, 29, 30, 33, 36-42, 44-52, 54, 57, 59.

<sup>13</sup> Cfr. RuW, GW 5, 47. Ésta es una expresión complicada de traducir, y de hecho el traductor de la edición española omite el término *zielmäßige*. Literalmente (en términos schelerianos) la expresión significa ‘movimiento del ánimo que tiene en sí objetivo’, y es adecuada a esta explicación porque implica que el objetivo del movimiento es co-originario con el movimiento mismo, no depende de un acto distinto. Así lo explica Scheler en un fragmento de *Der Formalismus*, donde desarrolla lo que según él son las *zielmäßige Streben*. Aunque en ese texto está hablando de la tendencia, la discusión gira sobre la condición de *zielmäßige*. “El objetivo [*Ziel*] reside en el *transcurso* [*Verlauf*] mismo del tender; *no* depende de un *acto representativo* cualquiera, sino que es ‘*inmanente* [*immanent*]’ a la tendencia misma, como el ‘contenido’ es inmanente a la representación. Hallamos la tendencia con objetivo [*zielmäßige Streben*] dirigida ya hacia éste, sin que sea *propuesto* ese objetivo por el querer central (o el desear), que procede del centro del yo. Una tal tendencia que tiene ya un *objetivo* [*Ein solches zielmäßiges Streben*], o una ‘*apetición* [*Erstreben*]’, puede a su vez ser juzgada como ‘adecuada al fin [*zweckmäßig*]’ o ‘no adecuada al fin (unzweckmäßig)’” (*Der Formalismus*, GW 2, 55).



Dentro de la misma frase de la expresión *Regung des Gewissens*, lo siguiente que dice el autor es que en tales pronunciamientos se percibe

“el perfil esbozado [*Umrißlinien*] de un invisible e infinito juez [*Richter*]. Estos pronunciamientos resaltan [*scheinen*] como una lengua natural sin palabras con la que Dios habla con el alma. (...) Ellos mismos ejercen de por sí aquí esa función de presentar a Dios, y es preciso a la inversa cerrar los ojos y apartar la vista para no co-vivenciar esa función en ellos”<sup>14</sup>.

Esta tesis es de gran importancia y su trasfondo es amplio y, además, es polémica, pues implica un claro posicionamiento teísta dentro de las teorías existentes sobre el arrepentimiento. A pesar de lo arriesgado de la afirmación, se puede decir que es signo de la sistematicidad del escrito comenzar con uno de los factores decisivos del examen. Scheler aclara que es meramente un posicionamiento inicial cuando dice, a continuación, que su respuesta está todavía sin justificar y que por el momento es una mera opinión frente a una cuestión legítimamente debatida: “hay una cuestión que aquí no es solucionada: si es posible en general desvincular la especial unidad y el sentido de los así llamados pronunciamientos “de la conciencia” respecto de esta interpretación como una “voz” secreta y lenguaje de signos de Dios; de tal modo que la *unidad* de eso que llamamos “conciencia” continúe todavía existiendo. Yo lo pongo en duda”<sup>15</sup>.

A pesar de no estar todavía justificada, Scheler considera necesario aportar esta tesis por dos motivos. El primero, porque desde la perspectiva scheleriana es un hecho de experiencia, es decir, es previo a todo análisis fenomenológico. Dicho en términos genuinamente schelerianos, es *de la esencia de* los pronunciamientos de la conciencia que en ellos aparezca Dios. Esto no viene con la demostración, sino que es arrepintiéndose uno mismo cómo se comprueba: “en el vivenciar se presenta algo que es trascendente al material que lo presenta, y sin embargo, co-captado [*miterfaßt*] en ese material”<sup>16</sup>.

El segundo motivo es que lo que está en juego es la unidad del fenómeno: “sin la co-percepción [*Mitgewahrung*] en ellos de un juez santo, esos mismos pronunciamientos se desharían en una variedad de acontecimientos (sentimientos, imágenes, juicios), y ya no habría fundamento alguno para su concepción unitaria en general”<sup>17</sup>. De este modo, Scheler entronca con lo dicho en el apartado anterior sobre la inderivabilidad de los pronunciamientos de la conciencia. Lo que añade aquí es que tal inderivabilidad y unidad de los pronunciamientos de conciencia es imposible sin un fundamento trascenden-

---

<sup>14</sup> RuW, GW 5, 29.

<sup>15</sup> RuW, GW 5, 29.

<sup>16</sup> RuW, GW 5, 29.

<sup>17</sup> RuW, GW 5, 29.

te en Dios<sup>18</sup>. Las implicaciones de esta afirmación las desarrollará más adelante (casi al final del escrito), pues aquí se limita a indicarla, porque constituye, como veremos, no sólo el punto polémico de la cuestión, sino el mismo objetivo (*Ziel*) del arrepentimiento en cuanto acción del hombre.

### c) *Carácter específico del arrepentimiento*

A continuación Scheler, tras localizar el arrepentimiento dentro de los fenómenos de la psique humana y de aportar su opinión más importante al respecto, procede a localizar el arrepentimiento, con mayor concreción, dentro de los pronunciamientos de la conciencia, diciendo que de entre ellos “es aquel que se comporta esencialmente de modo judicial y se refiere al pasado de nuestra vida”<sup>19</sup>. Esta afirmación no es todavía una definición, sino más bien una delimitación de aquello que es específico del arrepentimiento con relación a otros fenómenos de la conciencia.

Con esta noción de arrepentimiento en la mano, Scheler se encuentra en condiciones de mostrar una dificultad para el estudio del arrepentimiento: es un fenómeno no sólo mal tratado, sino “abismal, profunda y frecuentemente desconocido por el *désordre du coeur* del presente”<sup>20</sup>. Por ello, ofrece a continuación los pasos que seguirá su investigación: primero, una crítica de las modernas teorías acerca del origen del arrepentimiento y, posteriormente, la determinación positiva de su esencia (*positive Wesensbestimmung*).

Casi al final del escrito el autor señala que su intención es que el método de esta investigación sea exclusivamente filosófico, es decir, sin saltos a la teología<sup>21</sup>. Aunque haya referencias a Dios, esto no significa hacer teología cristiana (la teología que Scheler es

---

<sup>18</sup> Esta misma tesis es sostenida por Scheler en otro lugar: “Los rasgos de la “conciencia moral [*Gewissen*]”, que sea “una” para todos los hombres, que diga lo mismo bajo las mismas circunstancias, que no pueda engañar, que sea un órgano unitario para el conocimiento de lo moralmente correcto, adquieren su sentido sólo –aun cuando aquel que toma la palabra se ha apartado de estas consideraciones teológicas– bajo la presuposición de que *un Dios* habla en estos pronunciamientos” *Die Idole*, GW 3, 284. La afirmación de que la conciencia es una para todos los hombres no ha de entenderse en el sentido de un estricto monismo metafísico, como aclara el propio Scheler: “Menos aún trataría yo la conciencia moral en general como un “signo de una totalidad suprapersonal [*Zeichen überpersonaler Ganzheit*]”. (...) La conciencia moral define una determinada relación llena de valor y que debe ser de cada hombre con Dios y consigo mismo (...). La relación con los demás o con la comunidad no es en general esencial a la existencia del fenómeno moral” WFS, GW 7, 82-83.

<sup>19</sup> RuW, GW 5, 29.

<sup>20</sup> RuW, GW 5, 29. Acerca de la teoría scheleriana del *désordre du coeur*, y como este concepto describe la situación del siglo XX, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 267, 323; *Das Ressentiment*, cap. V Ressentiment und andere Wertverschiebungen in der modernen Moral, GW 3, 114-147; OA, GW 10, 350,

<sup>21</sup> Cfr. RuW, GW 5, 57.

capaz de desarrollar). Hacer teología sería argumentar aceptando como premisas verdaderas textos bíblicos o de la Tradición teológica, y hacerlo además con la pretensión de profundizar en el mensaje cristiano. Como se verá, a pesar de las referencias a Dios, no son esos ni el método ni la pretensión de Scheler. Lo que las menciones de Dios persiguen es reflejar que en el sereno examen del arrepentimiento comparece de suyo la figura de lo divino.

*d) Teorías modernas inadecuadas*

El filósofo muniqués dedica varias páginas<sup>22</sup> a desvelar y criticar diversas opiniones de la filosofía moderna cuya aproximación al tema del arrepentimiento considera reduccionista. El objetivo común de estas teorías es demostrar que el arrepentimiento sea un fenómeno psicológicamente artificial, no espontáneo. Si el arrepentimiento no es espontáneo sino reactivo, es fácil verlo como un resultado inconsciente, un derivado. Si es un derivado, entonces, según Scheler, su valor es de grado ínfimo, pues el muniqués tiene en la cabeza la jerarquización que ha hecho de las reacciones con respecto a los actos espontáneos<sup>23</sup>.

La diferencia entre cada postura viene dada por aquello de lo que se considere derivado el arrepentimiento, bien sea de un engaño de la propia psique<sup>24</sup>, de una autorrepresentación, de un temor<sup>25</sup>, de una resaca moral o de una enfermedad psíquica de adicción al sufrimiento.

Si el arrepentimiento es secundario, entonces se le puede considerar prescindible, un “lastre [*Ballast*] inútil que nos paraliza más que movernos”<sup>26</sup>. Por ello, según Scheler, la filosofía moderna “tiende a ver en el arrepentimiento un acto meramente negativo, y en cierto modo altamente antieconómico, e incluso superfluo; una desarmonía del alma, que se reduce a engaños de diversa índole, a falta de pensamiento o a enfermedad”<sup>27</sup>. Pero el arrepentimiento no puede ser una producción artificiosa de una lamentación anterior, ni una ficción de una psique autolesionante. El pensador muniqués se cuida

---

<sup>22</sup> RuW, GW 5, 29-33.

<sup>23</sup> En virtud de su axiología, Scheler subordina jerárquicamente las reacciones de respuesta (*Antwortsreaktionen*), como por ejemplo la alegría por algo o la simpatía, a las funciones (*Funktionen*), como el ver o el oír, y éstas a su vez a los actos espontáneos (*spontanen Akten*), como el conocer, el querer o amar (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 118).

<sup>24</sup> Scheler asigna esta teoría, para él la más salvaje, a Nietzsche (cfr. RuW, GW 5, 31).

<sup>25</sup> Esta teoría es para Scheler la más extendida en toda la filosofía moderna, y sus máximos exponentes serían Lutero y Spinoza (cfr. RuW, GW 5, 42-43).

<sup>26</sup> RuW, GW 5, 30.

<sup>27</sup> RuW, GW 5, 29-30.

mucho, a lo largo de todo el escrito, de distinguir el arrepentimiento, como fenómeno auténtico, de fenómenos anejos a él que son por tanto derivados, que bien cooperan a su aparición o bien son consecuencia de ella.

En un texto de Christian Wolff, que no es traído a colación por Scheler, se condensa el tenor de la postura que se está criticando aquí, y se hace de un modo más diáfano que el del filósofo muniqués. Dice así:

“La alegría por el bien que se ha hecho es la *satisfacción consigo mismo*. (...) a este afecto tan agradable se le opone uno contrario al que se llama *arrepentimiento*. Así pues, el *arrepentimiento* es una tristeza o, cuando menos, un descontento por el mal que hemos realizado. En efecto, quien se representa el mal que se ha ocasionado bien a sí mismo bien a los demás, se representa simultáneamente, si bien de manera confusa, su imperfección, la cual le ha capacitado para ello o también a la que ha llegado, asimismo la imperfección a la que ha conducido a los demás. Ahora bien, como esta representación causa descontento y tristeza, experimentamos descontento por el mal que hemos hecho o nos aflige mucho éste. Por ejemplo, cuando alguien pierde en el juego el dinero que necesitaba para el pago de sus deudas, como jugó con la intención de ganar, no puede considerar su acción más que como mala cuando piensa en ella y siente la falta del dinero al recibir avisos por causa de las deudas y no tiene tampoco ahorros para los gastos necesarios. Si a partir de todo esto se produce en él descontento, se entristecerá también mucho por ello, se dice entonces que se arrepiente de haberse jugado el dinero”<sup>28</sup>

En el texto se aprecia claramente la concepción reactiva del arrepentimiento, está bien analizada y aplicada en un ejemplo. Arrepentirse consiste en un mero afecto. Es decir, tras una mala acción, quedan su representación y el descontento que ésta causa, y a esto último es a lo que se llama arrepentirse de dicha acción. En efecto, Wolff habla de una mala acción (aunque no es el caso dilucidar aquí en qué sentido) y, por lo tanto no hay negación del valor moral (por decirlo en términos schelerianos) de las acciones: no estamos ante una inversión o negación de la moralidad. No obstante, el arrepentimiento aquí no tiene ninguna finalidad, es prescindible porque sólo consiste en un descontento resultante. Dicho descontento revela al menos el disvalor moral de la acción, pero no es imprescindible para ello, pues puede hacerlo la razón, la consideración estrictamente racional de la imperfección de la acción. El arrepentimiento tiene entonces un valor derivado, residual, y en consecuencia, aun siendo informativo (en cuanto transmite un estado del alma), es prescindible, pues no provoca cambio alguno; pero la información que trae puede ser traída por un acto distinto.

---

<sup>28</sup> C. WOLFF; *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, Akal, Madrid 2000, 174.

Scheler, algunas páginas más adelante, trata esta perspectiva calificándola como “tópico de la tradicional psicología asociacionista”<sup>29</sup>, según la cual el arrepentimiento sería simplemente “un estático sentimiento de desagrado que se une a cualesquiera ideas de acciones en cuanto que el hombre se sabe autor de ellas”<sup>30</sup>.

El autor tiene por costumbre vituperar las teorías que consideran secundarios los fenómenos que él estudia<sup>31</sup>. Ahora bien, no es una postura decisional de Scheler la razón por la cual se puede considerar el arrepentimiento como un acto auténtico, no agregado. El motivo es más bien fenomenológico: hay dos fenómenos irreductibles que son el dolor y la satisfacción provocados por el arrepentimiento. El tópico asociacionista, mostrado paradigmáticamente en este texto de Wolff, carece de una fenomenología de este dolor y esta satisfacción. Consideremos ambos.

La característica principal del dolor de arrepentimiento es que es consecuencia de la eficacia del arrepentimiento, luego no le precede. En el arrepentimiento por una acción reprobable hay que distinguir dos dolores distintos: el dolor provocado por la acción reprobable y el dolor provocado por el arrepentimiento. El dolor provocado por la acción (más allá del dolor físico que pueda causar) consiste en lamentar la acción tras sentir sus consecuencias (por ejemplo, alguien que se sabe drogadicto se lamenta de haber ingerido drogas). Sin embargo, el dolor provocado por el arrepentimiento es de otra índole: es un dolor que muestra la debilidad del carácter y el fracaso (momentáneo<sup>32</sup>) en intentar corregirlo, es un dolor más profundo, y manifiesta la conciencia de la propia debilidad. Así lo describe Scheler: “Sólo la repercusión de la presión de la culpa, que aumenta en el acto de arrepentimiento, *sobre* este movimiento; constituye el *dolor* del arrepentimiento. El dolor aumenta con la intransigencia de la culpa –la cual es tanto mayor cuanto más profundamente se asienta en el núcleo de la persona. Por tanto, no es este dolor lo primero, sino más bien lo primero son el *movimiento* contra la culpa y la tendencia a su perenne eficacia. (...) La peculiar naturaleza del dolor de arrepentimiento [*Reueschmerz*] es aguda, ardiente, removedora [*aufwühlend*], y carece de todo aturdimiento”<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> RuW, GW 5, 47.

<sup>30</sup> RuW, GW 5, 47.

<sup>31</sup> Cfr. la crítica expuesta *supra*, cap. 2, apdo. 3, donde se vio que este contraargumento es muy recurrente en Scheler: cuando quiere refutar una postura contraria a la suya, la acusa de negar la unidad y aprioridad del fenómeno en liza y descomponerlo en representaciones de estados, sentimientos, intenciones o recuerdos anteriores.

<sup>32</sup> Este fracaso es momentáneo, pues ha sido un momento concreto, no se debe entender como un fracaso definitivo y por tanto abandonar la intención de corregirse.

<sup>33</sup> RuW, GW 5, 47.

Que ambos dolores sean distintos no significa que en el sujeto de arrepentimiento sean siempre fáciles de distinguir, pues no comparecen uno tras el otro, sino uno junto al otro. El “descontento o aflicción” de que habla Wolff comparece efectivamente junto con el dolor provocado por el arrepentimiento. Por este motivo, la distinción entre ambos sólo se detecta si previamente se distinguen niveles antropológicos, de tal modo que dos fenómenos puedan comparecer simultáneamente y no obstante tener distinta profundidad (esto lo veremos en el apartado siguiente).

Es precisa una aclaración terminológica. Scheler distingue entre los verbos *reuen* y *bereuen*. El primero significa lamentarse, y tiene que ver por tanto (aunque no se identifica) con sentir el dolor provocado por el acto. *Bereuen*, por el contrario, es usado por el autor en el sentido propio de ‘arrepentirse’. En este trabajo, se ha procurado verter esta diferencia al castellano con la distinción entre ‘lamentarse’ y ‘arrepentirse’ (aunque el empleo castellano cotidiano de ambos verbos es muchas veces equívoco). Con base en esta distinción scheleriana, podría decirse que el asociacionismo tiene en cuenta únicamente la existencia del *reuen* y reduce el *bereuen* a aquél, es decir, reduce el arrepentimiento al mero lamento por una acción. La postura scheleriana es más matizada y admite que ambos elementos comparecen conjuntamente en el sujeto que se arrepiente por una acción reprochable. De modo que esta distinción terminológica tiene su base en una distinción fenomenológica, la cual ha puesto de relieve con acierto Román Ortiz<sup>34</sup>.

Junto al dolor de arrepentimiento, existe también una satisfacción. De modo que ni siquiera es el dolor la única consecuencia. El arrepentimiento, en contra precisamente de la opinión de Wolff, no es opuesto sino causante de satisfacción. Esta satisfacción es descrita por Scheler del siguiente modo: “Pero, a la vez, junto a esta cualidad de dolor hay aún en el conjunto del proceso una satisfacción [*Befriedigung*] que puede crecer hasta la beatitud. Ni la satisfacción y el placer, ni la insatisfacción y el displacer, tienen

---

<sup>34</sup> “En primer lugar, hay que distinguir el arrepentimiento del «pesar». El pesar se refiere al dolor, tristeza o desagrado producido por las consecuencias de un acto realizado o fallido, e incluso por las de un acontecimiento inevitable que ha tenido lugar. Así pues, el pesar choca contra la realidad de un hecho pasado o pero carece de relevancia moral, en la medida en que puede recaer en un suceso o en la consecuencia de un acto realizado sin culpa alguna por el agente. No obstante, también es cierto que el pesar puede conducir al arrepentimiento cuando tenga por objeto el dolor producido por una falta de la que la persona es responsable. Pero son fenómenos independientes.

El arrepentimiento también es distinto del «remordimiento». A diferencia del pesar, este fenómeno sí posee un matiz moral. Como su propio nombre indica, «re-mordimiento» indica «mordedura»: el sufrimiento que atormenta a la persona como consecuencia de una acción culpable. Podría confundirse con el arrepentimiento si no fuera porque existe una diferencia fundamental: el remordimiento atormenta a la conciencia que permanece pasiva, como si aún continuase viva la fuente de donde brotó el acto que lo causó” (A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011, 403). El término ‘pesar’ equivale a ‘lamentar’.

entre sí nada que ver; es más, la satisfacción palpable más profundamente asentada aumenta incluso con la fuerza del dolor del arrepentimiento. (...) La creciente satisfacción es de hecho, por consiguiente, consecuencia de la lenta disminución de la opresión de la culpa. Se efectúa de suyo con la objetivante extracción [*objektivierenden Heraussetzung*] de la culpa fuera del núcleo personal”<sup>35</sup>. La principal característica diferencial de esta satisfacción es por tanto que aumenta de modo proporcional al aumento del dolor de arrepentimiento.

La postura de Wolff con respecto al arrepentimiento es claramente asociacionista, y por lo tanto considera el arrepentimiento un fenómeno derivado, un efecto de una cierta representación. Hay otro modo más sutil de considerar al arrepentimiento un fenómeno derivado y no reconocerle la condición de acto genuino. Este modo consiste en considerar al arrepentimiento como una mera *reacción*. Este modo es expuesto de modo sintético en este texto:

“El arrepentimiento mismo necesita a la culpa para tener de qué arrepentirse. El objetivo del arrepentido no es desde luego amar, sino reconciliarse consigo mismo... No obstante, el arrepentimiento, como el perdón, hace eco a una iniciativa contingente de la libertad: es su contragolpe y le proporciona una respuesta. ¿No salta a la vista su carácter reactivo y reflexivo?”<sup>36</sup>

Siguiendo a Jankélévitch, es rigurosamente cierto que el acto de arrepentimiento es un acto al que necesariamente ha de preceder otro acto reprobable (respecto del cual se ejerce el arrepentimiento). No obstante, no debe decirse que, en virtud de ello, el arrepentimiento sea una reacción. Ahora bien, el término *reacción* tiene en filosofía un residuo causalista: *reacción* se usa para nombrar aquello que surge como efecto necesario – Jankélévitch lo llama ‘eco’ – de otra cosa (habitualmente surge para contrarrestar de algún modo la primera). El carácter genuino del fenómeno del arrepentimiento excluye este surgimiento causal: el arrepentimiento puede surgir tras una acción reprobable pero también puede no surgir. No obstante, si se quiere denominar *reacción* a un fenómeno en tanto que posterior a otro, nada impide hacerlo, siempre que se precise que no es una reacción necesaria<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> RuW, GW 5, 47-48.

<sup>36</sup> V. JANKÉLÉVITCH; *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999, 167.

<sup>37</sup> No considero a Jankélévitch un defensor de la postura que he criticado. Jankélévitch sostiene esta afirmación en el contexto siguiente: está comparando el arrepentimiento con el amor, y defiende que el primero requiere de una acción previa y el segundo no. En esta tesis Scheler estaría de acuerdo. Ahora bien, el texto de Jankélévitch aislado de su contexto resulta sumamente expresivo. No obstante, a la interpretación que he hecho del texto aislado se le podría objetar lo siguiente: puesto que la reacción es frente a una iniciativa contingente de la libertad, dicha reacción es igual de contingente, luego no es un efecto causalmente necesario.

Lo que en términos schelerianos resuena en las posturas que reducen el arrepentimiento a un agregado resultante de acciones anteriores (y que por tanto lo consideran un fenómeno residual) es una interpretación exclusivamente mecánico-causal de la vida interior del sujeto, es decir, una reducción de ésta al “flujo de modificaciones y movimientos de la naturaleza muerta”<sup>38</sup>.

*e) El error de las teorías modernas: reduccionismo antropológico*

Yendo un poco más lejos de lo apuntado, el pensador muniqués sostiene que, en última instancia, el error de los reduccionismos modernos se encuentra en sede antropológica. Aunque ésta es una idea densa, a cuyo descubrimiento y explicación Scheler ha dedicado multitud de páginas en varias obras, puede resumirse así: el error radica en no haber distinguido suficientemente entre el flujo causal natural por un lado y el juego del flujo vital con la *persona* por otro<sup>39</sup>. Escribe el autor:

“Una de las causas principales del desconocimiento de la esencia del arrepentimiento (...) es una falsa representación acerca de la relación estructural interna de nuestra vida espiritual. No se puede comprender plenamente el arrepentimiento, en modo alguno, sin ponerlo a la luz de una intuición global más profunda de la peculiaridad de nuestro flujo vital en relación con nuestra permanente [*feststehende*] persona<sup>40</sup>”.

Lo que Scheler indica aquí es que la estructura interna espiritual del hombre es compleja, pero no (no solamente) en el sentido de que en ella intervengan una pluralidad de factores, sino compleja en sentido estrictamente antropológico: el hombre es una estructura, consta de capas o niveles, y no puede reducirse a uno solo de ellos. Dos páginas antes, dentro de otra argumentación, lo había enunciado el autor quizá con más claridad: “nuestra naturaleza contiene peculiares grados [*Stufen*] de su ser, que no pueden ser

---

<sup>38</sup> RuW, GW 5, 33.

<sup>39</sup> El desconocimiento de la distinción entre estas dos dimensiones es solidario (puede ser su causa o su efecto) del desconocimiento de la distinción entre la estructura motivacional y la estructura causal dentro de la acción humana (cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 2 y 3).

<sup>40</sup> RuW, GW 5, 33. El adjetivo “*feststehende*” resulta difícil de comprender en este lugar. Scheler lo emplea muy pocas veces a lo largo de su obra (*Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW 1, 77, 153; *Die transzendente und die psychologische Methode*, GW 1, 207, 221, 245, 254, 268, 323; *Der Formalismus*, GW 2, 270, *Das Ressentiment*, GW 3, 75), y sólo esta vez, acompañando al sustantivo ‘persona’. Como se verá al hablar de la inobjetividad de la persona –cfr. *infra*, apdo. 4.b– esta calificación de la *persona espiritual* como *feststehende* no está exenta de problemas.

Considero que la traducción de la versión castellana exagera el sentido, traduciéndolo como ‘inmutable’ (cfr. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 16). El término alemán para inmutable sería más bien *unveränderlich*. Eso implica comprender a la persona solamente en contraposición a la fuerte mutabilidad del flujo vital. En mi opinión debe traducirse por ‘permanente’, puesto que el adjetivo alemán no es un término negativo, y así se puede cuadrar mejor dentro de la antropología scheleriana, la cual mira a la persona más allá de su relación al flujo vital.



reducidos a uno como quieren los monismos chatos: espíritu, alma, organismo, cuerpo”<sup>41</sup>. A la postura contraria la califica de *monismo*<sup>42</sup>. Si esto se olvida, ocurre entonces que la intimidad del hombre se reduce al flujo de la naturaleza muerta.

El alcance que tiene esta tesis, ya se ha dicho, es grande, y atraviesa toda la obra del autor, pues es un asunto antropológico central. En ella se contiene a su vez la distinción entre *persona* y *yo*, que se profundizará más adelante. Ahora, lo oportuno es mostrar en qué se apoya Scheler para defenderla, lo cual, aunque suponga detenernos brevemente en una cuestión metódica, entra dentro de su discurso sobre el arrepentimiento.

El filósofo alemán acude a la vivencia del tiempo para distinguir persona de flujo vital. El tiempo es, por tanto, un buen camino para encontrarse con el espíritu humano. En esta tesis resuenan las ideas aristotélicas de que el tiempo es la medida del cambio y de que sólo el alma puede medir el tiempo<sup>43</sup>. Si ambas cosas son ciertas, es en la vivencia del tiempo donde habrá de comparecer más expresamente la distinción entre *persona* y “flujo vital”, pues aquel sujeto (persona) que mide el tiempo forzosamente no lo sufre del mismo modo que aquello que es medido por el tiempo (el flujo vital). Este método tiene además la ventaja de que todos tenemos una vivencia concreta y cotidiana del fenómeno del tiempo.

La argumentación del autor<sup>44</sup> consiste en que los acontecimientos naturales se suceden como una corriente (*Strom*) discreta en la cual sólo los momentos consecutivos se relacionan entre sí, y por lo mismo dos momentos no consecutivos no pueden en absoluto ponerse en relación<sup>45</sup>; en cambio, la temporalidad de la persona es distinta. Desde la experiencia que tiene la persona del tiempo, hay que decir que “en la vivencia de uno cualquiera de nuestros momentos vitales temporalmente indivisibles se nos hacen co-presentes la estructura e idea del *todo* de nuestra vida y de nuestra persona”<sup>46</sup>. Esto signi-

---

<sup>41</sup> RuW, GW 5, 30. Esta tetrapartición de Scheler es simétrica con su tetrapartición jerárquica de la vida emocional, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346.

<sup>42</sup> Scheler usa el término *monismo* con un significado distinto que en su otra crítica al monismo en WFS, GW 7, 66-82. Allí monismo quiere decir “reducción de la pluralidad de personas a un único ser” y aquí significa “reducción de la pluralidad de dimensiones a una sola”. En ambos casos se trata de reducción de una pluralidad a unidad.

<sup>43</sup> Cfr. *Física* Δ 11, 223 a 24-25. La tesis de que sólo el alma puede medir el tiempo la formula también san Agustín: “En ti, alma mía, es donde yo mido los tiempos. (...) En ti, repito, mido yo los tiempos. La impresión que las cosas al pasar producen en ti, y que, aun cuando ellas han pasado, permanece, esta misma es la que yo mido presente” SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 27, 36.

<sup>44</sup> Cfr. RuW, GW 5, 33-4.

<sup>45</sup> Es decir: dada una serie temporal ‘a-b-c-d’, siendo ‘d’ un momento futuro respecto de ‘a’, no puede decirse que ‘d’ esté determinado por ‘a’, sino sólo que ‘d’ lo está solamente por ‘c’, ‘c’ solamente por ‘b’ y ‘b’ solamente por ‘a’. De modo que desde ‘d’ no se puede hablar de ‘a’, que ya pasó a momento pasado inalterable.

<sup>46</sup> RuW, GW 5, 33.

fica que en el nivel de la existencia personal (*persönliches Dasein*), “cada uno de esos momentos vitales (...) contiene en sí sus tres extensiones: del presente vivido, pasado vivido y futuro, cuya dación [*Gegebenheit*] se constituye en la percepción, recuerdo inmediato y expectativa inmediata”<sup>47</sup>. Esta es la condición de posibilidad para que la *persona* vuelva sobre su pasado.

Cada vivencia no es sólo su puro y efectivo haber acontecido, que queda en el pasado, sino que “la eficacia total de una vivencia co-pertenece [*mitgehört*] a su pleno sentido [*volle Sinn*] y a su valor definitivo [*endgültige Wert*] (...). Antes del final de nuestra vida, todo pasado es, al menos según su sentido, siempre únicamente el problema de qué vamos a hacer con él”<sup>48</sup>. De modo que ninguna vivencia está definitivamente clausurada en el pasado. Por consiguiente, en cualquier “momento” la persona puede volverse sobre cualquiera de los “momentos” pasados y modificarlo de alguna manera. No puede modificar su realidad, o carácter de efectivamente real (*Wirklichkeit*), pues es palmario que nadie puede hacer que no sea aquello que ya ha sido. Pero no obstante sí tiene poder sobre algo de las acciones pasadas, y este algo es lo que Scheler llama su sentido y su valor. Ambos están, entonces, en cada momento de nuestra vida, en nuestra libre esfera de poder (*freie Machtsphäre*), en tanto que podemos refrendar su valor o rechazarlos como no valiosos (mediante el arrepentimiento).

Esta última afirmación implica ya una vinculación directa entre arrepentimiento y libertad: la posibilidad de cambiar el pasado –es decir, el hecho de que un aspecto del pasado (su valor) sea contingente respecto de la voluntad humana–, es un signo claro de libertad. Así lo dice Scheler:

“Se nos dice que el arrepentimiento es absurdo, que no teníamos ninguna libertad y que todo debía suceder como sucedió. Ciertamente no tendría ninguna libertad quien no pudiese arrepentirse. Pero ¡arrepentíos –y así veréis cómo precisamente en la ejecución [*Vollzug*] de ese acto os convertís en lo que vosotros queréis tomar insensatamente como “condición” del sentido de este acto, es decir “libres!”. Os convertiréis en “libres” de la fuerza torrencial de la culpa y del mal que impetuosa y compulsivamente os arrastraba en la vida pasada (...). El arrepentimiento hace posible el inicio libre y espontáneo, el comienzo virginal de una nueva sucesión vital”<sup>49</sup>.

Quienes afirman que el pasado es inmodificable niegan el valor modificador del arrepentimiento, y entonces se ven obligados a decir que el arrepentimiento es absurdo. A estos tales les concede Scheler que efectivamente, si el pasado fuese inmodificable, el arrepentimiento no podría tener valor modificador, y entonces no tendríamos libertad

---

<sup>47</sup> RuW, GW 5, 33.

<sup>48</sup> RuW, GW 5, 34.

<sup>49</sup> RuW, GW 5, 36.

frente al pasado. Pero la cuestión es que el pasado es modificable y el arrepentimiento ejerce ese papel. En este acto se muestra el poder de la libertad, y cómo ese poder se sitúa por encima de la corriente temporal<sup>50</sup>.

Lo siguiente que dice el autor en este texto es aún más interesante. Este papel que el arrepentimiento juega frente al pasado se vincula también al futuro. En realidad, el poder modificador del arrepentimiento no adquiere su verdadero sentido frente al pasado, sino frente al futuro: sólo tiene sentido modificar el valor de las acciones pasadas si eso desobtura el futuro<sup>51</sup>. Esto se va a analizar a continuación, y su cabal comprensión requiere previamente una definición de arrepentimiento.

### *f) El arrepentimiento como reincorporación*

Como consecuencia de lo dicho, se deduce lo siguiente: respecto de una acción mala no sólo cabe que nos representemos su disvalor, sino que podemos cambiar su sentido mediante un acto determinado. Tal acto es para Scheler el arrepentimiento, del cual considera que puede ofrecer a estas alturas una primera definición:

“Arrepentirse significa, ante todo, volviéndonos sobre un fragmento de nuestra vida pasada, imprimirle un nuevo sentido de miembro y valor de miembro”<sup>52</sup>.

Esta tesis es la consecuencia necesaria de la afirmación de que el hombre puede modificar el valor del pasado. El pasado en su realidad no se puede cambiar, sino que lo que se cambia es su valor. ¿Este cambio de valor ha de ser una reincorporación? En sentido estricto, sí, por lo siguiente: frente a un acto caben dos posibilidades, o bien se expulsa o bien se reincorpora. Expulsarlo es imposible, pues ello implicaría anular su realidad, su

---

<sup>50</sup> Para no relativizar demasiado el tiempo, postura que sería demasiado ilusoria, se debe decir que el poder de la libertad se sitúa por encima no del tiempo, sino del valor que los hechos tienen independientemente del punto de la línea temporal en el que hayan acaecido. Por este motivo se puede afirmar que la libertad puede modificar este valor. “Though one cannot change what actually happened in the past, the *meaning* of what happened most certainly is not fixed and unchangeable. (...) Scheler begins to lay the foundation for the possibility of a change of heart by pointing out that in repentance what is changed is not the past but rather the meaning the past has in the present” P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002, 233. Una amplia interpretación de la superioridad del espíritu sobre el transcurso temporal con base en el texto de RuW se encuentra en H. D. MANDRIONI, *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 369-373.

<sup>51</sup> “Se trata de un poder y una libertad interior que reobra, por así decir, sobre el pasado del sujeto, modifica su presente y proyecta el futuro en una dirección decidida por él y no por la necesidad de la cadena de actos pretéritos” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 2010 (23), 50.

<sup>52</sup> RuW, GW 5, 35.

haber acaecido. Sólo queda reincorporarlo a la propia vida (no en su realidad sino en su valor).

En este sentido, se precisa un poco más qué significa la afirmación de que el hombre tiene el poder de modificar su pasado: cada fragmento de nuestra vida es susceptible de ser elevado a miembro, de ser reincorporado con el verdadero valor que queremos darle, pues el pasado no es inalterable, sino que es una unidad de sentido, valor y eficacia, y en tales dimensiones no es sólo alterable, sino redimible<sup>53</sup>.

En las páginas siguientes<sup>54</sup>, Scheler desarrolla y precisa tres implicaciones de esta definición: (1) el arrepentimiento abre el futuro, (2) el arrepentimiento está íntimamente vinculado a las virtudes y (3) no se debe confundir el arrepentimiento con los estados o sentimientos que se vinculan a él. Para el propósito de este trabajo sólo tiene verdadero interés la primera afirmación, las otras dos se desvían del horizonte antropológico.

1. *El arrepentimiento abre el futuro*. ‘Abrir el futuro’ quiere decir aquí ‘desobturarlo’. El arrepentimiento conlleva verdaderamente una liberación del alma para el futuro, porque la libera del lastre de la culpa pasada.

“Fuerzas jóvenes, aun libres de culpa duermen en cada alma. Pero están cohibidas, como asfixiadas, mediante la maleza de la presión de la culpa, que durante la vida se ha comprimido y acumulado sobre ellas. (...) Mediante el arrepentimiento se realiza la liberación [*Befreiung*] y el autoadueñamiento [*Sichselbstbemächtigung*] de la persona frente a la fuerza de determinación de su pasado”<sup>55</sup>.

La *culpa* es la condena provocada por la acción disvaliosa<sup>56</sup>; y sin el arrepentimiento todo propósito de obrar bien es quimérico, porque el alma no cuenta con la fuerza para llevarlo a cabo, sino que sigue lastrada por la culpa. La acción de la cual me arrepiento no queda expulsada, sino que le cambio el valor y de este modo puedo reincorporarla a mi vida: de otro modo, el arrepentimiento no sería un cambio de valor sino sencillamente una expulsión. Esta reincorporación hace referencia al futuro, porque la acción queda reincorporada en un proyecto vital, el cual mira hacia el futuro. Esta idea tiene rendimiento en dos direcciones, una crítica y otra antropológica.

---

<sup>53</sup> “El sentido valioso de una mala acción puede ser superado y modificado, mediante una nueva sanción (negativa en este caso) de aquella intención; el sujeto se distancia de aquella intención desgajándola espiritualmente de su vida moral y de su disposición de ánimo. Justo en eso consiste, concluye Scheler, el acto que llamamos ‘arrepentimiento’” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 110.

<sup>54</sup> RuW, GW 5, 37-9.

<sup>55</sup> RuW, GW 5, 36.

<sup>56</sup> La noción de *culpa* será analizada más a fondo *infra*, apdo. 1.j.

El rendimiento crítico consiste en que esta tesis refuta una errónea interpretación del arrepentimiento que Scheler sintetiza en esta consigna: “¡no arrepentirse, sino formular nuevos propósitos y obrar mejor en el futuro!”<sup>57</sup>. Esta postura proviene de aquella otra que considera que el arrepentimiento es un acto absurdo, trivial (porque lo reduce al simple lamento). El filósofo muniqués sostiene tajantemente que no cabe enmienda efectiva sin previo arrepentimiento<sup>58</sup>. Esta postura scheleriana tiene una base fenoménica consistente, pues es difícil sostener en sentido práctico (piénsese en un contexto cotidiano) que cabe enmendarse sin previamente haberse arrepentido<sup>59</sup>.

El rendimiento antropológico consiste en vincular arrepentimiento, libertad y futuro. La libertad de disponer del pasado implica propiamente disponer del futuro. Esto puede parecer paradójico en términos teórico-conceptuales (en los cuales habría que estudiarlo con mayor precisión), pues establece una co-implicación entre pasado y futuro más allá de la sucesividad<sup>60</sup>. Scheler no se interna por estos derroteros, sino que apela a un fenómeno y a su evidencia: el arrepentimiento libera del pasado y de este modo desobtura el futuro, lo abre<sup>61</sup>. Signo de la evidencia de este fenómeno es que dos pensadores posteriores al autor que han investigado el fenómeno del arrepentimiento y el perdón, Cusinato<sup>62</sup> y Jankélévitch<sup>63</sup>, mantienen la misma opinión que el pensador muniqués.

Aquí se aprecia como telón de fondo la distinción ya estudiada entre *libertad-de* y *libertad-para*<sup>64</sup>: la libertad de disponer del pasado es la libertad de ser independiente respecto del pasado, y está subordinada a la libertad que abre el futuro. Ser libre respecto

---

<sup>57</sup> RuW, GW 5, 36. Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 111.

<sup>58</sup> Llega a decir que de esos buenos propósitos, no nacidos del arrepentimiento, es de los que está empedrado el camino del infierno (cfr. RuW, GW 5, 36), haciendo referencia a un refrán popular.

<sup>59</sup> Otra cosa distinta es que la consigna “no te arrepientas, sino obra mejor la próxima vez” puede ser usada de modo legítimo cuando con ella se quiere decir: “no pierdas el tiempo lamentándote, sino enmienda tu conducta”. Pero en este caso, dicha consigna no se dirige a impedir el acto de arrepentimiento, sino a corregir la inmadurez del arrepentido.

<sup>60</sup> “Esta es la gran paradoja del arrepentimiento: que *mira* hacia atrás con una mirada plena de llanto pero sin embargo *actúa* hacia el futuro de modo alegre y poderoso” RuW, GW 5, 49.

<sup>61</sup> A esta apertura del futuro es a lo que se refiere Frings, si no lo he entendido mal, con la noción del ‘relativo no-ser de un valor personal superior’ que comparece en el arrepentimiento (cfr. M. S. FRINGS; “Zur Ontologie der Reue” en *Person und Dasein*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969, 73-81).

<sup>62</sup> “Se esiste il pentimento è inesatto pensare che il passato sia concluso. Nel processo temporale messo in luce dal fenomeno del pentimento il futuro si dischiude nella misura in cui il senso del passato viene ridisegnato e d'altra parte ogni possibilità aperta al futuro, se sperimentata, ha un contraccolpo ulteriore sul presente del passato. *Il futuro rimane aperto solo se il senso del passato rimane ontologicamente aperto*” G. CUSINATO, “L'atto come cellula della persona”, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, anno 11 (2009), <<http://mondodomani.org/dialegethai/>>.

<sup>63</sup> Cfr. V. JANKÉLÉVITCH; *El perdón*, Seix Barral, Barcelona, 1999, 23-4.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.a.

del pasado sólo tiene sentido si coopera a ser más libre para el futuro. La íntima vinculación entre libertad y futuro queda de este modo atisbada. Dicha vinculación tiene un carácter principalísimo en la comprensión de la libertad<sup>65</sup>.

2. *El arrepentimiento está íntimamente vinculado a las virtudes.* Ya ha sido expuesto lo que Scheler entiende por virtud<sup>66</sup>, lo cual en este momento podemos poner entre paréntesis; siempre y cuando se acepte, con el autor, que la *humildad* y la *veracidad* son virtudes. La humildad se vincula al arrepentimiento en tanto que ésta permite al alma abrirse al pasado tal cual es, porque ataca al orgullo<sup>67</sup>. El arrepentimiento se vincula a la virtud de la veracidad consigo mismo porque ésta es su consecuencia necesaria (por este carácter de *condición de la veracidad* es por lo que el arrepentimiento es paso necesario en el camino de la enmienda).

3. *No hay que confundir el arrepentimiento con los estados vinculados a él.* Ya se ha dicho que, en virtud del carácter genuino del dolor y la satisfacción vinculados al arrepentimiento, se puede sostener a su vez el carácter inderivable de éste. Ahora bien, no hay que confundir esos estados con el arrepentimiento mismo, que es una acción. Estos estados o sentimientos pueden facilitar el arrepentimiento o acelerarlo, pero no deben confundirse con él.

#### *g) Arrepentimiento, acción y yo*

Tras todo lo dicho es pertinente preguntar: ¿cuál es propiamente el objeto del arrepentimiento? El acto de arrepentimiento consiste en volver sobre una acción pasada y reincorporarla, según se ha visto. ¿Cuál es entonces el objeto de dicho acto? La respuesta a esta pregunta no es tan clara en los textos del filósofo muniqués como sería deseable.

Antes de decir nada, lo más adecuado es acudir al texto. Sobre el objeto en sentido estricto del arrepentimiento escribe Scheler lo que sigue:

“En el tipo de acto de arrepentimiento más alto e importante, (...) el objeto del arrepentimiento [*Reuegegenstand*] no es propiamente la acción pasada que aparece en el recordar, ni el estado disvalioso de nuestra ejecución de ella, sino aquel yo-miembro [*Glied-Ich*] en nuestra persona total misma; ese yo de cuyas raíces brotó entonces la acción y el acto

---

<sup>65</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 1 y 2.g.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.

<sup>67</sup> Explicando esta tesis, ofrece Scheler una de esas afirmaciones que revelan un aspecto de su genialidad intelectual: su penetración psicológico-moral, es decir, su magnífica capacidad para detectar y describir fenómenos morales concretos. Es la frase siguiente: “el hombre está mucho más endurecido y obstinado por el orgullo y la soberbia que por su temor al castigo, innato por su concupiscencia” (RuW, GW 5, 38).

## *DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA*

de voluntad es, precisamente en la forma del arrepentirse, rechazado y expulsado, por así decir, de la totalidad de la persona<sup>68</sup>.

La primera afirmación de este texto dice que la acción pasada no es el objeto del arrepentimiento. Esta afirmación se corresponde en primera instancia con una tesis ya expuesta: que el arrepentimiento no modifica la realidad de la acción sino su valor. Según lo dicho, arrepentirse no significa expulsar una acción, sino incorporarla de nuevo, cambiándole el sentido y el valor. Ahora bien, en segunda instancia, esta tesis va más allá de aquélla, pues Scheler parece excluir del objeto del arrepentimiento incluso el disvalor de la acción pasada. Tras esta exclusión, dice que el objeto del arrepentimiento es el *yo*. Si esta exclusión del valor de la acción pasada y la colocación del *yo* en su lugar se toman de modo estricto, entonces lo dicho hasta ahora sobre el arrepentimiento (especialmente aquello de que vuelve sobre la acción pasada) quedaría desligado de lo que venga a continuación, y estaríamos ante dos fenomenologías del arrepentimiento distintas entre sí. ¿Cómo solucionar esta contradicción?

La clave para encontrar la solución está en la primera afirmación: “el tipo de acto de arrepentimiento más alto e importante”. Esta frase implica que hay niveles de arrepentimiento, o por mejor decir, grados de profundidad del arrepentimiento (la existencia de estos grados, no obstante, no soluciona completamente la contradicción). ¿Cómo llega a esto Scheler? Se puede decir que a partir de dos premisas: la primera es un razonamiento a partir de lo dicho en las páginas anteriores de RuW y la segunda es un fenómeno.

El camino argumentativo es el siguiente: (1) el arrepentimiento vuelve sobre la acción pasada. (2) ¿Dónde está en el presente la acción pasada? (3) Está en el recuerdo. (4) Hay al menos dos tipos de recuerdo: el recuerdo de una acción puntual y el recuerdo de un *yo pasado*. (5) El segundo tipo de recuerdo es más profundo que el primero, y puede llegar a trasladar al sujeto al pasado<sup>69</sup>. (6) El arrepentimiento tiene que corresponderse con estos modos del recuerdo.

Por otro lado, el fenómeno al que apela Scheler es el siguiente: cabe un arrepentimiento de una acción puntual, pero también cabe, a distinción de éste, un arrepentimiento “de toda una vida”. Basta pensar en una conversión, no necesariamente de tipo religioso, sino moral. El segundo tipo es claramente más profundo que el primero. El modo correcto de comprender la relación entre los distintos niveles del arrepentimiento será expuesto a continuación.

---

<sup>68</sup> RuW, GW 5, 39.

<sup>69</sup> Scheler pone un curioso ejemplo de un anciano demente que vio en un sanatorio que parecía vivir con la mentalidad de sus 18 años (cfr. RuW, GW 5, 39).

Así las cosas, se debe decir que el auténtico objeto del tipo más alto de arrepentimiento es el *yo* del que brotó la acción. Según el texto, este *yo* es rechazado y expulsado. De modo que en el arrepentimiento sí comparece un rechazo. Esta tesis conlleva una precisión en la descripción del modo en el que el agente “incorpora el valor de la acción pasada”. Para la reincorporación de la acción tiene que haber un rechazo del *yo* del que tal acción brotó. ¿Por qué? Porque según Scheler, el haber brotado la acción del *yo* es la situación disvaliosa que el arrepentimiento ha de eliminar: ella es la “*bereuten Unwertverhalt: daß ich dies tat, daß ich so war* (la situación disvaliosa de la cual me arrepiento: que yo hice esto, que yo fui así)”<sup>70</sup>. La pregunta que queda en pie es: ¿pervive entonces el nivel de arrepentimiento denominado “arrepentimiento de la acción”? ¿O más bien todo arrepentimiento es un arrepentimiento del *yo*? Estas dos preguntas se resumen en definitiva en esta otra: ¿cómo se complementan el arrepentimiento de la acción y el arrepentimiento del *yo*? Esta pregunta apela directamente a la existencia de *niveles del arrepentimiento*.

#### *h) Teoría de los niveles del arrepentimiento*

Según lo que se ha dicho, en principio las dos formas de arrepentimiento se comportan entre sí como niveles diversos de un mismo acto. Esta comprensión no está exenta de dificultades, pues si son dos niveles quiere decir que no hay una distinción esencial entre ambos, sino una distinción de grado. Scheler excluye explícitamente que sean dos tipos esencialmente distintos. Él considera que no es adecuado hablar, como han hecho otros autores, de dos tipos distintos de arrepentimiento, que serían uno del ser (*Seinsreue*) y otro de la acción (*Tatreue*)<sup>71</sup>. Esta teoría, a su juicio, procede de convertir en diferencia, radicalizándola, la simple variación de preponderancia del *yo-pasado* en el recuerdo arrepentido (*reuevolle Erinnerung*). Cuando la preponderancia la tiene la situación disvaliosa objetiva del *yo* de la acción (*objektive Unwertverhalt des Tat-Ichs*), se confunde con un arrepentimiento del acto. Por el contrario, si la preponderancia la lleva el mismo *yo-miembro pasado* (*vergangen Glied-Ich*), se confunde con un arrepentimiento del ser.

Según esta postura, para el pensador muniqués no hay tipos de arrepentimiento; sino grados, en virtud de la profundidad del *yo* que es superado. De este modo, hay que decir que la contraposición entre un supuesto arrepentimiento cuyo objeto es la acción y el arrepentimiento del *yo* no es completamente salvada por Scheler; pues de acuerdo con su teoría de los grados en realidad el valor de la acción no es nunca objeto. No obstante,

---

<sup>70</sup> RuW, GW 5, 35.

<sup>71</sup> Cfr. RuW, GW 5, 39-40. Scheler considera que Schopenhauer es el principal exponente de esta teoría.



a mi modo de ver, esto no implica necesariamente una contradicción –pues el autor tiene recursos sistemáticos para salvar esta contraposición–, sino una laguna expositiva que el texto no cubre. Caben por lo menos tres interpretaciones para cubrir esta laguna (que no tienen la misma validez):

1. O bien el arrepentimiento es un acto con dos objetos.
2. O bien lo que llamamos arrepentimiento es un acto que incluye en sí una *función*. El acto sería la expulsión y superación del *yo* del que brotó la acción (el cual sería el objeto) y la función sería la reincorporación de la acción pasada<sup>72</sup>.
3. O bien el arrepentimiento es un acto con un objeto y un resultado. El objeto del acto sería la expulsión y superación del *yo* y su resultado la reincorporación del valor de la acción.

En cualquier caso, este tema se escapa del propósito de este trabajo. Lo más relevante de esta tesis scheleriana acerca de los niveles del arrepentimiento es su virtualidad antropológica en torno a la distinción entre *persona* y *yo*. Para que sea posible un arrepentimiento del *yo*, tiene que haber un sujeto propio del acto de arrepentimiento que trasciende el *yo*<sup>73</sup>. Dentro de la antropología scheleriana, ese sujeto tiene que ser la *persona*. En primer lugar, esta tesis implica que la *persona* no puede arrepentirse de sí misma<sup>74</sup>, pues al hacerlo se habría expulsado a sí misma.

En segundo lugar, implica que hay niveles de profundidad del *yo*. Esto se ha de explicar detenidamente<sup>75</sup>. En primer lugar recordemos lo expuesto anteriormente: hay distintos niveles de arrepentimiento, el objeto del arrepentimiento es el *yo*, y el *yo* expulsado mediante el arrepentimiento es superado. Siendo así las cosas, mediante el arrepentimiento se *accede* (Scheler precisará más adelante si se accede descubriendo o produciendo) a un *yo* más profundo, o por mejor decir, a un estrato más profundo de la interioridad. No puede ser de otro modo, pues o bien el *yo* del que brotó la acción se aban-

---

<sup>72</sup> Esta interpretación no está exenta de dificultades (la principal es que las funciones requieren el cuerpo), aquí la expongo sólo de modo incoativo, como posible enfoque. La distinción entre actos y funciones, heredada de Carl Stumpf, es explicada por Scheler en *Der Formalismus*, GW 2, 387-388, y se tratará *infra*, apdo. 3.a.

<sup>73</sup> “Thus we do not repent our ‘very person’ but rather that we *were* ‘such a person as *could* do that deed!’ (RuW, GW 5, 40). This may seem to be an unnecessary splitting of hairs, but it is not. If I had to repent what I *am* in my very being there would be nothing that could *do* the act of repentance. There must be a ‘self’ that can repent” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, 234. Spader retoma aquí la cuestión del mismo modo que la planteara Frings: “es kann nur reuen, wenn das Seiende, das bereut, durch inhärente Abständigkeit zu seinem Sein unterschiedlich *sein* kann” M. S. FRINGS; “Zur Ontologie der Reue”, 74.

<sup>74</sup> Así lo dice Scheler explícitamente refutando la teoría de los dos tipos de arrepentimiento, cfr. RuW, GW 5, 39-40.

<sup>75</sup> La explicación cabal se alcanzará únicamente *infra*, apdo. 3.c, pues se requiere explicar la distinción entre *persona* y *yo*.

dona por ningún otro, o bien se abandona por otro “mejor”. En el primer caso, se conculcarían dos fenómenos: no podrían existir diversos niveles de arrepentimiento (pues no habría estratos de profundidad del *yo*), ni tampoco una persona podría arrepentirse más de una vez en la vida. Es más, ni siquiera podría volver a actuar tras arrepentirse, pues no quedaría un nuevo *yo* del que pudiese brotar una nueva acción. De modo que el arrepentimiento provoca una elevación del *yo*: “advierde Scheler que el yo real no es fijo, sino vivo, cambiante, y que tras el arrepentimiento –acto que le implica por entero–, el yo no está a la misma altura que antes, sino que es elevado”<sup>76</sup>.

RuW expone esta tesis del modo siguiente:

“Esta peculiar dirección de la mirada a ese más profundo acto de arrepentimiento que determina, no la sola ‘modificación’ de la disposición de ánimo, sino su *transformación* real, se deja entender sólo a partir de que el modo y manera de nuestro vivirnos a nosotros mismos posee determinados *niveles* de recogimiento y concentración [*die Art und Weise unseres Uns-selbst-Erlebens bestimmte Stufen der Sammlung und Konzentration besitzt*], cuyo posible cambio no es de nuevo en el mismo sentido un efecto unívoco de la causalidad psíquica (...). El cambio de esos niveles de recogimiento de la personalidad misma [*Sammlungstufen der Persönlichkeit selbst*], en los cuales ella vive, es, frente a la legalidad causal que siguen los contenidos vivenciales en cada uno de estos niveles de concentración, un *acto libre* de nuestra entera persona”<sup>77</sup>.

El acto de arrepentimiento no se puede entender sin aceptar que existen diversos niveles de nuestro vivirnos a nosotros mismos. Se aprecia aquí una clara influencia de la teología espiritual cristiana, pero Scheler pretende sentar esta tesis en sede antropológica. La vinculación entre estos niveles no se rige según el patrón de la causalidad psíquica (por supuesto tampoco física), y esto significa que no se relacionan entre sí como sucesivos, sino como jerárquicos. Es decir, no es que uno sea anterior –o posterior– a otro, sino más bien que uno es más –o menos– profundo que otro. De modo que son niveles de profundidad antropológica. La tesis de que la *persona* se sustrae a esos niveles y que es ella la que realiza el ascenso en ellos es defendida por Scheler también en otra parte<sup>78</sup>. Es el acto de arrepentimiento el que efectúa el cambio entre dichos niveles, como se ha visto, y como el autor se encarga de explicitar más adelante:

---

<sup>76</sup> J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, 204.

<sup>77</sup> RuW, GW 5, 40.

<sup>78</sup> “Hay una *pluralidad de niveles* o de *diferencias de nivel* de la *profundidad* del yo de nuestra vivencia del yo (...) El *cambio* de estos niveles no es nada que estuviera sometido a cualquier forma de causalidad psíquica: *él sigue al acto ‘libre’ de la persona respecto de toda causalidad psíquica*” *Der Formalismus*, GW 2, 418-419.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“Se podría pensar de entrada que el acto de arrepentimiento no efectúa el cambio de nivel, la elevación de nosotros mismos; que más bien ese acto es sólo signo [*Zeichen*] y consecuencia [*Folge*] de que ahora estamos por encima [*über*] de nuestro antiguo yo y su acción. Según eso, sólo podríamos arrepentirnos *porque* ahora nos hemos vuelto más libres y mejores. (...) El arrepentimiento no parece presuponer ya aquella elevación de nivel del ser moral; al contrario, debe provocar esa elevación. Por tanto, es en *uno y el mismo* acto dinámico donde acontece tanto la ascensión del yo a la posible altura de su esencia ideal, como el creciente ver bajo sí, el rechazo y la expulsión del antiguo yo”<sup>79</sup>.

Con esta tesis, el pensador muniqués se posiciona frente a la cuestión de cómo el arrepentimiento accede al *yo* más profundo: el arrepentimiento no descubre esa ascensión, sino que la provoca. De este modo, estamos ante un auténtico acto de regeneración moral<sup>80</sup>. Para explicar en términos más accesibles qué significa *ascender a un yo más profundo*, o *ascender en los niveles de recogimiento del vivirnos a nosotros mismos*, se puede decir lo siguiente. Este ascenso significa que la persona se hace más dueña de sí en sentido amplio: de su *yo*, de su estrato vital y de su acción. Este dominio de sí, puesto que significa algo más que el simple conocimiento de sí, puede ser considerado un logro *moral*<sup>81</sup>.

Con arreglo a lo estudiado anteriormente<sup>82</sup>, puede considerarse además este proceso como una auténtica individualización. El dominio de la *persona* sobre lo inferior a ella (su *yo*, su acción y su vida) es un crecimiento en libertad, en el sentido de un predominio de la motivación con arreglo a valores, y con ella un crecimiento en previsibilidad y singularización (dos fenómenos vinculados íntimamente a la libertad<sup>83</sup>).

De entre los numerosos aspectos de este proceso, lo que interesa destacar en este momento es que no conlleva un emergentismo de la persona, porque dicho proceso no hace emerger la *persona* en un determinado momento, porque en primera instancia no refiere a la *persona*: se refiere al *yo* como constitutivamente distinto de la *persona*. Para apoyar esta tesis se puede acudir a los siguientes textos de Scheler:

---

<sup>79</sup> RuW, GW 5, 41 y 42. Cfr. M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press, Milwaukee, 1997, 56.

<sup>80</sup> Cusinato ha estudiado el proceso de regeneración moral del que el arrepentimiento es la fase final, y lo llama *cura del desiderio*. Cfr. G. CUSINATO, “L’atto come cellula della persona”, *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, anno 11 (2009), <<http://mondodamani.org/dialegesthai/>>;-“Ética e cura del desiderio”, *Thaumazein* 2, (2014), 23-66.

<sup>81</sup> Así lo dice Cusinato: “è un camino che non va inteso in senso intellettualistico, bensì come una sinergia di conoscenza, volontà e amore che va pacientemente coltivata in un lungo arco di tempo” “Antropogenetica: all’inizio c’era l’emozione. L’importanza della coltivazione delle emozioni per il processo d’individuazione della persona e la trasformazione della società”, Vortrag in der XIII Tagung der Max Scheler Gesellschaft, Verona, 27 Mai 2015.

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, cap. 3.

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 3.b y 3.c.

#### CAPÍTULO IV

“Y a esta entera persona pertenecen en última instancia como miembros vividos todas esas constituciones variables del yo de las que vemos brotar la acción necesariamente (por un posterior darse de esta y aquella circunstancia)”<sup>84</sup>.

“El arrepentimiento nos conduce finalmente (...) hacia el “renacimiento”, en el que la raíz *última* de nuestros actos morales, el centro espiritual personal, parece incinerarse y reconstruirse en sus intenciones materiales *últimas* (sin perjuicio de su identidad formal e individual)”<sup>85</sup>

Según el primero de los dos textos, los diversos grados de nuestro vivirnos a nosotros mismos pertenecen a nuestra entera persona; de modo que ésta de algún modo les precede. Este texto viene inmediatamente a continuación del texto citado anteriormente (en el que el autor decía que el cambio de esos niveles de recogimiento de la personalidad misma es un acto libre de nuestra entera persona), de modo que con el término ‘entera persona’ Scheler se refiere aquí a la *persona* cuyo acto libre efectúa el cambio entre los niveles de recogimiento. Aquí el término ‘persona’, en cuanto sujeto propio de la libertad, debe entenderse como designación de la *persona* en cuanto distinta del *yo*.

Si atendemos al segundo de los dos textos, parece más plausible la postura emergentista. Ahora bien, Scheler no afirma que la *persona* cambie, y por lo tanto mucho menos que emerja desde lo otro que ella. Lo que afirma es que lo cambiante (emergente) son las intenciones materiales de la *persona*. Por consiguiente, el pensador muniquéis concede que hay una identidad individual previa. De este modo la persona es una instancia originaria y constitutiva del hombre. Cusinato parece negar esta condición originaria de la *persona* cuando dice que, en virtud del proceso de *cura del desiderio*, “la particolarità della mia proposta consiste nel considerare la persona come il risultato di un atto di autotrascendimento e di presa di distanza”<sup>86</sup>.

Acerca del carácter originario, no emergente, de la *persona*, cabe decir aquí dos cosas: (1) que es un carácter complementario con el fenómeno del arrepentimiento (es decir, que éste no implica un emergentismo de la persona), (2) que, si se entienden adecuadamente los términos (y las realidades que designan), el carácter constitutivo originario del nivel personal del ser humano es complementario con que la *persona crece* (y *crece irrestrictamente*, como se verá<sup>87</sup>).

---

<sup>84</sup> RuW, GW 5, 40.

<sup>85</sup> RuW, GW 5, 42.

<sup>86</sup> G. CUSINATO, “Antropogenetica: all’inizio c’era l’emozione. L’importanza della coltivazione delle emozioni per il proceso d’individuazione della persona e la trasformazione della società”, Vortrag in der XIII Tagung der Max Scheler Gesellschaft, Verona, 27 Mai 2015.

<sup>87</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 1 (punto 9) y apdo. 3.

i) ¿El arrepentimiento procede del temor?

Lo que viene a continuación en RuW es un inciso<sup>88</sup> dentro de la fenomenología del arrepentimiento, en el que Scheler explica de qué modo el temor tiñe las opiniones de Lutero y Spinoza sobre dicho fenómeno, y hace una fenomenología del temor para distinguirlo adecuadamente del arrepentimiento. El temor, del mismo modo que cualquier otro fenómeno, había sido desechado desde el inicio de RuW como causa necesaria del arrepentimiento –pues el arrepentimiento ha de ser un fenómeno genuino–. Es no obstante a estas alturas del discurso cuando es posible hacer una fenomenología consistente del temor y, en consecuencia, una crítica consistente de la teoría que lo considera origen del arrepentimiento.

Sostiene el autor que, la mayoría de las veces, el temor suele ser aquello que “no nos deja en absoluto alcanzar aquel estado anímico de recogimiento [*Sammlung*] donde sólo el auténtico arrepentimiento es posible. El temor dirige nuestra atención hacia fuera, al peligro próximo”<sup>89</sup>. El temor no serena, sino que agita: es un aviso de peligro externo. El temor, de suyo, no permite que la persona tome seria conciencia de que alguna acción suya era reprochable. Para mayor diferencia entre ambos, el temor tiene su objeto en el futuro inmediato, mientras que, como hemos visto, el arrepentimiento lo tiene en el pasado. Scheler justifica estas afirmaciones simplemente con un ejemplo, pues es un hecho de experiencia. No obstante, estas diferencias de tipo fenoménico no conforman la mayor distinción entre ambos.

La diferencia más profunda entre ambos fenómenos es que tienen distinta sede dentro de la jerarquía de niveles antropológicos:

“En nuestra conciencia somos capaces (...) de constatar (...) cómo el temor surge del centro de nuestro sentimiento vital [*Zentrum unseres Lebensgefühls*], y que con abstracción de su portador (el organismo y sus sensaciones) se suprimiría totalmente; el arrepentimiento, en cambio, mana palpablemente de nuestro centro espiritual de la personalidad [*geistige Persönlichkeitszentrum*]”<sup>90</sup>.

El rendimiento fenomenológico de esta distinción es que temor y arrepentimiento pueden aparecer simultáneamente en una persona, puesto que son fenómenos jerárquicamente distintos, y por lo tanto con cierta autonomía entre sí. Así las cosas, no puede ser el temor causa necesaria y suficiente del arrepentimiento, porque entonces el temor, tras haber derivado en arrepentimiento, desaparecería<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> RuW, GW 5, 42-3.

<sup>89</sup> RuW, GW 5, 43.

<sup>90</sup> RuW, GW 5, 44.

<sup>91</sup> Aquí Scheler propone un ejemplo muy gráfico: “¿Cómo es que nunca nos arrepentimos [*bereuen*] de una malograda obra de arte o de un trabajo desafortunado en el mismo sentido en que lo hacemos de un

j) *El objetivo del arrepentimiento: la culpa*

Se ha visto que el objeto del arrepentimiento es el *yo-pasado del que brotó la acción*, y su sujeto la persona; de modo que el arrepentimiento es un acto libre de la *persona* por el cual ésta logra ascender en el recogimiento con el cual se vive a sí misma. Con estas características, el arrepentimiento es ya un fenómeno moral con su propio origen, lugar y rendimiento. Podría parecer que la fenomenología del arrepentimiento está concluida. Sin embargo, Scheler considera que debe proseguir dicha fenomenología, porque no ha explicado todavía un aspecto: el *objetivo (Ziel)* del arrepentimiento. Cabe preguntarse: ¿es esto cierto? ¿Todavía no ha explicado el objetivo del arrepentimiento? ¿Puede aspirar la *persona* a lograr algo más que vivirse a sí misma progresivamente de modo más pleno<sup>92</sup>? La respuesta a estas preguntas es que efectivamente queda por investigar el objetivo del arrepentimiento, por dos motivos al menos.

El primer motivo es de orden estructural-antropológico, y es el siguiente: si la *persona* es real y jerárquicamente distinta del *yo*, no puede reducirse a él, ha de trascenderlo<sup>93</sup>. De modo que la *vida personal*, por llamarla de algún modo, no puede reducirse al dominio de sí. Esto se incluye dentro de la vinculación estudiada entre arrepentimiento y futuro, pues si el arrepentimiento abre el futuro de modo radical, tiene que hacerlo a nivel personal. Dicho de otro modo, *abrir el futuro* no se reduce a *posibilitar una acción mejor*, es una apertura más íntima que una apertura operativa.

---

robo o de una estafa? –a excepción de cuando hemos de vincular la mala cualidad de estas cosas a la insuficiencia moral [*sittliche Mangelhaftigkeit*] en el ejercicio de las habilidades necesarias para esas obras (y no, en cambio, a una insuficiencia de nuestro talento) –” (RuW, GW 5, 45).

Examinemos el ejemplo: una malograda obra de arte, por sus malas consecuencias, puede provocar mucho temor; por ejemplo, si su autor presentarla a un concurso por el que le van a pagar una cantidad de dinero que necesita urgentemente (supuesto que no sea un artista profesional: si fuese un artista consagrado, la deficiencia material de la obra de arte sería fácilmente achacable a una deficiencia moral –por ejemplo, impetuosidad, o pereza–). A pesar de que el resultado final sea imperfecto, puesto que el autor sabe que en la elaboración de la obra ha puesto toda su capacidad y empeño, no nos arrepentimos de nada –salvo que se use el término ‘arrepentirse’ en el sentido de ‘lamentarse’–. Aún en el caso de haber empleado en la obra de arte menos fuerzas de las posibles, de todos modos se distinguirían suficientemente el temor por la mala consecuencia (perder el premio) del arrepentimiento por haber hecho perezosamente el trabajo.

<sup>92</sup> Esta pregunta, con arreglo a las investigaciones de Cusinato, puede responderse de modo muy sencillo, pues para él el proceso de *individuación* de la persona apunta a un *autotrascendimiento*, cfr. G. CUSINATO; *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2012, 81-190 (especialmente p. 179); “Antropogenetica: all’inizio c’era l’emozione. L’importanza della coltivazione delle emozioni per il processo d’individuazione della persona e la trasformazione della società”, Vortrag in der XIII Tagung der Max Scheler Gesellschaft, Verona, 27 Mai 2015.

<sup>93</sup> Esta trascendencia se explicará más adelante, al hablar de la distinción entre la *persona* y el *yo*.

El segundo motivo es de orden fenoménico, es el fenómeno de la *culpa*. Este concepto ha aparecido anteriormente<sup>94</sup>, a tenor de la vinculación entre arrepentimiento y futuro, para designar el factor que lastra la persona al pasado; pero no ha sido estudiado. Estudiar la culpa es precisamente lo siguiente que hace Scheler en RuW. El análisis de este fenómeno, junto con su lugar antropológico, mostrarán el auténtico objetivo del arrepentimiento.

El autor introduce el tema de la culpa del modo siguiente:

“El arrepentimiento es un movimiento teleológico del ánimo contra la culpa [*zielmäßige Bewegung des Gemüts angesichts der Schuld*], y hacia aquella culpa que se ha acumulado en el hombre. El objetivo [*Ziel*] de este ‘movimiento’ es una negación emocional y una neutralización de la eficacia de la culpa, un oculto esfuerzo por expulsarla del núcleo de la persona [*Personkern*] para curar-salvar [*heil’ zu machen*] a ésta”<sup>95</sup>.

El concepto *zielmäßige Bewegung des Gemüts* ha sido ya explicado, es un concepto que designa con precisión, y con terminología propia de la filosofía de Scheler, el carácter genuino del fenómeno del arrepentimiento<sup>96</sup>. Lo relevante aquí es que en este texto la culpa es localizada directamente como objetivo del arrepentimiento. Ahora bien, no aparece como único objetivo del arrepentimiento, sino que éste tiene dos dimensiones: primero, la eliminación de la eficacia de la culpa, y luego, la curación-salvación<sup>97</sup> de la persona. La primera tiene a su vez por objetivo la segunda<sup>98</sup>. El autor examina ambas detenidamente.

---

<sup>94</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.f.

<sup>95</sup> RuW, GW 5, 47. La expresión ‘ese movimiento’ es anafórica, está referida a la expresión “movimiento teleológico del ánimo” que aparece en la frase anterior de RuW y que se ha estudiado *supra*, apdo. a.

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, 1.a.

<sup>97</sup> Con el término ‘curar-salvar’ pretendo reflejar una cierta oscilación terminológica entre los términos ‘*heilen*’ y ‘*heiligen*’ (y sus respectivos derivados léxicos), que recorre la obra de Scheler. Los términos ‘*heil*’ y ‘*heilig*’ aparecen en conjunto más de 1000 veces en las obras del muniqués. En muchos casos Scheler usa ambos indistintamente, como sinónimos, cuando se refiere al logro del *valor personal* (es decir, dicho logro se denomina indistintamente como *heilen* o como *heiligen*). En otras ocasiones sin embargo usa el término ‘*heiligen*’ como ‘santificar’ en un sentido eminentemente religioso (en estos casos el término ‘*heilig*’ no puede ser sustituido por ‘*heil*’). Esta oscilación no es decisional, pues ambos términos en teología tienen un uso análogo: *heilen* y *heiligen* son equivalentes en la medida en que la auténtica santidad [*Heiligung*] personal no se alcanza sino mediante la salvación [*Heil*]; y especialmente tras la salvación *post mortem*.

El motivo concreto de esta oscilación dentro de la filosofía scheleriana puede encontrarse en la interdependencia que Scheler establece entre ambos conceptos, y que refleja el siguiente texto: “El santo es el que trae la salvación [*Der Heilige ist der Bringer des Heils*]. No se le admira como a un genio, ni se le honra como a un héroe: en el corazón del santo cada uno se salva [*rettet sich*] y busca su salvación [*Heil*] y la del mundo”, VF, GW 10, 283.

<sup>98</sup> Ambas dimensiones se corresponden respectivamente, *mutatis mutandis*, con el motivo fenomenológico y el motivo estructural-antropológico por los cuales se dijo anteriormente que hay que investigar el objetivo del arrepentimiento. Con esta correspondencia se insinúa que la trascendencia de la persona tiene que ver

#### CAPÍTULO IV

¿Qué es la culpa? Parafraseando RuW<sup>99</sup>, es una *cualidad mala* adherida al centro personal de actos. No es un sentimiento, sino una cualidad. Se ha adherido a dicho centro de modo no eventual, esporádico o accidental, sino de modo duradero, en virtud de los actos malos realizados por la *persona*. Esto tiene que ver con la idea, presente ya en la filosofía griega, de que las acciones del ser humano tienen una repercusión sobre el principio que las realiza, es decir, sobre sí mismo, por tanto, estamos ante la noción de hábito operativo<sup>100</sup>.

Hacer acciones moralmente reprobables conlleva convertirse progresivamente en un hombre reprochable. La concepción scheleriana de la culpa es deudora del concepto aristotélico de hábito operativo vicioso, por dos motivos: porque se adquiere de modo estrictamente retroactivo y porque es creciente (y fruto de nuevas acciones). El autor sostiene estas dos características: “la culpa [es] la labor retroactiva [*das rückgewirkte Werk*] de este hecho en el alma del hombre –y con ello la raíz de una infinidad de nuevos hechos malos y nuevas culpas–”<sup>101</sup>. Para Scheler ser culpable es lo mismo que para los griegos ‘ir haciéndose progresivamente mal hombre’, pues la culpa “entra en todo lo que el hombre quiere y hace; y ella le determina [*bestimmt*], sin él saberlo, a proseguir en su dirección”<sup>102</sup>.

En este último texto se aprecia además la idea aristotélica de que el hábito inhiere en el alma más allá del domino despótico de la inteligencia y la voluntad<sup>103</sup>, que se aprecia a su vez de modo aún más claro en este otro: “se sienta uno culpable o no, la culpa se pega [*haftet*]. (...) Pertenece precisamente a la eficacia más oscura de la culpa que en su crecimiento *se oculte a sí misma*”<sup>104</sup>. Este papel pregnante de la culpa trasciende la voluntad del hombre; al modo como lo hacen los valores espirituales propios de la *persona*. Estos valores están sustraídos a la voluntad, precisamente en tanto que personales<sup>105</sup>.

---

íntimamente con su *salvación*.

<sup>99</sup> Cfr. RuW, GW 5, 48.

<sup>100</sup> Cfr. supra, cap. 2, apdo. 3.c.1, sobre la noción de hábito.

<sup>101</sup> RuW, GW 5, 49. También este otro texto de Scheler considera la culpa como un hábito susceptible de producir nuevas acciones: “la culpa misma constituye la oculta reserva de fuerza en el alma de la que se nutren aquellas deudas particulares” RuW, GW 5, 51.

<sup>102</sup> RuW, GW 5, 49.

<sup>103</sup> Según el pensamiento del Estagirita, la voluntad sólo puede erradicar el vicio indirectamente, elicitando acciones buenas contrarias, las cuales inherán con el signo habitual contrario y en consecuencia irán sustituyendo progresivamente el vicio por su correspondiente virtud.

<sup>104</sup> RuW, GW 5, 48.

<sup>105</sup> “Pertenece a la esencia de todo posible crecimiento del valor de la persona, que ella *nunca intente volitivamente* [*niemals willentlich intendiere*] su propio valor moral. (...) Es incluso el ser querido [*Gewolltsein*] el único modo en el que el *valor personal*, tanto propio como ajeno, no puede nunca ser realizado, ni siquiera puede ser dado” *Der Formalismus*, GW 2, 497.



Ya se ha dicho que con el arrepentimiento se expulsa el *yo-pasado* que realizó la acción; lo que ahora se sostiene, en consonancia con aquello, es que la misma *persona* no se ve incólume ante el mal que realiza<sup>106</sup>. Esto procede de la relación entre la *persona* y su acción: La estructura *persona-acto* es someramente como sigue: los actos brotan en última instancia del centro personal de actos y, por tanto, dejan en él un poso<sup>107</sup>, pero éste no se adscribe a él de modo intrínseco (es decir, no inhiere en él para siempre, o de modo irremediable), porque lo puede expulsar. Cuando este poso es negativo (moralmente malo), se denomina *culpa*; es decir, el término ‘culpa’ designa el conjunto de todos los vicios (en el sentido clásico de hábitos operativos negativos, lo contrario a las virtudes).

La culpa en definitiva obstruye la libertad, ejerciendo un efecto sobre ella que se puede llamar en rigor *coaccionador*. Como veíamos<sup>108</sup>, la culpa impide la realización efectiva de los buenos propósitos para el futuro, y por eso se le puede llamar “lastre del pasado”. Este lastre es el modo como la culpa coacciona la libertad. Scheler describe este papel con palabras sumamente expresivas:

“Cuanto más avanzáis de modo progresista [*fortschrittlich*] en la corriente vital –sólo Prometeo y nunca Epimeteo–, tanto más *dependientes* y *atados* estáis a un pasado por esta presión de la culpa. En la medida en que pretendéis *escalar* [*erstürmen*] la corona de la vida, sólo *eludís* vuestra culpa. Vuestra escalada [*Sturm*] es una secreta huida. Cuando más cerráis los ojos ante eso de lo que tendríais que arrepentiros, tanto más resistentes [*unlösbarer*] son las cadenas que cargan vuestros pies en la marcha”<sup>109</sup>.

Frente al tono eminentemente fenomenológico del resto de RuW, este fragmento acusa un tono alegórico-parenético<sup>110</sup>. Por este motivo, considero oportuno hacer, más que un comentario del texto, una breve descripción fenomenológica del lastre que la culpa supone. Esta descripción es fruto de una lectura de RuW y pretende ser complementaria de la fenomenología scheleriana de la culpa. Lastrarse provoca estancamiento.

---

<sup>106</sup> Dice Sellés: “El *arrepentimiento* no es un acto manifestativo (una operación inmanente), sino un cambio en el *acto de ser*. A su vez, la *culpa* no es tampoco un acto menor, sino una pérdida en el *acto de ser* personal y de su sentido. En consecuencia, el arrepentimiento y la culpa son del, o inciden en, el *núcleo* de la persona, no inferiores. Conocer ambos estados del ser personal es imposible sin coexistencia con Dios” J: F: SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 207.

<sup>107</sup> Recuérdese el siguiente texto, ya comentado (cfr. supra, cap. 2, apdo. 3.c.1): “No hay ningún acto cuya ejecución no transforme el contenido *de ser* de la persona misma, y ningún valor de acto que no aumente o disminuya, eleve o rebaje, determine positiva o negativamente su valor de persona. En cada acto particular de valor positivo se aumenta el poder para actos de la clase respectiva, o crece lo que llamamos virtud [*Tugend*] de la persona (...). Y por esta vía se vehicula, se remonta cada acto de relevancia moral hasta el ser y el valor de la persona misma” *Der Formalismus*, GW 2, 526.

<sup>108</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.f.

<sup>109</sup> RuW, GW 5, 36.

<sup>110</sup> Esta alternancia de estilos es relativamente habitual en Scheler, fruto de su apasionado carácter, cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 21.

*Estancamiento* no quiere decir aquí detención absoluta, sino más bien dejar de actuar desde la *libertad-para* que abre el futuro, e intentar actuar con el menor riesgo posible, teniendo como horizonte la seguridad. Esta actitud parece una actitud hacia el futuro, pero en realidad, como bien describe Scheler, no es más que una secreta huida, aunque parezca una escalada. Esta actitud es errada *a priori* porque el estancamiento total es imposible en vida<sup>111</sup>, porque el futuro nunca es totalmente asegurable, de modo que actuar pretendiendo por encima de todo asegurar el futuro es contraproducente. El estancamiento interior viene a ser lo contrario de la valentía que afronta el futuro. La libertad queda progresivamente condenada a obrar según el pasado, porque, en términos de seguridad, lo repetido es más seguro que lo desconocido. De este modo, la persona va siendo menos libre cada vez: se circunscribe a acciones cada vez menos nuevas; y, cuánto más repetitivo, más mecánico, menos libre.

Expulsar la culpa es labor del arrepentimiento. O, dicho de otro modo: el arrepentimiento, para ser exitoso de verdad, necesita eliminar esa culpa. Tras la fenomenología hecha del arrepentimiento, se puede decir que éste es exitoso, luego efectivamente borra la culpa. Si se dijera que el auténtico arrepentimiento es un acto que fracasa, entonces se conculcaría toda la descripción hecha hasta aquí. Esta afirmación tiene carácter fáctico: “el arrepentimiento *aniquila* verdaderamente [*vernichtet wahrhaft*] aquella cualidad psicológica que se llama “culpa”<sup>112</sup>. Ahora bien, lo que resulta oscuro es el modo en el que lo hace. Así lo dice Scheler: “el arrepentimiento termina con la clara conciencia de la anulación de la culpa [*Schuldaufhebung*], de la aniquilación de la culpa [*Schuldvernichtung*]. Pero, ¿quién ha tomado de nosotros la culpa, quién o qué puede tal cosa?”<sup>113</sup>.

Esta oscuridad no debe ser motivo de sorpresa a estas alturas del examen, pues es congruente con la oscuridad en la que la culpa juega su papel y con la trascendencia de la persona respecto de lo agible por ella. Además es una adecuada propedéutica al último aspecto de la fenomenología scheleriana del arrepentimiento, que es el papel que juega Dios.

### *j.1) Una aporía en RuW*

A pesar de esta oscuridad, haciendo acopio de lo dicho hasta ahora, se pueden sostener las dos siguientes tesis, para enfocar adecuadamente el asunto. La primera es que el arrepentimiento elimina la culpa, pero no del mismo modo como expulsa el *yo-pasado*,

<sup>111</sup> La búsqueda del estancamiento total es lo que en el capítulo siguiente se llamará *pretensión de sí* (cfr. *infra* cap. 5, apdo. 2.g).

<sup>112</sup> RuW, GW 5, 49.

<sup>113</sup> RuW, GW 5, 55. Cfr, a este respecto, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 111-112.

es decir, *in recto*, sino más bien como consecuencia, de modo retroactivo. Esto es congruente con las afirmaciones schelerianas de que la eliminación de la culpa no tiene el carácter de objeto sino de objetivo del arrepentimiento y de que la *persona* trasciende todo posible objeto de su voluntad. No obstante, esto no es una descripción del modo según el cual este objetivo es conseguido.

La segunda tesis es congruente con la primera y con la trascendencia de la culpa respecto de la voluntad de la *persona*. Se enuncia del modo siguiente: la eliminación de la culpa requiere la intervención de un ser trascendente a la *persona*, es decir, de Dios. Puesto que la *persona* es trascendente a su propia voluntad, y por lo tanto a toda su estructura de elicitación de acciones, no puede por sí misma desprenderse de la culpa. Considero que esta es la única solución posible para desvelar la relación entre arrepentimiento y culpa, y poder así proseguir la fenomenología del arrepentimiento. No obstante, en este punto aparece una auténtica aporía, la cual se ve atenuada por una cierta contradicción en RuW.

La aporía consiste en que Scheler sostiene 3 tesis que son difíciles de conjugar con una 4ª tesis que también sostiene. Estas tesis son las siguientes:

1. El modo en el que el arrepentimiento borra la culpa es desconocido.
2. La *persona espiritual*, lugar donde se asienta la culpa, trasciende lo deseable y operable por la propia *persona*.
3. Dios interviene en el arrepentimiento, y es más, Él toma la iniciativa<sup>114</sup>.
4. El arrepentimiento borra la culpa de modo natural, al margen de la intervención de Dios.

Como se puede apreciar, las tres primeras tesis, congruentes entre sí, son sin embargo difíciles de conjugar con la cuarta. La contradicción que atenúa la aporía consiste en que la tesis 4ª no es mantenida por Scheler con tanta firmeza como las otras tres, pues si bien un texto la afirma con claridad, otro fragmento parece conculcarla. La presentación y solución de esta aporía no pretende ser una corrección al pensamiento del pensador muniqueño, sino una aclaración del mismo. En ningún momento se va a prescindir del texto de RuW.

La aporía se puede enfocar adecuadamente, y con esto se anticipa la solución, recurriendo al concepto de *salvación* (este recurso no es decisional, pues la *salvación* es la segunda dimensión del objetivo del arrepentimiento, como ya se ha visto).

---

<sup>114</sup> El primer texto de RuW en el que Scheler afirma esto ha sido expuesto y comentado ya *supra*, apdo. 1.b. Estudiaremos con detenimiento esta tesis, pero se puede enunciar sencillamente, pues Scheler la sostiene sin ambages.

#### CAPÍTULO IV

Cuando Scheler habla de ‘salvar’ (*‘heiligen’* o *‘heilig’ zu machen*) el alma, no está pensando directamente en la tesis religiosa de la salvación del alma tras la muerte. ‘Salvar’ el alma quiere decir lograr el *valor personal*<sup>115</sup>. Este logro implica, en primera instancia, ‘liberar el alma del poder del mal’<sup>116</sup>, es decir, posibilitar un ‘corazón nuevo’ (*neues Herz*), no lastrado por el pasado. Es, por tanto, como se ha visto, la consecuencia inmediata de la eliminación de la eficacia de la culpa. No obstante, según la postura de Scheler, una de las notas de la salvación personal es que no está en manos del propio hombre: el hombre no es capaz de autosalvarse, sino que sólo un ser trascendente puede salvarle. En un texto de *Der Formalismus* el autor afirma esto clara y contundentemente:

“Los conceptos de “cuidado de la salvación del alma propia” y el concepto superior correspondiente de la “salvación de sí mismo” [*Selbtheiligung*], y finalmente el de “perfección de sí mismo” [*Selbstvervollkommung*], procedente de la moral mundana, deben ser colocados en los límites correctos de su validez. Poseen plena validez cuando “alma” y “sí mismo” en esas frases son distinguidas con rigor de la *persona* (como un posible objeto para ella, como un campo de acción para ella), pero son inválidos cuando “alma” y “sí mismo” se equiparan a la persona”<sup>117</sup>.

En este texto el autor niega la posibilidad de la autosalvación, en virtud de la trascendencia de la persona –y su valor– respecto del sí mismo. El modo en el que Scheler niega esta posibilidad muestra la diferencia entre aquello de la persona que puede ser objeto de ella misma y aquello que no. El sí mismo y el alma pueden ser objeto (en sentido cognoscitivo) y campo de acción (en sentido práctico) de la persona. Aquello que puede ser campo de acción equivale a lo que en RuW ha sido expuesto como *objeto del arrepentimiento*, que es el *yo* en tanto que distinto de la *persona*. Por el contrario, la salvación de la persona trasciende aquello que puede ser objeto de la acción de la propia persona<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> El concepto scheleriano de *salvación* es muy amplio, digno de un estudio exclusivo. Lo que se puede decir aquí es que es un concepto de ámbito específicamente moral, y consiste en la perfección del valor de la persona, como él mismo afirma: “La *esencia individual de valor* de una persona. Esta esencia de valor de clase personal e individual es lo que yo designo también con el nombre de su ‘salvación personal [*persönlichen Heiles*]” *Der Formalismus*, GW 2, 481. Para una introducción al estudio del concepto de salvación en Scheler, cfr. “Das ‘Heil’ as überweltliches Sinnziel der Person” en F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 106-110.

<sup>116</sup> A esta liberación Scheler la llama también ‘renovación’ (*Erneuerung*) y ‘liberación de la muerte moral’ (*Befreiung vom sittlichen Tode*), cfr. RuW, GW 5, 49.

<sup>117</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 498. Cfr. también *Probleme*, GW 5, 230-231, donde Scheler opone su postura a la de Eduard von Hartmann, quien sostenía la tesis inversa, a saber: una “redención de Dios por el hombre”.

<sup>118</sup> Hay un texto de RuW en el que Scheler parece afirmar que el arrepentimiento es una *autosalvación*, pero no lo hace en realidad: “es el arrepentimiento, considerado ya sólo moralmente, una forma de la *autosalvación* del alma [*ist die Reue, schon rein moralisch gesehen, eine Form der Selbstheilung der Seele*]” (RuW, GW 5, 33). Este texto no defiende la *autosalvación* del alma, por dos motivos:

1. Este texto se encuentra dentro de la refutación de las teorías del arrepentimiento que lo consideran

También lo trasciende el objetivo del arrepentimiento, y es en virtud de esta trascendencia por lo que se puede establecer una vinculación (una co-implicación, si se quiere) entre el arrepentimiento y la salvación.

De este modo, el objetivo del arrepentimiento, que es la eliminación de la culpa, queda vinculado a la *salvación* de la *persona*, en la medida en que la primera no puede ser llevada a cabo en virtud del poder de la propia *persona*. No obstante, la vinculación no es una completa equivalencia, pues el arrepentimiento tiene un valor propedéutico respecto de la salvación, que tiene valor terminal<sup>119</sup>. El arrepentimiento se corresponde con la salvación sólo en la medida de su trascendencia respecto de lo agible por la *persona*.

Con esto quedan expuestas las tres primeras tesis, y la solución a la que ellas apuntan. Queda por estudiar la cuarta tesis, expuesta en dos fragmentos de RuW. El primero de ellos es un texto que puede dar la impresión de justificar la autosalvación de la *persona*. Es el siguiente:

“El “nuevo corazón” (...) mana del arrepentimiento como por sí sólo. Pues todo esto es únicamente el fruto de la actividad *natural* del alma dejada a sí misma [*natürlichen Tätigkeit der sich selbst überlassene Seele*], liberada de culpa, reinstalada en sí misma y en su originario derecho soberano.

(...) Pues no hay arrepentimiento alguno que no lleve consigo, ya desde su inicio, el proyecto de un corazón nuevo”<sup>120</sup>.

Este texto sostiene que el “nuevo corazón” procede del arrepentimiento de modo natural. ¿En qué sentido dice Scheler esto? Para entenderlo, hay que encuadrar esta afirmación en su inmediato contexto, el fragmento más amplio en el que se encuentra. En di-

superfluo, de modo que sólo pretende conculcar éstas diciendo que el arrepentimiento tiene rendimiento moral, no es superfluo.

2. Está al comienzo de RuW, donde el concepto de *salvación* no se ha presentado ni discutido.

Es precisa además una precisión terminológica. El término ‘*Selbtheilung*’ no se debe traducir por ‘autosalvación’, sino por ‘autocuración’. El término *Selbtheiligung* con el significado de ‘autosalvación’ que se le ha dado en este trabajo aparece más de 20 veces en el corpus scheleriano (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 489-490, 498, 524; *Das Ressentiment*, GW 3, 107; *Probleme*, GW 5, 192, *Die christliche*, GW 5, 374; *Christentum*, GW 6, 104; etc.). Sería más correcto etimológicamente traducirlo como ‘autosantificación’ –así lo traduce *El santo, el genio y el héroe*, 36 y 39–, pero los traductores españoles lo traducen mayormente como ‘autosalvación’. Ambas traducciones conservan el valor de *trascendencia* respecto de la persona humana de la que se predicán, de modo que en este trabajo son igual de válidas. Por el contrario, el término *Selbtheilung* aparece sólo dos veces en la obra scheleriana: en esta sentencia de RuW y en *Das Ressentiment*, GW 3, 52 (donde significa sencillamente ‘autocuración’, pues aparece en un contexto psico-vital). A diferencia de la oscilación entre *heilen* y *heiligen*, entre *Selbtheiligung* y *Selbtheilung* la diferencia es más neta.

<sup>119</sup> Esta distinción se puede basar a su vez en la distinción terminológica entre *heil* y *heilig*: el arrepentimiento produce la *heilung* de la persona mientras que la *heiligung* de ésta es tarea de toda una vida con la ayuda de Dios.

<sup>120</sup> RuW, GW 5, 50.

cho contexto, el autor está refutando la tesis de que el nuevo corazón proceda del arrepentimiento de modo no-natural, y por esta procedencia no-natural entiende una consecuencia derivada, es decir, un “resultado tal que el arrepentimiento pudiese omitir como algo superfluo”<sup>121</sup>. Es decir, el autor no está discutiendo si el arrepentimiento requiere durante su desarrollo la intervención de Dios, sino si el resultado del arrepentimiento adviene posteriormente a éste de modo derivado. Si el *nuevo corazón* proviniese del arrepentimiento de modo derivado, entonces el arrepentimiento sería un medio eventualmente prescindible.

Esta tesis es una nueva versión de la teoría que considera al arrepentimiento un fenómeno derivado y residual, luego es comprensible que el filósofo muniqués la refute explícitamente. El modo de refutar esta postura es afirmar que el advenimiento del *nuevo corazón* forma parte del arrepentimiento y no le sucede de modo adventicio. Esta afirmación del autor no sólo tiene valor refutatorio, además tiene base fenoménica, pues no es más que un implícito de todo lo dicho en RuW. Este texto no dice que Dios no sea quien dé un corazón nuevo; y por contra, hay otro fragmento en el que Scheler afirma que es Dios quien lo da<sup>122</sup>.

El segundo fragmento de RuW en el que el autor expone la 4ª tesis es el siguiente:

“El arrepentimiento adquiere su pleno sentido y logra su plena elocuencia sólo cuando – más allá de su significado de exoneración de la culpa perteneciente todavía al orden de la naturaleza– está vivenciado como insertado en una conexión universal *metafísico-religiosa* [*metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang*]”<sup>123</sup>.

En este texto el autor afirma claramente que la exoneración de la culpa antecede al orden religioso del arrepentimiento, es decir, que precede a la intervención de Dios. Si bien el anterior texto sostenía *stricto sensu* una tesis distinta, en éste sin embargo no cabe duda. El contexto inmediato de este fragmento no altera el significado que tiene aislado, pues simplemente describe la conexión universal metafísico-religiosa.

Por este motivo, este texto sería una refutación de la postura sostenida en este trabajo –que sólo Dios puede borrar la culpa– si no fuese porque está en contradicción con un fragmento posterior en el que Scheler insinúa que si Dios no quita la culpa nadie puede hacerlo:

---

<sup>121</sup> “Eine ebensolche Hervorbringung, welche die Reue wie ein Überflüssiges überspringen könnte” RuW, GW 5, 50.

<sup>122</sup> “Si no hubiese ninguna otra cosa en el mundo a partir de la cual extrajésemos la idea de Dios, el solo arrepentimiento podría hacernos conscientes de la existencia de Dios (...) El arrepentimiento nos da un nuevo corazón. Pero, ¿dónde está la fuente *de la fuerza* y dónde está la *idea* para la construcción de este corazón nuevo, y dónde el poder efectivo para su construcción?” RuW, GW 5, 55.

<sup>123</sup> RuW, GW 5, 54.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“Si no hubiese ninguna otra cosa en el mundo a partir de la cual extrajésemos la idea de Dios, el solo arrepentimiento podría hacernos conscientes de la existencia de Dios (...) el arrepentimiento termina con la clara conciencia de la anulación de la culpa [*Schuldaufhebung*], de la aniquilación de la culpa [*Schuldvernichtung*]. Pero, ¿quién ha tomado de nosotros la culpa, quién o qué puede tal cosa?”<sup>124</sup>.

Para salvar la contradicción entre estos fragmentos, cabe una interpretación más benevolente del primero de ambos. Es la siguiente: el sujeto, cuando se arrepiente, elimina efectivamente la culpa que yace en él, independientemente de que decida vivenciar el arrepentimiento en vinculación con su contexto metafísico-religioso (es decir, vivenciar la vinculación con Dios que tiene el mismo arrepentimiento). Dicho de otro modo, cabe un arrepentimiento exitoso, incluyendo la intervención necesaria de Dios en dicho éxito, a pesar de que el sujeto no vivencie dicha intervención divina. Esta interpretación implica distinguir nítidamente entre el carácter metafísico-religioso del arrepentimiento y la vivencia de dicho carácter. De este modo, la tesis que defiende la afirmación de que “la exoneración de la culpa se mantiene en el orden natural” significa que la eliminación de la culpa es un fenómeno naturalmente ligado al arrepentimiento, y no una consecuencia suya. De este modo, la tesis que defiende el texto es la misma que la del primer fragmento que exponía la tesis 4ª: el arrepentimiento incluye en sí mismo el papel eliminador de la culpa. Por consiguiente, no entraría en discusión el papel que Dios tiene en el éxito del arrepentimiento.

Esta interpretación no parece errónea, pero no obstante tiene una dificultad: con base en el texto de RuW tiene un fuerte componente decisional; es decir, el texto no la exige, pues la afirmación de “la exoneración de la culpa ocurre de modo natural” se encuentra precisamente en medio de una afirmación sobre la parte sobrenatural del arrepentimiento<sup>125</sup>.

En todo caso, con haber dejado la cuestión en una aporía, la solución presentada tiene suficiente validez. Dicha solución es una adecuada propedéutica a lo que queda por estudiar de RuW; y no ha encontrado una objeción fuerte. De modo que permanece en pie la tesis de que el arrepentimiento requiere la intervención de Dios. Según la letra de Scheler, sin esta referencia el arrepentimiento no adquiere su sentido pleno, es decir, se queda sólo con la una parte de su sentido (y también dice que la aparición de Dios en el arrepentimiento comparece de suyo, “sin interpretación [*Deutung*] por nuestra par-

---

<sup>124</sup> RuW, GW 5, 55.

<sup>125</sup> Sin embargo, con arreglo a una fenomenología del arrepentimiento complementaria de la de Scheler (que cualquiera puede hacer), no le encuentro objeción. Además, desde una perspectiva teológica es consistente: Dios opera en el éxito del arrepentimiento aunque el sujeto no tenga conciencia de ello, porque opera en cualquier acción humana (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1-2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2008), de modo que la operatividad de Dios permanece como auténtico misterio.

te”<sup>126</sup>). Con esta afirmación, la fenomenología del arrepentimiento retoma el tema, que dejara indicado al inicio del estudio, de que el arrepentimiento es “una lengua natural sin palabras con la que Dios habla con el alma”<sup>127</sup>. Es el tema que RuW expone en su parte final.

*k) De nuevo la iniciativa divina*

Las páginas que siguen hasta el final de RuW<sup>128</sup> son más difíciles de comprender que las anteriores, por dos motivos: el proceder en círculos se agudiza (de un modo innecesario) y el método filosófico se entrecruza con el método teológico. Esto último no afecta a la validez del resultado, antes bien todo lo contrario: el estudio de Scheler se ve enriquecido con una perspectiva distinta, y a la vez la disciplina teológica se puede enriquecer con el lúcido estudio de un fenómeno que está fuertemente vinculado con su temática propia. No hay confusión de métodos sino colaboración entre ambos. Lo que sin embargo sí se ve afectado es la claridad del texto, y por consiguiente el éxito de una comprensión que pretenda distinguir con nitidez las diversas dimensiones espirituales implicadas en la actuación de Dios en el arrepentimiento. Es preciso indicar que este tema desborda ampliamente el objetivo antropológico de este trabajo, que por ello no podrá hacer un estudio detenido; sólo intentará revelar aquellos aspectos relevantes para comprender la trascendencia de la *persona* respecto del *yo*<sup>129</sup>.

Como se ha visto, considera Scheler que “el arrepentimiento adquiere su pleno sentido y logra su plena elocuencia sólo cuando está vivenciado como insertado en una conexión universal *metafísico-religiosa*”<sup>130</sup>. Ahora se trata de explicar en qué consisten esta vivencia y el contexto que comparece en ella. Es importante explicarlo en la medida en que sólo en ella el arrepentimiento adquiere su pleno sentido.

La primera descripción que da el autor de esta vivencia es la siguiente:

---

<sup>126</sup> RuW, GW 5, 54.

<sup>127</sup> RuW, GW 5, 29.

<sup>128</sup> Cfr. RuW, GW 5, 54-59. Esta última sección que cierra el libro se diferencia marcadamente de lo anterior porque comienza con la siguiente referencia anafórica: “Dijimos al principio que en los pronunciamientos de la conciencia se nos presenta completamente por sí mismo –sin interpretación [*Deutung*] por nuestra parte– un orden invisible de nuestra alma y de nuestras relaciones con su más alta Cabeza y Creador” RuW, GW 5, 54.

<sup>129</sup> La relación que Scheler establece entre la persona y Dios en el acto de arrepentimiento, puesto que pretende mantenerse en el nivel descriptivo de un fenómeno, resulta una propedéutica adecuada a la relación estructural íntima entre la persona y Dios, que apela directamente a la índole de la libertad, como se verá *infra*, cap. 5, apdo. 1 y 2.e.

<sup>130</sup> RuW, GW 5, 54.



## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“[El arrepentimiento] adquiere su pleno sentido sólo cuando no encuentra sólo el *mal moral* [*Böse*], sino aquel mal moral a los ojos de Dios que se llama pecado. En esta referencia a Dios, el alma aprende a comprender la satisfacción en el *arrepentimiento* y su propio renovarse mediante el arrepentimiento como el misterioso proceso del “perdón de los pecados” y como infusión de una nueva fuerza desde el centro de las cosas. Esta fuerza se llama gracia [*Gnade*]<sup>131</sup>.

Este texto sostiene tres tesis complementarias. La primera es que el arrepentimiento sólo adquiere sentido cuando en él se ve a Dios, de otro modo su sentido es incompleto. Ver a Dios en el arrepentimiento significa descubrir el mal arrepentido no sólo como moralmente reprobable sino como perjuicio a Dios (perjuicio que en teología se llama ‘pecado’<sup>132</sup>). Esta tesis es filosófica (es decir, no sólo teológica), en la medida en que en la realización del *valor personal* interviene Dios, y por lo tanto el perjuicio a Dios puede obstaculizar dicha realización. La segunda tesis es que esta referencia implica dos vivencias: una satisfacción y la conciencia de que la acción de Dios existe y es efectiva (es decir, perdona el pecado). La tercera tesis es que la acción de Dios se llama gracia. Esta denominación no es trivial, pues Scheler sabe que mediante ella vincula sus reflexiones con toda la reflexión teológica sobre la Gracia (reflexión la cual tiene a San Agustín como uno de sus más insignes cultivadores).

No se puede soslayar el trasfondo teológico de estas afirmaciones, que se sostienen sobre las nociones de *gracia* y de *pecado*. Una profundización en la dirección a que apuntan estas consideraciones (lo que se encuentra la persona al vivenciar a Dios en el arrepentimiento) requeriría por tanto el auxilio del método teológico. No obstante, para seguir considerando el tema desde un punto de vista exclusivamente filosófico, se puede formular la siguiente pregunta: ¿dicha vivencia no es un salto más allá del arrepentimiento, en virtud de un nuevo acto, hacia otra cosa distinta? O, formulada en positivo, ¿de qué modo se puede decir que el mismo arrepentimiento incluye la vivencia de Dios? Este procedimiento es el que sigue RuW: primero despeja el enfoque teológico con una breve mención de la prosecución teológica de esta consideración<sup>133</sup> y luego explica el modo en el que el arrepentimiento *muestra* a Dios. Para mostrarlo, responde por separado a las dos preguntas planteadas. He aquí la respuesta a la primera pregunta:

---

<sup>131</sup> RuW, GW 5, 54.

<sup>132</sup> Este *perjuicio a Dios* no significa una *desdivinización de Dios por el hombre*, sino que hace referencia a la tesis teológica de que el pecado es principalmente una ofensa a Dios (más allá de cualquier otro perjuicio que pueda causar), cfr. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 1, 14, 28.

<sup>133</sup> “Puede depender de muchísimas condiciones cómo se organicen las representaciones y los conceptos dogmáticos más cercanos sobre este gran proceso, y cómo se planteen el arrepentimiento, la confesión, la reconciliación y la santificación [*Heiligung*] en el sistema de una Iglesia como objetiva institución de salvación [*Heilsanstalt*]” RuW, GW 15, 54.

#### CAPÍTULO IV

“El arrepentimiento, aunque se dirige como nuestro acto personal a nuestro propio corazón cargado de culpa [*schuldbeladene Herz*], trasciende [*transzendiert*] por sí mismo nuestro corazón y más allá de su estrechez otea afuera [*hinausspäht*], para hacerle sumergirse de nuevo [*zurücktauchen zu machen*], fuera de su impotencia [*Ohnmacht*], en un barruntado [*geahnte*] centro de las cosas, en la eterna fuente de fuerza de todas las cosas. Esto pertenece al ‘sentido’ inmanente del arrepentimiento mismo plenamente vivenciado [*Das gehört zum immanenten ‘Sinn’ der volllebten Reue selbst*]”<sup>134</sup>.

A juicio del filósofo muniqués, el mismo arrepentimiento es un movimiento que trasciende la propia *persona* en dirección a Dios. El arrepentimiento no cesa para ceder el paso a Dios, sino que durante su propio despliegue se hace presente la acción de Dios. Scheler incluso dice que el arrepentimiento trasciende la propia *persona* porque encuentra *impotencia* en ella. Esta impotencia no se refiere a una impotencia total de la *persona*, sino a una impotencia en cuanto al objetivo del arrepentimiento: la curación-salvación personal<sup>135</sup>.

Para entender adecuadamente esta descripción del autor, es una adecuada guía la siguiente observación de Mandrioni: “ésta es una formulación filosófica de lo que el hombre religioso vive en el acto religioso. Pero, mostrar cómo opera este proceso vivencial religioso, entiende Scheler que es difícil expresarlo. Es un drama jugado en lo hondo del alma”<sup>136</sup>. Esta aserción de Mandrioni refleja la principal dificultad que tiene en este momento la fenomenología del arrepentimiento. Como toda esencia captada en una intuición fenomenológica su adecuada comprensión sólo comparece en su vivencia personal. En este caso la esencia es un acto, por lo tanto su vivencia es su ejercicio, es decir, hay que arrepentirse para saber lo que es el arrepentimiento, hay que *vivenciarlo* en sentido activo.

Pero no sólo esto: el arrepentimiento no es cualquier clase de acto, sino un *acto religioso*<sup>137</sup>. De entre toda la caracterización scheleriana de los actos religiosos, ciertamente

---

<sup>134</sup> RuW, GW 5, 54. Por la anterior frase del texto y por la siguiente, no cabe duda de que con las expresiones “centro de las cosas” y “fuente de energía de todas las cosas” Scheler quiere decir *Dios*, y un *Dios* que ama, al modo como lo concibe en *Probleme*, GW 5, 159-354. Una posible interpretación panteísta queda totalmente descartada.

<sup>135</sup> Si se refiriese a una impotencia total, Scheler contradiría la tesis fundamental de su antropología: que la persona es origen de los actos.

<sup>136</sup> H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 353.

<sup>137</sup> Cfr. M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, 115. Esto no lo dice Scheler explícitamente en RuW, aunque como se verá está de modo implícito. El único sitio donde Scheler afirma explícitamente que el arrepentimiento pertenece a la clase de actos religiosos es *Probleme*, GW 5, 244; donde precisa además que es un acto religioso propio. ‘Propio’ significa que no es social, es decir, que no puede ser hecho junto con otros, sino que cada uno se puede arrepentir sólo de sus propias acciones.

exhaustiva<sup>138</sup>, aquí interesa solamente el siguiente aspecto: el acto religioso exige una respuesta activa por parte de su objeto<sup>139</sup>, o, de modo más preciso, “todo saber de Dios es un saber por medio de Dios”<sup>140</sup>. Por consiguiente, el arrepentimiento ha de ser un movimiento que tiene su punto de partida (su iniciativa) en Dios, como ya había apuntado el autor al inicio de RuW<sup>141</sup>. En este momento, esta tesis se entiende mejor pues aparece como congruente con la impotencia experimentada por la persona respecto de su curación-salvación y con la experiencia de Dios como centro de energía. A continuación veremos con más detalle en qué consiste esta iniciativa divina. Si no se entiende bien, corre el peligro de convertir a la *persona* en un ente completamente pasivo, lo cual, como veremos<sup>142</sup>, conculcaría un punto nuclear de la antropología del filósofo muniqués.

De este modo queda respondida la primera pregunta planteada acerca de la actuación de Dios en el arrepentimiento, del modo siguiente: la acción de Dios no sucede al arrepentimiento sino que acontece en el arrepentimiento mismo. Scheler se compromete con esta tesis hasta el punto de afirmar que “si no hubiera otra cosa en el mundo a partir de la cual extrajéramos la idea de Dios, el solo arrepentimiento podría hacernos notar [*uns aufmerksam machen*] la existencia de Dios”<sup>143</sup>.

Falta por responder la segunda pregunta, que no es sino una precisión de la anterior: ¿de qué modo se puede decir que el mismo arrepentimiento incluye la vivencia de Dios? Scheler no se contenta con decir que el arrepentimiento tiene su iniciativa en Dios, sino que describe fenomenológicamente en qué aspectos consiste esta iniciativa. Inmediatamente a continuación del fragmento citado, el autor presenta 6 aspectos del arrepentimiento que no se entienden sin la acción de Dios. Son los siguientes<sup>144</sup>, que cito de modo parafrástico:

1. El arrepentimiento comienza con una acusación, pero ¿ante quién nos acusamos?
2. Además de una acusación hay una confesión interior. ¿Ante quién nos confesamos, cuando, sin embargo, los labios callan externamente?

---

<sup>138</sup> Cfr. *Probleme*, GW 5, 240-265.

<sup>139</sup> Cfr. *Probleme*, GW 5, 248.

<sup>140</sup> “Alles Wissen um Gott ist ein Wissen durch Gott –das ist ein Wesensaxiom des religiösen Akts–”, *Probleme*, GW 5, 278. “La impleción de la *intentio* del acto sólo se logra por la recepción de un *ente* de carácter divino el cual se abre *a sí mismo* y se *entrega* al hombre. Es la ‘revelación natural de lo divino’, o según la fórmula que Scheler no se cansa de repetir: ‘todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios’ J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 333.

<sup>141</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.b.

<sup>142</sup> Cfr. *infra*, apdo. 4.b y 4.c.

<sup>143</sup> RuW, GW 5, 55.

<sup>144</sup> Cfr. RuW, GW 5, 55. Aparece una exposición similar en *Probleme*, GW 5, 247.

#### CAPÍTULO IV

3. Puesto que hay una acusación y una confesión, hay una deuda que nos oprime. ¿Ante quién nos sentimos deudores?
4. El arrepentimiento termina con la clara supresión de la culpa. ¿Quién es capaz de eliminarla de nosotros?
5. Si hay opresión es que hay transgresión de una ley aceptada íntimamente. ¿Quién es el legislador?
6. El arrepentimiento termina con la renovación del corazón. ¿Dónde está la fuente de la fuerza para esa renovación del corazón?

De igual modo que en el texto de RuW, cada aspecto va acompañado de una pregunta. Cómo se ve, en el fondo todas las preguntas son variedades de la misma, la que interroga por el interlocutor del arrepentimiento. Pero al desplegar dicha pregunta en sus posibles variedades, se ve la riqueza de contenido de su respuesta, es decir, la variedad e importancia de los roles que cumple el interlocutor del arrepentimiento. Dicho interlocutor es receptor de una acusación, es confesor, es acreedor, es exonerador de la culpa, es legislador y es renovador del corazón. De modo que no es sólo interlocutor, sino además fuente (tiene la iniciativa). Esta aparente paradoja de dos papeles dentro del arrepentimiento que no pueden ser jugados por la *persona* es expresada por Scheler de modo muy gráfico: “el acto de arrepentimiento es en cierto sentido anterior a su punto de partida y a su punto de llegada, anterior a su *terminus a quo* y a su *terminus ad quem*”<sup>145</sup>. Si estos son sus roles, es claro por tanto que dicho interlocutor no puede ser menos que *persona*. Si además tenemos en cuenta que toda persona humana es sujeto de arrepentimiento y se encuentra por tanto con su propia impotencia, no puede ser una persona humana. Tras el estudio del fenómeno del arrepentimiento llevado a cabo, es evidente que este interlocutor y fuente no puede ser sino Dios<sup>146</sup>.

Scheler continúa precisando más aspectos de la comparecencia de Dios en el arrepentimiento:

“Por tanto, en *cada* regulación parcial de este gran proceso moral un movimiento intencional apunta hacia dentro de una esfera invisible; un movimiento que, dejado solamente a sí mismo y no distraído por ninguna interpretación prematura, nos dibuja ante el espíritu,

---

<sup>145</sup> RuW, GW 5, 41.

<sup>146</sup> Hammer sostiene que el lugar primigenio de la noción de *persona* no es el hombre, sino Dios: “das erste ursprüngliche Anwendungsgebiet des Personbegriffs ist nun bezeichnenderweise nicht etwa der Mensch, sondern Gott. Die Person ist einfach die ‚Seinsform‘ Gottes, Gott ist ‚die (,einzige‘, nicht zahlenmäßig ‚eine‘) unendliche Person schlechthin (Absolutsphäre, GW 10, 183)” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 65.

también como por sí mismo, el misterioso perfil [*Umrisse*] de un juez infinito, de una misericordia infinita y de una fuente infinita de poder y de vida”<sup>147</sup>.

Este texto contiene tres tesis. La primera y principal es que en el arrepentimiento Dios no manifiesta toda su esencia. Que no muestre toda su esencia significa que se muestra de un modo que es denominado con precisión por el autor “misterioso perfil”. Esta denominación significa que no se da completamente en un doble sentido: se muestra sólo una parte y se muestra con cierta oscuridad. Una presencia de Dios completa, para ser precisos y no descartarla de antemano, habría que relegarla al ámbito propio de la mística, pero ésta desborda los actos religiosos “convencionales”<sup>148</sup>. Para entrar más en detalle en el modo de comparecencia de Dios en los actos religiosos, habría que acudir a la fenomenología scheleriana de la religión, y eso desborda el propósito de este estudio.

La segunda tesis del texto es una afirmación que Scheler repite aquí por tercera vez<sup>149</sup>, y por tanto es la tesis más veces sostenida en RuW: Dios (en el modo en el que lo explica la tercera tesis del texto) comparece en el arrepentimiento si no es interrumpido por ninguna interpretación apresurada por nuestra parte. Dicho de otro modo, la acción de Dios forma parte de suyo de la vivencia del arrepentimiento. Una vivencia que pretenda ser distinta requeriría una interpretación prematura del fenómeno, es decir, una interferencia en su despliegue propio. La tesis contraria a ésta, en términos schelerianos, requeriría una reducción del arrepentimiento a una función del *yo*, de ámbito puramente psicológico, resultado de la acción de ciertas causas. Si no se opera esta reducción, el arrepentimiento sigue siendo un acto genuino y por tanto personal, y por consiguiente trasciende el ámbito de nuestro corazón. Si se quiere hacer del arrepentimiento una simple función del *yo*, entonces se lo considera un fenómeno derivado, y esta postura es fuertemente criticada por el filósofo muniqués.

La tercera tesis del texto es la declaración sucinta de los rasgos divinos que intervienen en el arrepentimiento. Estos rasgos son, a juicio del autor, el carácter de juez, el carácter de fuente de poder y vida, y la misericordia. Scheler añade una característica común a estos rasgos, y es que son infinitos. Precisamente su infinitud comparece en su vivencia, y por eso se percibe su divinidad, porque trasciende los límites de la finitud (los

---

<sup>147</sup> RuW, GW 5, 55.

<sup>148</sup> Una adecuada y sintética descripción del modo como se muestra Dios en el acto religioso se puede encontrar en el siguiente texto, a mi juicio de gran virtualidad fenomenológica: “Dios no se impone de la forma como yo puedo establecer que aquí, sobre la mesa, hay un vaso, que está ahí. Su existencia es un encuentro que llega hasta lo más íntimo y profundo del hombre, pero que nunca puede ser reducido a la tangibilidad de una cosa meramente material. Por eso, desde la magnitud del acontecimiento queda claro que la fe es siempre un acontecer de libertad. Ese acontecer abraza en sí la certeza de que aquí se trata de algo verdadero, de una realidad, pero que, a la inversa, nunca excluye del todo la posibilidad de la negación”. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, Herder, Barcelona 2010, 182.

<sup>149</sup> Cfr. RuW, GW 5, 29 (*supra*, apdo. 1.b) y RuW, GW 5, 54 (*supra*, apdo. 1.j.1).

cuales ceden ante la fuerza de la culpa). El carácter de juez es necesario dada la estructura del acto (acusación, confesión, deuda, culpa, exoneración)<sup>150</sup>. La *infinita misericordia* se refiere a que el perdón de Dios (la definitiva eliminación de la culpa, el éxito del arrepentimiento) es fruto de su liberalidad, es decir, que no es el resultado de una exigencia por nuestra parte. El *infinito poder* se refiere a que Dios no conoce un límite para perdonar, porque su fuente de poder para ello es inagotable (además de hacer referencia al atributo divino de *omnipotencia* en general). Por último, la *infinita vida* se refiere a que el poder de perdonar es un poder regenerador, revitalizador, porque renueva el corazón.

La tesis de que Dios es la fuente del arrepentimiento, tal como ha sido mostrada aquí, deja abiertas al menos dos preguntas, que no pueden ser expuestas por extenso. Las menciono no obstante en la medida en que su respuesta es congruente con lo expuesto aquí. La primera es ¿de qué modo es Dios capaz de tener la iniciativa sin anular la cierta iniciativa que de hecho juega la persona humana que es sujeto de arrepentimiento?<sup>151</sup> La segunda se puede formular así: si Dios tiene la iniciativa en el arrepentimiento, y habida cuenta de que Dios no se puede arrepentir, ¿qué es primero: el arrepentimiento o el perdón?<sup>152</sup>

Con esto queda expuesta la fenomenología scheleriana del arrepentimiento en la medida en que sirve para mostrar la distinción entre la *persona* y el *yo*. El autor añade un par de ideas más en RuW cuya relevancia para la presente investigación antropológica es menor. La primera es que, tomando en toda su riqueza la tesis de que la iniciativa del arrepentimiento es divina, se llega a la siguiente conclusión: el arrepentimiento no encuentra a Dios, sino que Dios se deja encontrar mediante el arrepentimiento<sup>153</sup>. La se-

---

<sup>150</sup> No obstante, dada la infinitud de este carácter judicial, algunas otras prerrogativas de un juez humano pueden no darse en el juez divino o hacerlo sólo de modo metafórico.

<sup>151</sup> Esta pregunta remite a dos temas agustinianos que recorren la obra de Scheler. El primero es la presencia íntima de Dios en el alma (“Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”, SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, III, 6, 11), que se tratará *infra*, cap. 5. El segundo tema es que, en virtud de la intimidad de Dios en la persona, ella está llamada a conocer el mundo *in lumine Dei* y a *amare mundum in Deo* (esta tesis Scheler la expone en RuW, GW 5, 56; *Probleme*, GW 5, 164, 190-194, 220-221, 278-279, 296-300; *Der Formalismus*, GW 2, 229-230, 368-369, *Christentum*, GW 6, 109-111; WFS, GW 7, 166). Esta pregunta se responderá en parte al hablar del horizonte de la *libertad personal* y del crecimiento de ésta en el amor, fenómenos los cuales suponen una cierta intimidad de Dios al alma.

<sup>152</sup> La respuesta cabal a esta pregunta ha de ser fruto de una extensa e interesante investigación, que no se puede desarrollar aquí. Scheler deja apuntada la solución en la última frase de RuW: “El hombre, tras la ejecución espontánea del arrepentimiento y en mirada retrospectiva hacia el perdón y santificación paulatinamente sentidos, vivencia la *fuerza* para la ejecución del acto de arrepentimiento como un don gratuito y amoroso de Dios. (...) Primero se nos aparecía ese impulso de amor [*Liebesregung*] como amor nuestro. Más tarde vimos que también era ya amor de correspondencia” (RuW, GW 5, 58-9).

<sup>153</sup> Así la expone Scheler: “Si hay una realidad correspondiente a esa idea [se refiere a la idea de Dios con los atributos mencionados], puedo no estar nunca en condiciones de constatar esa realidad mediante actos espontáneos de mi conciencia. Y sé con evidencia: que nunca podría distinguir la no-existencia de una reali-

gunda idea es que a partir del fenómeno de la culpa y el de la existencia de Dios se puede inferir que el universo es creado y además que ha *caído*, es decir, que no salió de las manos de Dios al modo como está desde que la culpa está presente en él<sup>154</sup>.

Antes de concluir este apartado, conviene recapitular las ideas principales en él expuestas:

1. El arrepentimiento es un acto o movimiento auténtico, no confluencia o resultado de otros fenómenos.
2. Las concepciones reduccionistas del arrepentimiento tienen una raíz antropológica: no distinguen suficientemente los niveles que constituyen al ser humano, y no distinguen entre el flujo natural por un lado y la relación entre la *persona* y el flujo vital por otro
3. Arrepentirse supone reincorporar en la vida el valor de un acto de la vida pasada.
4. El arrepentimiento abre el futuro, lo desobtura.
5. El objeto del arrepentimiento es un *yo-miembro* pasado que es expulsado.
6. Hay niveles del *yo*, pues el arrepentimiento implica un ascenso a un *yo* más profundo. Los niveles no son sucesivos sino jerárquicamente distintos; y pertenecen a la *persona*.
7. El arrepentimiento no procede del temor.
8. El objetivo del arrepentimiento es doble: eliminar la *culpa* de la *persona* y curar-salvar a la *persona* (esto último se entiende como lograr su *valor personal*). Ambos objetivos exceden las posibilidades de la voluntad de la *persona*.
9. El éxito del arrepentimiento incluye la intervención de Dios, que es quien tiene poder para eliminar la culpa y salvar a la *persona*.
10. El arrepentimiento es un acto religioso. Dios no sólo interviene, sino que es interlocutor y toma la iniciativa. Luego Dios es persona.

---

dad que correspondiera justamente con la esencia de la idea para mí tan clara de un Dios personal, del mero *callar* de esa realidad, de su reserva” (RuW, GW 5, 56). Esta tesis se encuentra más desarrollada en *Probleme*, GW 5, 248-249, 331-333.

<sup>154</sup> Cfr. RuW, GW 5, 56-57 (El texto, con cierto valor poético, es demasiado largo para citarlo aquí por extenso). El tema de la *caída* original del mundo es tratado filosóficamente en *Probleme*, GW 5, 225-232.

## 2. El hombre como objeto de especial dignidad, rendimiento antropológico del pudor

Como se dijo al comienzo del capítulo, y se ha ido viendo en varios puntos clave del discurso, lo más interesante de esta fenomenología del arrepentimiento son las tesis antropológicas que implica (y que aplica). Dichas tesis son: hay que distinguir, dentro del ser humano concreto, entre la *persona* y el *yo*; y *la persona humana es inobjetivable*.

Antes de explicar estas tesis, considero oportuno mostrar brevemente la virtualidad antropológica del examen scheleriano de otro fenómeno: el pudor<sup>155</sup>. El rendimiento antropológico del pudor resulta preliminar respecto del rendimiento del arrepentimiento, pues muestra que el individuo humano es un objeto de especialísima dignidad. Tras esta demostración, se hace necesario precisar esta tesis para poder afirmar que la persona es inobjetivable, y esta precisión requiere una fuerte vinculación entre la *inobjetividad* de la persona y la distinción entre la *persona* y el *yo*. De modo que la virtualidad antropológica del pudor es una adecuada propedéutica.

El pudor es, al menos para el segundo Scheler, el sentimiento donde mejor se pone de manifiesto el lugar que al hombre corresponde dentro de la gran jerarquía de los seres del mundo<sup>156</sup>. En el pudor destaca la tensión entre corporalidad y espíritu, exclusiva del hombre, de modo agudo. El pudor no consiste esencialmente, como pudiera parecer a simple vista, en la tensión entre uno mismo y otras personas (pues para Scheler no es un fenómeno sólo social<sup>157</sup>), sino en la tensión entre lo más general en el hombre (su corporalidad, compartida con los animales) y lo más individual suyo (su personalidad o espíritu). Por este motivo, se puede afirmar que es un fenómeno de la conciencia moral, pues este rasgo lo comparte con ella<sup>158</sup>.

Scheler, en virtud de su tesis de la diferencia entre corporalidad y espíritu, puede decir que “el pudor es en general un *sentimiento protector del individuo* [*Schutzgefühl des Individuums*] y de su valor individual frente a la esfera entera de lo general [*des Allge-*

<sup>155</sup> Scheler tiene un largo libro dedicado al tema del pudor, titulado *Über Scham und Schamgefühl* (GW 10, 65-154), publicado por primera vez en 1913; en la época de *Der Formalismus*. Una magnífica síntesis de las principales ideas con virtualidad antropológica de este libro se encuentra en H. D. MANDRIONI; “Fenomenología del pudor”, en *Max Scheler*, 333-340.

<sup>156</sup> SS, GW 10, 67.

<sup>157</sup> SS, GW 10, 78.

<sup>158</sup> “Menos aún trataría yo la conciencia moral en general como un “signo de una totalidad suprapersonal [*Zeichen überpersonaler Ganzheit*]”. (...) La conciencia moral define una determinada relación llena de valor y que debe ser de cada hombre con Dios y consigo mismo (...). La relación con los demás o con la comunidad no es en general esencial a la existencia del fenómeno moral” WFS, GW 7, 82-83.



meinen]”<sup>159</sup>. A pesar de que, según Scheler, hay dos tipos fundamentales de pudor, el corporal y el espiritual, ambos confluyen en esta función:

“El pudor se subdivide en *dos* formas fundamentalmente distintas, que no son reducibles la una a la otra: el *pudor corporal* o vergüenza vital [*die Leibesscham oder das vitale Schamgefühl*] (...) y el *pudor anímico* o vergüenza espiritual [*die Seelenscham oder das geistige Schamgefühl*]. (...) Ambas formas existen sin embargo sólo en la esfera de aplicación de la protección del valor de sí mismo individual frente a toda esfera de algo general cualquiera”<sup>160</sup>.

A pesar de que una forma sea corporal y la otra espiritual, en ambas comparece la tensión entre cuerpo y espíritu, pero se distinguen según la mayor preponderancia de uno u otro. El pudor surge en las situaciones en las que es preciso llamar la atención del individuo sobre que éste no puede considerarse (ni admitir que los demás le consideren) como un mero caso de lo general. El valor del ser humano reside especialmente en su individualidad, él reacciona de modo negativo ante una subsunción en lo general. Ahora bien, esta tesis, piensa Scheler, se puede entender a su vez de modo demasiado general, y para prevenir esto ofrece un ejemplo que resulta paradójico (pero es precisamente en su carácter paradójico donde reside su valor didáctico)<sup>161</sup>. Sostiene el autor que es posible que una persona se dé a sí misma voluntariamente como un caso general, por ejemplo, un paciente desnudo ante un médico, y en ese caso no tiene por qué haber pudor; pues la generalización es asumida y propiciada voluntariamente –y es lo oportuno dado el caso–. Este ejemplo sirve para precisar qué entiende Scheler por “la esfera de lo general”. El pudor surge, no allá donde comparece cualquier clase de generalización del individuo, sino allá donde se dé una oscilación por parte del otro entre “un mentar individualizante y uno generalizante”<sup>162</sup>, es decir, allá donde haya por parte del otro un cambio de una consideración individualizante a una generalizante o viceversa, mientras que la postura de uno mismo no ha cambiado y no ha cambiado la situación.

En este punto resulta útil una comparación con la sentencia kantiana de que se debe tratar a la humanidad siempre como un fin, y nunca sólo como un medio<sup>163</sup>. Aunque las distinciones no son equivalentes, cabe asemejar el *tratamiento individual adecuado* de la persona con su tratamiento como fin, y el *tratamiento generalizante inadecuado* con su tratamiento como medio. Con esta semejanza se precisa el sentido de la distinción sche-

---

<sup>159</sup> SS, GW 10, 80.

<sup>160</sup> SS, GW 10, 90.

<sup>161</sup> SS, GW 10, 79.

<sup>162</sup> SS, GW 10, 79.

<sup>163</sup> Cfr. KANT; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (GMS)*, Ak. IV, 429.

leriana. Como sostiene Spader, cualquier reto al formalismo racional kantiano debe que ser fiel a la no-contingencia y a la dignidad de la persona<sup>164</sup>.

Una persona no deja de ser tratada como fin aunque en manos de un médico sólo sea considerada como un caso de un cuerpo general, en orden a curar una enfermedad. Puesto que su salud lo requiere, su voluntad consiente en el tratamiento que se haga de su cuerpo en orden a conservar su salud, y no hay violación de su dignidad. Precisamente es tratada como fin en tanto que se “prescinde” de su individualidad personal y es tratada deliberadamente de modo general en la medida en que es tratado sólo su cuerpo. Ahora bien, si el médico cambiase su perspectiva sobre el individuo, éste podría pasar a ser usado como medio, porque estaría siendo utilizado al margen de la necesidad de la situación o al margen de su propio consentimiento (por ejemplo, podría ser que el médico utilizase al paciente como banco de pruebas de medicamentos).

Ahora bien, el pudor no es sólo social<sup>165</sup>, y esto significa que muestra el valor del individuo humano en primer lugar al propio individuo, no al otro. El pudor hace al individuo objetivamente consciente de su alto valor. Si el médico pasara a tratar indebidamente al paciente, y el paciente en consecuencia experimentara pudor, él sería el primero en ser consciente de la lesión que se hace de su valor. El médico lo experimentaría en segundo lugar, y no en virtud del pudor experimentado por el paciente. Esta función que Scheler descubre en el pudor tiene una fuerte evidencia fenoménica: el pudor, cuando es saludable (no allá donde es en realidad una timidez patológica) informa de que se nos está tratando por debajo de nuestra dignidad.

Es decir, el pudor manifiesta que el hombre es un ser individual, y que su individualidad es fuente de una especial dignidad. Además, hay que tener en cuenta que para Scheler lo común en el hombre es lo corporal, de modo que la especial dignidad individual del hombre se corresponde con su espiritualidad. Así lo expone el autor claramente en *Der Formalismus*: “con la pureza de la espiritualidad aumenta la *individualización* de ser y valor”<sup>166</sup>. Esta tesis es el punto de llegada de dos tesis expuestas en el capítulo anterior: que el ejercicio de la libertad singulariza y que la libertad implica un destacarse del espíritu frente al cuerpo<sup>167</sup>. En definitiva, si tenemos en cuenta que la condición espiritual del hombre es su condición personal, la individualización del hombre viene eminentemente por dicha condición personal: “toda persona finita es un *individuo*, y esto como *persona misma*”<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Cfr. P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, 46.

<sup>165</sup> SS, GW 10, 78.

<sup>166</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 501. Cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 38.

<sup>167</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.c y 5.e.

<sup>168</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 371. “Para la ética formal la persona es sólo la ‘persona-razón’ (...). Pero Sche-

La conclusión de este apartado es que el hombre en tanto que individuo, el individuo humano, es un objeto de especial dignidad.

### 3. La distinción jerárquica entre *persona* y *yo*

¿A juicio de Scheler basta con decir que la persona es un objeto de especial dignidad? La contestación a esta pregunta es que para el muniqués es escaso, aunque no falso, decir que la persona humana es el objeto más digno. En realidad, la postura del autor a este respecto es que la dignidad de la persona humana es tal que trasciende cualquier otro objeto. ¿Por qué no es una contradicción entonces sostener que el individuo humano es un objeto de especial dignidad? Cabría responder “porque en dicha frase se usa el término ‘objeto’ en sentido amplio y lato”; pero esta solución conlleva una equivocidad inadmisibles entre el uso lato y el uso estricto del término ‘objeto’. La auténtica solución es ésta: cabe hablar de “objeto digno” en virtud de la distinción entre la persona y el yo; pues por esta distinción dentro de la individualidad humana cabe hablar de cierta objetividad, en tanto esta objetividad corre a cargo del yo. Dicho de otro modo, en clave scheleriana se puede bucear la subjetividad y distinguir en ella lo que es objetivable (el *yo*) de lo que nunca puede serlo (la *persona*).

De este modo quedan íntimamente vinculadas las dos tesis antropológicas principales de este capítulo: la distinción entre la *persona* y el *yo* y la inobjetivabilidad de la persona. Corresponde explicar la primera de ellas, aunque dada la conexión entre ambas será difícil considerarlas por separado, pues se explican mutuamente.

Los textos de Scheler apoyan sin lugar a dudas la tesis de que en el interior del ser humano concreto hay que distinguir entre la *persona*, por un lado, y el *yo*, por otro<sup>169</sup>. Esta distinción es además insoslayable si se quiere comprender la originalidad histórica y la profundidad del pensamiento antropológico del filósofo muniqués.

---

ler objeto que esta concesión conduce a despersonalizar a la persona concreta, pues la persona sería una esencia *idéntica* en todos los hombres. El concepto de ‘persona individual’ sería una contradicción, puesto que la razón es sobreindividual. Pero precisamente es de la esencia de toda persona que ella sea un *individuo*, y esto no sólo en virtud de sus contenidos vivenciales o de su cuerpo sino en cuanto persona misma” J. LLAMBIAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 227. Acerca de la individuación por el espíritu, cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978, 304-310 y S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 118; F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 242-244; P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 107, 2003, 63-65.

<sup>169</sup> El análisis más exhaustivo de esta distinción por uno de sus intérpretes se encuentra en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 115-131.

## CAPÍTULO IV

La cuestión a estudiar aquí es el verdadero sentido y alcance de esta distinción, porque es difícil de establecer. En virtud de la dificultad de esta distinción, no faltan intérpretes que la consideran prescindible<sup>170</sup>. Esta postura se ve legitimada porque los propios textos de Scheler, a pesar de sentar la distinción con claridad, no obstante están localizados dispersamente a lo largo de su obra y son especialmente densos en cuanto a implícitos y por ello no dan cuenta cabal de todas las implicaciones de esta distinción y de su auténtico alcance.

La tesis de la distinción entre *persona* y *yo* ha sido alcanzada en este estudio<sup>171</sup> en los siguientes términos:

1. Hay un *yo-pasado* del que brota la acción.
2. El *yo* es un *yo-miembro* de algo que lo engloba.
3. El *yo-miembro-pasado* es expulsado.
4. Hay niveles del *yo*.
5. La *persona* es distinta del *yo*.

---

<sup>170</sup> “La separación entre persona y yo es inadmisibles” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 234. “Die aus der Anlehnung an die von Scheler als ich- (und du-) los gedachte Person Gottes postulierte Ich- (und Du-) losigkeit der menschlichen Person wird damit vom Phänomen selbst her Lügen gestraft. Damit aber ergibt sich die Notwendigkeit, nicht nur das Ich, sondern auch das Du aus dem bloß psychologischen Bereich in dem Raum des Personalen anzusiedeln” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 248. “La distinción entre el yo (temporal) y la persona (intemporal) carece de justificación. La razón es que sólo hay – y sólo puede haber– una totalidad de compenetración”, P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 77. El dardo de Beites da en el punto problemático de la distinción scheleriana entre *persona* y *yo*. Frente a este argumento de Beites, quiero defender mi postura aduciendo las dos siguientes tesis:

1. La distinción no se ha de entender sólo en términos de temporalidad, sino en todos los que se expondrán a continuación. La temporalidad de la *persona* que no se agota en sus actos no es la misma que la del *yo* que está por entero en sus actos y que es susceptible de ser expulsado mediante el arrepentimiento. Sánchez-Migallón admite en este sentido que “hay que admitir tres clases de tiempo: el tiempo objetivo de las cosas y acontecimientos, el tiempo anímico del yo y sus vivencias, y el tiempo espiritual, digamos, de la persona” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 124.
2. La distinción no excluye, sino que incluye, la compenetración (que aquí se ha llamado coordinación, cfr. *infra*, apdo. 3.b.1).

Ferrer, de modo más matizado, problematiza la distinción en virtud de una similitud entre ambas: “Scheler encuentra en el yo la misma compenetración de vivencias, con la que también caracteriza a la persona” U. FERRER; “Identität und Relation im Begriff der Person”, en CH. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.); *Person und Wert. Schelers “Formalismus” – Perspektiven und Wirkungen*, Alber, München/Freiburg 2000, 74 (la traducción es mía). Una valoración más ecuaníme parece la de Sánchez-Migallón, quien sostiene el problema de esta distinción es que “de dualidad va deviniendo en auténtico e irresuelto dualismo” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 127.

<sup>171</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.g y 1.h.

Si se rechaza esta distinción, se está conculcando la fenomenología del arrepentimiento. Esta conculcación implicaría decir que el objeto del arrepentimiento es la *persona* misma, es decir, que la *persona* se puede arrepentir de sí misma. Pero esto es negado taxativamente por Scheler: “Un acto de arrepentimiento sobre nuestro ser personal en general [*personhaftes Sein überhaupt*], quiero decir, sobre su modo de ser [*Wesensartung*], es una imposibilidad. Podemos acaso estar *tristes* de que somos lo que somos, u horrorizarnos de ese ser; pero (incluso aparte de que también esta tristeza sobre nuestra esencia [*Wesen*] traería los colores de esta misma esencia) no podemos arrepentirnos de nuestra esencia [*Wesen*]<sup>172</sup>.”

Si hay objeto del arrepentimiento, hay *yo* como distinto de la *persona*<sup>173</sup>, o dicho de otro modo, el arrepentimiento es posible porque hay una distinción entre el *yo* y la *persona*, que es anterior a todo acto porque es constitutiva del ser humano. ¿Qué significa esto? En primer lugar significa que no se puede soslayar la distinción sin causar un perjuicio a la comprensión del hombre.

Otra posible presentación de la necesidad de hacer la distinción la ofrece Sánchez-Migallón: “Y es entonces cuando se plantea la pregunta que recogíamos antes: ¿qué ejecutor unitario corresponde a la esencia de una realización de actos de clases, formas y direcciones tan esencialmente distintos? Esta pregunta parecía encontrar respuesta en el *yo*, puesto que éste se da en todas y cada una de las vivencias, como hemos visto. Pero al comprobar que el *yo* también puede ser objeto, ha de rechazarse como cabal unidad justamente realizadora de los actos. He aquí la clave del necesario, según Scheler, abandono del *yo*<sup>174</sup>. Esta presentación, frente a la que procede desde el fenómeno del arrepentimiento, tiene la desventaja de que presupone dos aspectos que se comentaran más adelante en virtud de los cuales el *yo* se distingue de la *persona*: el *yo* comparece en todas las vivencias y es un objeto.

El texto principal donde el autor expone esta distinción es *Der Formalismus*, sección 6<sup>a</sup>, capítulo I, apartado 3, subapartados ‘a’ y ‘b’<sup>175</sup>. No obstante, en otros lugares de su obra se encuentran aportaciones relevantes. Dada la dificultad de los textos, la dispersión de éstos y la profundidad de la cuestión, considero que el hilo de la investigación no debe ser el análisis de los textos de Scheler. Un análisis detenido de todos los lugares

---

<sup>172</sup> RuW, GW 5, 40.

<sup>173</sup> Considero que esta postura es bastante razonable. Para que la persona pudiese arrepentirse de sí misma, tendría que ser capaz de borrar de sí la culpa. Pero ni siquiera puede, de modo que tendría que arrepentirse aquello que trasciende a la persona, es decir, Dios. Pero es un sinsentido sostener que Dios se arrepiente, y más aún que se arrepiente por los errores de una persona concreta (en la medida en que también lo es decir que cualquier persona se arrepiente de las acciones de otra).

<sup>174</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 120.

<sup>175</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 382-392.

ralentizaría innecesariamente la investigación; y no traería mayor claridad al resultado final. Por ello, el hilo de la exposición debe ir marcado por los rasgos sistemáticos de ambos extremos de la distinción; y apoyar cada afirmación en los textos del autor que mejor la avalen. Los rasgos no se van a exponer aleatoriamente, sino con un orden adecuado al método fenomenológico que guía este estudio.

Antes de exponer los rasgos, conviene declarar el horizonte fenomenológico de dicha exposición. Con ella, el filósofo muniqués pretende confutar el que considera uno de los mayores enemigos de la antropología: el sustancialismo (o cosificacionismo) que amenaza constantemente con fagocitar la auténtica índole tanto de la *persona* como del *yo*. Precisamente la sustancialización es lo que quiere evitar Scheler con la amplia acumulación de rasgos diferenciadores, porque sólo con ellos nos aproximamos a su diferencia fenoménica y real y no a una diferencia meramente cósmica (que a fin de cuentas sería mental)<sup>176</sup>. Esta pretensión del autor se hará explícita en varios momentos en las páginas que siguen, pero no se puede entender adecuadamente sino al final de la exposición. Hay que decir no obstante que en el concepto de sustancia que Scheler maneja hay un claro reduccionismo, que se expondrá más adelante al hablar de la inobjetividad de la *persona*.

#### a) Sentido de la distinción

1. Para comenzar, acudamos al origen remoto de la distinción: la tesis en general se encuadra dentro de la siguiente idea: “nuestra naturaleza contiene peculiares grados [*Stufen*] de su ser (...): espíritu, alma, organismo, cuerpo”<sup>177</sup>. La idea de que Scheler es un pensador jerarquizante ya ha sido expuesta<sup>178</sup>, y no obstante es oportuno recalcar que esta tetrapartición es simétrica con su tetrapartición jerárquica de la vida emocional<sup>179</sup>. Es decir, dentro del ser humano hay diversas dimensiones irreductibles entre sí y jerárquicamente distintas<sup>180</sup>. Sellés, comentando este texto, enfatiza la importancia y novedad

<sup>176</sup> Pintor Ramos afirma que Scheler sostiene esta distinción con el propósito último de refutar el psicologismo (cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 136). En la medida en que esta afirmación parece conceder a la tesis un origen decisional más bien que fenoménico, me aparto de ella; aunque no obstante es claro que con esta tesis se gana mucho en la refutación del psicologismo, especialmente con la cuestión de la indiferencia psicofísica de la *persona*. Sánchez-Migallón, de modo más matizado, sostiene que para comprender esta distinción el camino adecuado es buscar su génesis en el pensamiento scheleriano, y así es como se encuentra la voluntad de superación del psicologismo (cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 127).

<sup>177</sup> RuW, GW 5, 30. Cfr. *supra*, apdo. 1.e.

<sup>178</sup> Cfr. *supra*, Introducción.

<sup>179</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346.

<sup>180</sup> Mandrioni ofrece una interesante partición, paralela con esta, de los correspondientes métodos de conocimiento de lo humano: co-ejecución a nivel personal, comprensión a nivel del *yo* y explicación a nivel del

de esta advertencia scheleriana: “Scheler repara en una verdad nuclear humana: el hombre no es un ser simple, sino pluralmente compuesto, cuyas distinciones reales son jerárquicas. No se limita a distinguir en el hombre –como la tradición antropológica clásica– entre un elemento inmaterial (el alma) y otro sensible (el cuerpo), sino que advierte certeramente que en lo inmaterial hay composición real entre acto y potencia (espíritu y alma), y asimismo en lo sensible (organismo y cuerpo)”<sup>181</sup>.

2. Con esto ya tenemos una primera clave para comprender la distinción entre *persona* y *yo*, que es la noción de *jerarquía*: la distinción es jerárquica, es decir, hay un nivel superior y otro inferior. Según lo obtenido en la fenomenología del arrepentimiento, es claro que el nivel superior es la *persona* (porque puede arrepentirse de su *yo* pero no de sí misma). Además de los textos de RuW ya comentados, el siguiente texto de Scheler afirma claramente la superioridad jerárquica de la *persona* respecto del *yo*<sup>182</sup>. Este texto de *Der Formalismus* contiene además en sí casi todos los rasgos de la distinción:

“Una persona puede, tan bien como puede “salir a pasear”, *también* “percibir” su yo, por ejemplo cuando hace psicología. Pero este yo psíquico que ella entonces percibe, no puede percibir, del mismo modo que no puede salir a pasear u obrar [*handeln*]. Inversamente puede la persona percibir su yo, (...) pero es imposible en absoluto que la persona se vuelva objeto de la representación o percepción, ya sea de la ejecutada por ella misma o de la ejecutada por algún otro”<sup>183</sup>.

3. Esta superioridad no hay que entenderla en términos de dominación o anulación del inferior por parte del superior, esta idea proviene de una concepción reduccionista de la jerarquía basada en una analogía con las jerarquías socioeconómicas ilegítimas. La superioridad de la *persona* es constitutiva, no decisional, de modo que es adecuada a la índole del *yo*, y por lo tanto desarrolla éste. La *persona* respeta y fomenta la realización del *yo*. Esta tesis está presupuesta en RuW cuando dice Scheler que el cambio en los *niveles de profundidad del vivirse a uno mismo* no está sujeto a la causalidad sino que es un acto libre de la persona<sup>184</sup>. Si no hubiese distinción jerárquica entre *persona* y *yo*, el crecimiento en el recogimiento con que nos vivimos a nosotros mismos, con todo lo que esto conlleva, sería resultado de la causalidad psíquica. Pero en ese caso, dicho crecimiento no comparecería en el acto de arrepentimiento ni en ningún acto en particular,

---

organismo (cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 341).

<sup>181</sup> J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 204.

<sup>182</sup> Cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 256.

<sup>183</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 389.

<sup>184</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.h.

pues no sería fruto de ningún acto, sino que sería algo ocasional, fruto de factores imprevisibles y exógenos. En definitiva, sería imposible *vivirse a sí mismo*, pues si este vivirse no es libre, no es uno mismo quien se vive sino alguien quien le vive en vez de sí.

Hay un texto de SS en el que Scheler afirma explícitamente que la *persona* promueve el desarrollo del *yo*: “la persona *domina el sí mismo* [*beherrscht das Selbst*]: dominio de sí mismo [*Selbstbeherrschung*], pero también lo desarrolla, lo deja crecer, autodesarrollo [*Selbstenfaltung*]<sup>185</sup>. No es éste el momento para exponer esta tesis en profundidad; se verá más claramente al hablar de la *interacción* entre ambos<sup>186</sup>. Conviene mencionarla simplemente como fenómeno, y con ello comprender que la superioridad *jerárquica* es constitutiva y por tanto solidaria con la índole de ambas dimensiones.

4. La tesis de RuW sobre los niveles de vivirnos a nosotros mismos y este último texto de SS exigen la siguiente aclaración: ¿es lo mismo el *yo* que el *sí mismo*? La respuesta del autor es negativa, pero que el *sí mismo* se funda sobre el *yo*. El *sí mismo* es el *yo* percibido y vivido por la persona, es decir, es el *yo* en tanto que la *persona* tiene conciencia de él. Por eso se habla de *conciencia de sí mismo* (en alemán *Selbstbewußtsein*)<sup>187</sup>. Esta afirmación es relevante porque implica que el *yo* es real independientemente de su percepción<sup>188</sup>, es decir, el *yo* antecede (Scheler dice *funda*) la conciencia que de él tiene la persona.

5. Si la *persona* puede ser consciente de su *yo*, esto nos lleva a otro aspecto de la distinción: la objetivabilidad del *yo* frente a la inobjetivabilidad de la *persona*. La *persona* puede objetivar su *yo* mediante un acto concreto, que Scheler llama *autopercepción* o *percepción de sí mismo* (*Selbstwahrnehmung*), que se le puede llamar también *autoconciencia* (o *conciencia de sí mismo* –*Selbstbewußtsein*–). La *autopercepción* es una intuición inmediata que puede comparecer en cualquier acto de percepción, ya sea interna o externa<sup>189</sup>. El concepto scheleriano de *autopercepción* escapa al objetivo de este trabajo,

<sup>185</sup> SS, GW 10, 151.

<sup>186</sup> Cfr. *infra*, apdo. 3.b.2.

<sup>187</sup> Esta respuesta no hace sino parafrasear el texto de SS, GW 10, 150-151. Es un texto demasiado largo para citarlo por extenso, y un poco arduo para exponer una tesis bastante sencilla.

<sup>188</sup> “El cambio atencional pasa lo implícito a explícito, y así convierte al yo en atento, pero lo importante es que, al hacerlo al atender al dato del yo, descubre ese yo como *habiendo sido ya antes* (...). El yo no aparece como *nuevo*, sino como algo que estaba dado con anterioridad de modo implícito (...). Dicha modificación no consiste en algo así como en crear el yo, sino en *descubrirlo como ya siendo*” P. FERNÁNDEZ BEITES; “El yo y su donación prerreflexiva” *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2002 (29), 401.

<sup>189</sup> “El yo es algo dado de un modo unitario y es objeto de una vivencia intencional específica. Como objeto autodado, el yo puede ser captado mediante una intuición inmediata que no precisa de ningún tipo de aso-



respecto de él sólo conviene decir que, a juicio del autor, no hay que confundirlo con la *percepción interna* (*innere Wahrnehmung*). En la *percepción interna* comparece propiamente lo psíquico pero no exclusivamente el *yo*, el cual puede comparecer junto con la percepción de lo físico o junto con la percepción de lo psíquico<sup>190</sup>.

El modo más fructífero de comprender este rasgo es entenderlo como semejante a una de las distinciones más importantes del pensamiento de Scheler: la distinción entre *acto* y *objeto*. La distinción entre la *persona* y el *yo* es de algún modo correspondiente con la distinción entre *acto* y *objeto*<sup>191</sup>. Del mismo modo que el acto no puede ser reducido a objeto<sup>192</sup>, así la persona no puede ser reducida al yo, porque la *persona* no puede devenir objeto, mientras que el *yo* sí puede serlo. Más adelante se estudiará la inobjetividad de la *persona*, aquí interesa estudiar el otro extremo de esta distinción: la objetividad del *yo*.

La objetividad del yo se entiende cuando se considera desde la crítica scheleriana a la teoría kantiana del *yo trascendental*. Para Kant, el *yo trascendental* es, en tanto que un *yo-pienso* que debe poder acompañar a toda posible representación de objetos, una condición de objetos. Es la condición de la unidad e identidad de los objetos, los cuales no tienen ninguna de ambas antes de su identificación por el *yo*<sup>193</sup>. El *yo* de Kant es una conexión formal de objetos, sin contenido ninguno. En definitiva, para Kant el *yo* es un escenario de objetos lógicos, al cual de ningún modo se le puede considerar individual, sino “una mera conexión de las vivencias en el tiempo [*einer bloÙe Zusammenhang der Erlebnisse in der Zeit*]”<sup>194</sup>.

---

ciación de elementos separados en el espacio y en el tiempo, ni de ninguna mediación” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 138. El tema de la autoconciencia es un tema difícil de abordar, y se ha dicho con agudeza que “el fenómeno de la autoconciencia palmariamente no se presta a ejemplificaciones, y los intentos, de concretar metafórica o comparativamente el fenómeno de la autoconciencia, están condenados por lo general al fracaso” D. STURMA; *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 139 (la traducción es mía).

<sup>190</sup> Esta feliz distinción entre *percepción interna* y *autopercepción* le permite a Scheler gran rendimiento en sede de teoría del conocimiento, en contraposición a las simplificaciones de la psicología asociacionista inglesa, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 408-469; *Die Idole*, cap. II: “Engaño y percepción interna”, GW 3, 226-249 y capítulo IV: “Fuentes generales de los engaños de la percepción interna”, GW 3, 254-291.

<sup>191</sup> Las dos distinciones no son completamente equivalentes porque mientras que a cada acto le corresponde un único objeto, la *persona* no tiene por único posible cometido objetivar el *yo*.

<sup>192</sup> “Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand”, *Der Formalismus*, GW 2, 374.

<sup>193</sup> Estas afirmaciones son una paráfrasis de *Der Formalismus*, GW 2, 373-374.

<sup>194</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 376. Scheler, en un fragmento de su *Habilitationsschrift*, expone de modo sintético y penetrante el concepto de *yo* que se alcanza siguiendo las directrices del método trascendental: “La unidad de la conciencia es *a priori* respecto de todos y cada uno de los conoceres objetivos. Esta unidad de la conciencia es idéntica con el *yo*, la *personalidad*. Ésta no es ni una sustancia real en el sentido de los dogmáticos criticados anteriormente, ni una mera suma de sensaciones, un haz de representaciones relativamente constante en el sentido de los empiristas, sino solamente el *concepto* de cualquier actividad sinteti-

La objeción constructiva scheleriana a esta postura kantiana es la siguiente<sup>195</sup>. El escenario que se le puede exigir a un objeto es un acto, pero no un yo: “podemos admitir sólo una cosa que incluye la doctrina kantiana, pero que también esconde –porque sobreestima enormemente–: “pertenece” a la esencia de un objeto la aprehensibilidad [*Erfaßbarkeit*] mediante un acto, y “pertenece” por necesidad esencial a la *esencia de su identidad* la *identificabilidad del acto* (...). Pero no le pertenece *además* una identificación o una identidad del yo que realiza cada acto”<sup>196</sup>. De este modo, en la identificación de objetos no está en juego nada más que la identificación de los actos que los objetivan, pero no está en juego el yo. Éste queda por tanto expulsado de estos problemas; ya no es condición de nada<sup>197</sup>. Desligado el asunto del yo de la problemática que adquiere en la perspectiva kantiana, queda despejado el camino para reconocer el yo en su lugar adecuado de mostración, como objeto de una intuición fenomenológica:

“Debemos sostener con fuerza el dato intuitivo de un yo *individual vivencial* [*individuellen Erlebnis*]. (...) Muy lejos de que el yo de las vivencias sea cualquier conexión de vivencias, *toda* vivencia está adecuadamente dada sólo cuando en ella está codado también el yo que la vivencia”<sup>198</sup>.

6. En esta intuición comparece el yo como algo individual. Es importante remarcar que Scheler no deduce la individualidad del yo a partir de una disputa con la postura kantiana. Esto sería completamente antifenomenológico. Para el autor la índole del yo es

---

zadora, idéntica consigo misma, que debe ser puesta de modo lógico, si es que debe ser ciencia de la experiencia o ciencia en general. Este “yo” no es dado de facto de *ningún* modo, *ni* como esencia trascendente *ni* como *hecho* de experiencia. El “yo” es real del mismo modo que cualquier concepto de espacio y tiempo, solamente como *concepto* de un método en la conciencia del teórico del conocimiento. Es un contenido de conciencia, una representación aislada como otra cualquiera, como “verde”, “duro”, etc. Su significado se agota exclusivamente en la presuposición lógica de todo conocimiento objetivo” *Die transzendente und die psychologische Methode*, GW 1, 236. Y más adelante añade: “El método trascendental dedujo el yo, como vimos, a partir de la posibilidad del conocimiento objetivo. En cuanto tal, se mostró a sí mismo como el concepto de una cierta actividad que hace referencia a su identidad”. *Die transzendente und die psychologische Methode*, GW 1, 300.

<sup>195</sup> Scheler tiene una objeción a la postura kantiana, que no es constructiva sino que es preliminar, que es la que acusa a Kant de antifenomenológico: “En cualquier caso, la unidad trascendental de la conciencia se comporta frente a la realidad de la vida del alma de modo completamente indiferente. (...) El estatuto de la conciencia, a la cual el método en su concepto del yo erige sobre lo real psíquico, flota tan alto sobre éste que se acerca a la unidad *real* pensable más fuerte de la conciencia apenas más que a un estado de conciencia personal que encontramos en la inconexa fuga de ideas del loco”. *Die transzendente und die psychologische Methode*, GW 1, 301.

<sup>196</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 375.

<sup>197</sup> “No puede el yo en *ningún* sentido de la palabra ser una condición del objeto [*Bedingung des Gegenstandes*]. Más bien *él mismo* sólo uno objeto entre objetos” *Der Formalismus*, GW 2, 375.

<sup>198</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 376.

individual porque así se manifiesta fenomenológicamente. Por este motivo la fenomenología del arrepentimiento es un camino fenomenológico adecuado para hacerla comparcer. Si el *yo* es individual, entonces no tiene sentido la tesis de un *yo trascendental* en el sentido de *sobreindividual*. Scheler postula una distinción entre el *yo individual* y el *yo social*, que no obstante se resiste a considerar como distinción real, más allá de mera distinción epistemológica (aunque sea distinción fenoménica)<sup>199</sup>.

A pesar de que el *yo* sea individual, no es en el *yo* donde está la raíz de la individuación del ser humano. “El yo no sería nada más que una forma vacía, si no se tomara en cuenta la plenitud de esencia proveniente de su condición personal”<sup>200</sup>. El ser humano se individúa en primer lugar por su condición personal. Si fuese de otro modo, ocurrirían dos cosas: la primera es que el individuo humano sería un mero objeto, de modo que la individualidad sería ficticia (dos piedras no son en realidad dos individuos distintos, sino dos ejemplares idénticos del género ‘piedra’<sup>201</sup>). En segundo lugar, estaríamos ante un monismo metafísico: si el *yo* es individual pero lo más profundo que el *yo*, la *persona*, es sobreindividual, entonces lo profundo del ser humano es común. Pero esto conculcaría el fenómeno del amor espiritual, el cual indica claramente que las personas espirituales que se aman son entes diversos e individuales<sup>202</sup>. “Tanto el yo como el cuerpo encuentra su última individualización en la pertenencia vivenciable a una *persona* unitaria. Y aún menos es primeramente lo que yo pienso, siento, quiero, etc., es decir, el contenido de la conciencia, lo que tiene como resultado la individualización del yo. (...) Un ‘individuo’ anímico no es nunca la mera ‘conexión’ o la ‘suma’ de sus vivencias, o una ‘síntesis’ de tales, cuyo sujeto sólo fuese una así llamada actividad de conciencia ‘sobreindividual’, una ‘conciencia en general’”<sup>203</sup>.

7. Entre la postura scheleriana y la kantiana acerca del yo no hay una oposición total, en la medida en que Scheler reconoce una vinculación estrecha entre el yo y las viven-

---

<sup>199</sup> Scheler presenta esta distinción en *Die Idole*, GW 3, 287-290. Lo más relevante de esta distinción es que considera que el *yo social* es el objeto que cada uno se constituye de sí mismo con base en lo socialmente relevante, pero que se da como individual. Este “darse como individual” del *yo social* Scheler lo considera un engaño que oculta la auténtica índole del *yo individual*.

<sup>200</sup> U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003, 156.

<sup>201</sup> Sobre el tipo de individualidad que le corresponde al ser humano, cfr. *infra*, apdo. 4.c.

<sup>202</sup> Este es uno de los argumentos fundamentales de WFS, que en definitiva lleva a Scheler a criticar cualquier forma de monismo metafísico: “las doctrinas panteístas y metafísico-monistas por el contrario sólo afirman que el originario ser-así de cada individualidad es pura herencia, mientras que la singularización del sujeto de conciencia en general debe ser retrotraída a la adscripción corporal de su portador. Nosotros sin embargo opinamos que hay que desestimar completamente tanto las doctrinas materialistas como las monístico-panteístas” WFS, GW 7, 129.

<sup>203</sup> WFS, GW 7, 237.

cias. En virtud de esta vinculación, el autor concede a Kant que el *yo* no es una sustancia hipostasiada que está puesta en lo real extramental y que antecede a toda vivencia. “Pres-tamos pleno reconocimiento a la refutación kantiana de la *doctrina del alma* del raciona-lismo de su tiempo: la posición de una cosa-alma [*Seelelinge*] como sustancia real y ‘portador’ de las vivencias dadas en la percepción interna”<sup>204</sup>. Esta hipostatización del *sujeto* como sustancia es el gran ‘enemigo’ de Scheler a la hora de establecer la índole tanto de la *persona* como del *yo*. A juicio del filósofo muniqués, un *yo* que antecede a sus vivencias es un *yo* que está desligado de ellas porque no comparece de ninguna ma-nera en ellas. Y esto no se puede demostrar, sólo se puede postular hipotéticamente, porque escapa a cualquier referencia fenoménica posible<sup>205</sup>.

8. El filósofo muniqués no identifica el *yo* con lo que se llama el *yo empírico*. El *yo empírico* sólo tiene sentido como correlato empírico individual del *yo trascendental formal sobreindividual*, pero resulta un total enturbiamiento del *yo individual esencial*, el cual tiene individualidad y contenido sin ser empírico. Por consiguiente, el *yo indivi-dual esencial* de Scheler no se confunde con el organismo, antes bien, el *yo* es jerárqui-camente superior al cuerpo. Si el *yo* no fuese jerárquicamente superior al cuerpo, no cabrían ni la expulsión del *yo-miembro-pasado* ni el crecimiento en *niveles del vivirse a uno mismo* que acontecen en el arrepentimiento; pues habría que identificar ambos con cambios en el cuerpo, los cuales de hecho no ocurren necesariamente.

9. Otro aspecto de la superioridad jerárquica es que la *persona* es el *fundamento* de actos diversos mientras que el *yo* no puede serlo<sup>206</sup>. El filósofo muniqués considera que la diversidad de los actos que realiza un ser humano real no puede tener como fundamento el *yo*. Así plantea Scheler el problema: “si hubiese cualesquiera esencias que participasen *sólo del saber* y de los actos pertenecientes a dicha esfera, no habría entonces ni el ser ni el problema de la “*persona*”. ¡Cierto! Estas esencias siempre serían todavía sujetos (lógica-s), que realizan actos de razón, pero no serían “personas”. Tampoco serían “personas” si participasen de la percepción interna y externa, es decir, si encontrasen en ellos mis-mos y en los otros el objeto “yo”. (...) Exactamente lo mismo valdría también para esen-

---

<sup>204</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 376.

<sup>205</sup> Scheler llama a esta sustancia del alma “cosa hipotética [*hypothetische Sache*]” *Der Formalismus*, GW 2, 379.

<sup>206</sup> “Person is the *unity-of-acts-of-different-natures*, and it is this difference of acts which is essential for the being of the person. There would be no problem of the sphere of the person at all, Scheler holds, if we were concerned with a being performing only one kind of act, e. g., only acts of thinking” M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 95-96.

cias a las cuales todos sus contenidos les fuesen dados sólo como proyectos en el querer. Serían sujetos (lógicos) de un querer –pero no personas–<sup>207</sup>. Así lo resuelve: “Persona es precisamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles *diferencias en la esencia* (...). *Persona es la concreta y por sí misma esencial unidad de ser de actos de diversa esencia*. (...) *El ser de la persona “fundamenta [fundiert]” todos los actos esencialmente distintos*”<sup>208</sup>. También lo dice en otro lugar: “una persona ‘obra’ [*handeln*], ‘pasea’ etc., eso no lo puede un ‘yo’. ‘Los yoes’ ni obran ni pasean”<sup>209</sup>.

Es preciso indicar, que, a pesar de la evidencia con la que Scheler pretende sostener esta tesis, ella contiene un problema. Según el autor, si hay un ser que sólo piensa, entonces su *yo* basta para fundamentar su propio pensamiento; ahora bien, si hay un ser que piensa y siente, entonces el *yo* ya no basta para fundamentar su propio pensamiento (ni su sentimiento). Lo mismo cabría decir respecto de un ser que sólo pudiera querer. Entonces, ¿de dónde proviene la necesidad de un fundamento? ¿Es el pensamiento el que necesita ser fundado en un sujeto? ¿Es el querer el que necesita ser fundado? ¿Es una necesidad de otro tipo la que obliga a poner un fundamento añadido? ¿Basta el *yo* para fundarlos? ¿Si no basta el *yo* sino que se necesita a la *persona*, qué hace el *yo*? Dicho de otro modo: ¿quién piensa es la persona o más bien quien piensa es la persona sólo si la persona además quiere y siente? La adición de un fundamento al querer y al pensar además del que tienen por sí mismos es un añadido exógeno, que conculca en cierto modo la fenomenología de los actos de querer y de pensar.

Una posible solución a este problema sería la que parece ofrecer el mismo Scheler a renglón seguido. Tras lo dicho en *Der Formalismus* acerca de que la persona es el fundamento de actos diversos, el autor declara que toda la argumentación depende de qué se entienda por *fundamentar*<sup>210</sup>, y explica qué es lo que se ha de entender<sup>211</sup>: dice que todas las esencias de actos que se han estudiado (que son las de pensar, querer y sentir) son auténticas *esencias intuitivas* (es decir, no son abstracciones a partir de lo empírico sino auténticos objetos de intuiciones fenomenológicas), pero no obstante son *esencias intuitivas abstractas*. Para ser *esencias intuitivas concretas* deben estar *fundamentadas* en una persona. La *fundamentación* es lo que hace una *persona* con sus actos en tanto se puede decir que son suyos (y no son actos en general cualesquiera). Esta aparente solución es una reposición del problema, por el motivo siguiente: si lo que fundamenta el

---

<sup>207</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 382.

<sup>208</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 382-383.

<sup>209</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 389.

<sup>210</sup> Lo mismo piensa Leonardy, para quien la definición de *persona* que Scheler ofrece pivota enteramente sobre el concepto de fundamentación (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 128).

<sup>211</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 383.

acto concreto es únicamente la *persona*, entonces el *yo* es un mero sujeto de actos abstractos, luego no es concreto sino abstracto. Pero esto conculca la evidencia fenomenológica de que el *yo* es *individual*, y de que está presente (a su modo) en actos diversos, pues en aquellos entes en los que hay diferencia entre *yo* y *persona* los actos son diversos.

La solución a este problema apela directamente al problema de la *coordinación* entre *persona* y *yo*, y al modo en el que la *persona* se vincula a sus actos. Estos temas se abordarán *ex profeso* un poco más adelante, cuando se hayan expuesto todos los rasgos de la *persona* y del *yo*. Ahora se puede anticipar lo siguiente, que será explicado más adelante: la *fundamentación* de los actos es una relación que implica un ‘*sobrar*’ respecto de ellos, es decir, la persona es *más* que sus actos: el acto es totalmente *personal* pero la *persona* no está completamente en su acto (dicho de otro modo, el *acto* está lleno de la *persona* pero la *persona* no está llena por el *acto*). Por eso la relación de ‘*fundamentar*’ se dice propiamente respecto de actos diversos, porque aquello que es *fundamento* de un acto sobra para fundamentar otros. Por el contrario, el *yo* no fundamenta sus actos, sino que se vincula a sus vivencias de otro modo, no sobrando respecto de cada una de ellas, sino estando por completo en ellas (sólo en virtud de esta vinculación tiene sentido hablar de una expulsión del *yo* por el arrepentimiento)<sup>212</sup>. Si el concepto de ‘*fundamentación*’ se entiende de otro modo, se corre el riesgo de decir que el *yo* no está presente en actos diversos, pero ya se ha visto que para Scheler toda acción (o vivencia en general) requiere un *yo*<sup>213</sup>.

10. Otro rasgo que ofrece el filósofo muniqués para distinguir jerárquicamente la *persona* y el *yo* es el modo en que ambos comparecen en la distinción entre *acto* (*Akt*) y *función* (*Funktion*)<sup>214</sup>. La relación entre ambos pares de conceptos es declarada por Scheler en el momento en el que dice que “todas las funciones son en primer lugar funciones del *yo*, nunca algo perteneciente a la esfera de la persona”<sup>215</sup>. Esta afirmación queda sin sentido si no se explica a su vez la distinción entre *acto* y *función*. No se puede exponer aquí exhaustivamente esta distinción (el autor la explica en dos fragmentos

<sup>212</sup> Esta clase de vinculación del *yo* a las acciones será explicada con detenimiento más adelante, al hablar de que el *yo* no es psicofísicamente indiferente (punto 12).

<sup>213</sup> Esto ha sido expuesto *supra*, cap. 3, apdo. 4.c. Sólo en virtud de esta vinculación cabe arrepentimiento.

<sup>214</sup> Para un análisis de esta distinción, cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 111-112. Cfr. también R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología: meditaciones sobre el conocimiento personal*, Cátedra, Madrid 2002, 117, donde la autora dice que Scheler sólo bosquejó esta distinción, lo cual sostiene también A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 37.

<sup>215</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 387.

distintos, uno de *Der Formalismus*<sup>216</sup> y otro de *Die Idole*<sup>217</sup>); sólo se señalarán los aspectos relevantes para la distinción antropológica que nos ocupa. El filósofo muniqués no ofrece una exhaustiva distinción y clasificación de funciones y actos, pero según un breve apunte se puede entender que por *acto* Scheler entiende aquella acción humana que comporta *intencionalidad* y *conexión de sentido*, mientras que por *función* entiende el resto de acciones, es decir, las reacciones y los fenómenos que no son genuinos sino que se son agregados de otros fenómenos<sup>218</sup>. Los rasgos propios de las funciones respecto de los actos (y viceversa) que interesan aquí son los siguientes.

1. “Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas”<sup>219</sup>, es decir las funciones no son acciones libres sino procesos ejecutados en virtud de un cierto automatismo.
2. Otro rasgo es que “con las funciones está puesto necesariamente un cuerpo vivo [*Leib*] un entorno [*Umwelt*] al que pertenecen sus “manifestaciones”; con persona y acto no está puesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo y ningún entorno”<sup>220</sup>.
3. “Los actos brotan de la persona hacia dentro del tiempo [*entspringen aus der Person in die Zeit hinein*], las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica”<sup>221</sup>.

---

<sup>216</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 387-388.

<sup>217</sup> Cfr. *Die Idole*, GW 3, 234-235. Según las indicaciones de la editora de las *Gesammelte Werke* (cfr. GW 3, 401), este texto fue publicado en 1915, no en la primera edición de *Die Idole* de 1911. De modo que este texto probablemente es posterior al texto sobre las funciones de *Der Formalismus*, ya que éste estuvo terminado en 1913, según dice Scheler en el prólogo de la edición de 1916 (cfr. GW 2, 9).

<sup>218</sup> El texto en el que Scheler dice esto más claramente es el siguiente: “A las funciones pertenecen por ejemplo el ver, oír, gustar, oler, *todas* las clases del atender, notar, observar (no sólo la así llamada atención sensible), del percibir sentimental vital, etc. –no, sin embargo, auténticos actos, en los que algo es “mentado” [*gemeint*], y que poseen entre ellos una inmediata conexión de sentido–” *Der Formalismus*, GW 2, 387. Esta clasificación es bastante exhaustiva en la medida en que es muy clara y concreta, pero no obstante es problemática pues corre el riesgo de convertir todo lo sensible humano en mero proceso automático. El mismo Scheler dice que “puede ser difícil distinguir lo que es función o acto”, *Die Idole*, GW 3, 235.

A juicio de Sánchez-Migallón, “tres son, pues, los rasgos que distinguen los actos de las funciones: su independencia del cuerpo, su peculiar y específica temporalidad y su índole puramente intencional” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 123. De Monticelli ofrece una interesante sugerencia: “una cosa è vedere (funzione) –altra è guardare (atto). Una cosa è audire –altra è ascoltare” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 220. Una sucinta explicación de la distinción entre acto y función se encuentra también en U. FERRER: „Identität und Relation im Begriff der Person“, 76-77.

<sup>219</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 387.

<sup>220</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 387.

<sup>221</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 387.

Es importante indicar que no hay que entender la distinción acto/función en sentido radical, como si fuesen dos tipos posibles de acciones cuyos sujetos y cuyos objetos estuviesen en mundos diferentes. Esto supondría un dualismo antitético entre cuerpo/vida y espíritu, contra el cual se dirige la entera filosofía de Scheler, la cual intenta precisamente complementarlos<sup>222</sup>. El pensador muniqués complementa *acto* y *función* del modo siguiente: “Las *funciones* pueden en este sentido tener frente a los *actos* una doble relación. Pueden por un lado ser objetos de actos (...). Pero pueden también ser aquello “a través de lo cual” un acto se dirige a algo objetivo”<sup>223</sup>. O, más claramente: “las funciones psíquicas son modos cambiantes del comportarse [*Verhalten*] y del transcurso [*Ablauf*], que ya presuponen ya una realización cualquiera de un acto y una dación en él”<sup>224</sup>.

La correspondencia de esta distinción entre *acto* y *función* con la distinción entre *yo* y *persona* puede establecerse como sigue. El acto es jerárquicamente superior a la función de un modo similar al que lo es la *persona* respecto del *yo*. Puesto que *acto* y *función* no son antitéticos, no se puede sostener que el *yo* sea sujeto de *funciones* y la *persona* sujeto de *actos*. Más bien, con arreglo a la declaración scheleriana (“todas las funciones son en primer lugar funciones del yo, nunca algo perteneciente a la esfera de la persona”), las *funciones* no son nunca de la *persona*, pero eso no impide que sin embargo los *actos*, a pesar de brotar de la *persona*, tengan que ver con el *yo*. La declaración scheleriana es muy sutil y precisa y, aunque no explica el modo de la vinculación entre los *actos* y el *yo*, deja dicha vinculación como única posibilidad (teniendo en cuenta además que los *actos* pueden *objetivar* y *utilizar* funciones). Si no existiese esta vinculación, la fenomenología del *volente* o del *yo-quiero*<sup>225</sup> devendría falsa, pues en ella se vio una complementación entre las conexiones de sentido y las funciones vinculadas al cuerpo<sup>226</sup>. Hay una vinculación entre los *actos* (es decir, entre aquello que es originado en la *persona* a diferencia de las *funciones*) y el *yo*. Por consiguiente, existe una coordinación entre la *persona* y el *yo*. Esto no significa que el *yo* sea fundamento de *actos*, pues

---

<sup>222</sup> Se ha visto este problema *supra*, cap. 3, apdo. 2 y 3, a tenor de la cuestión de la intervención. Pintor Ramos sostiene que el intento de superar un dualismo antitético entre vida y espíritu es la pretensión fundamental del pensamiento de Scheler: “el pensamiento de Scheler se ordena en torno a esos dos grupos de factores, originales e irreductibles, que son la vida y el espíritu (...); en antropología, ‘naturaleza/espíritu’. Este último dualismo es el origen de todos los problemas que encontramos dentro del pensamiento antropológico de Scheler. (...) El problema reside en saber cómo se conjugan en un ser unitario esos dos grupos de factores. Scheler vio la magnitud del problema e intentó buscarle una solución” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 396-397.

<sup>223</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 387.

<sup>224</sup> *Die Idole*, GW 3, 235.

<sup>225</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.

<sup>226</sup> La distinción entre *acto* y *función* es un prisma muy valioso para la comprensión de la *cuestión de la intervención* (cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 2 y 3).



fundamento de *actos* sólo puede ser la *persona*. El modo en el que se coordinan *persona* y *yo* se verá más adelante.

11. Otro rasgo que aporta Scheler para distinguir jerárquicamente la *persona* del *yo* es la tesis de que la *persona* es algo absoluto, mientras que el *yo* es más bien algo relativo. A todo *yo*, según el autor, acompaña un *tú* y un *mundo exterior* (*Außenwelt*), mientras que la *persona* “tiene frente al *yo* algo de una *totalidad* que se basta a sí misma”<sup>227</sup>.

Esta tesis es en cierto grado problemática, con arreglo a los textos del propio autor, si no se entiende con matices. Según el muniqué, la *persona* no se basta a sí misma pues por una parte dice referencia a su *valor personal* y a Dios (referencias que se estudiarán más adelante), y por otra parte dice referencia a otras personas no divinas<sup>228</sup>.

Lo que seguramente quiere hacer Scheler con esta tesis, y es lo que explica tras ella en *Der Formalismus*<sup>229</sup>, es indicar el modo de “consistencia ontológica” que tiene la *persona* por relación al *yo*. Recuérdese la posibilidad de la *persona* de objetivar su *yo* y la correspondiente imposibilidad de la propia *persona* de ser objetivada. En virtud de esta imposibilidad, y de que la *persona* es fundamento de actos de la más diversa índole, se puede decir que la *persona* tiene una consistencia ontológica superior a la del *yo*, porque la *persona* “sólo *existe* y *vive* en la realización de actos intencionales”<sup>230</sup>, es decir, más allá de todo posible objeto. El empleo de los dos términos ‘*existe*’ y ‘*vive*’ quiere probablemente remarcar la radicalidad del concepto de *persona*: no sólo *existe* más allá de todo objeto de modo estático (pues esto podría entenderse como una hipostatización de la *persona* que la acercaría a la noción de *sustancia*, algo inaceptable para Scheler) sino que *vive*, es decir, reside de modo realizador-dinámico.

Esta *mayor* consistencia de la *persona* respecto del *yo* es tal, que en el ser más perfecto o *persona* más perfecta, es decir, en Dios, la *yoidad* no comparece en absoluto<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 389.

<sup>228</sup> A mi modo de ver, la tesis de que toda *persona* dice referencia a otras personas, y por lo tanto no puede existir aislada, subyace a los conceptos schelerianos de *persona colectiva* (*Der Formalismus*, GW 2, 509-548) y *persona social* (*Der Formalismus*, GW 2, 548-558). La primera hace referencia a una comunidad personal (es decir, no una vida común fáctica o una sociedad) entre personas. La segunda hace referencia a la dimensión social (es decir, no íntima sino abierta a los demás) de cada *persona*.

Esta crítica a Scheler es la misma que le hace J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 115.

<sup>229</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 389-390.

<sup>230</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 389.

<sup>231</sup> “Dios, por ejemplo, puede ser *persona*, pero no “yo”, porque no hay “tú” ni “mundo exterior” para Él” *Der Formalismus*, GW 2, 389; “Si estuviera sin embargo la esencia de la personalidad fundada sobre el “yo”, sería un sinsentido la idea de una *persona* divina. (...) E inversamente, la idea plena de sentido de una *persona* de Dios, muestra que la idea de la *persona* no está fundada sobre el “yo”” *Der Formalismus*, GW 2, 396.

12. Esta especial consistencia ontológica de la *persona* es caracterizada por Scheler de modo más preciso con la siguiente tesis: la *persona* es psicofísicamente indiferente<sup>232</sup>. Esto hay que entenderlo correctamente: no significa que la persona viva al margen de lo psicofísico, “en otra dirección” (pues ya hemos visto que hay una vinculación entre ambos), sino que la índole de la *persona* trasciende la índole de lo psicofísico, está más allá de ésta. Así lo dice el autor: “ambos [persona y acto] son psicofísicamente *indiferentes*”<sup>233</sup>, pues “viene a ser dado fuertemente en esto, que todos los actos y diferencias de actos pueden tener como objetos tanto lo psíquico como lo físico”<sup>234</sup>. Por consiguiente, cabe decir a la inversa que los métodos de conocimiento de lo psicofísico, y por lo tanto la psicología en general, no pueden conocer a la *persona*. “Todo lo que merece el nombre de *acto*, así como la *persona*, *trasciende* completamente por este motivo a la psicología”<sup>235</sup>.

Frente a la indiferencia psicofísica de la *persona*, el *yo* no es psicofísicamente indiferente: “la esencia ‘yoidad’ es *constitutiva* para la esencia ‘psíquico’”<sup>236</sup>. Esta relación constitutiva hay que entenderla de modo adecuado. No se puede entender como una identidad. El *yo* no es idéntico a lo psíquico, pues lo psíquico incluye una gran diversidad de procesos y fenómenos que no se pueden identificar sin más con el *yo* (ya se dijo que el *yo* se capta en la intuición de la *autopercpción* mientras que lo psíquico comparece en la intuición de la *percepción interna*). Lo psíquico y el *yo* no son idénticos pero están entre sí en una cierta vinculación o unidad, la cual según Scheler se puede entender de dos maneras erróneas que a su vez son opuestas entre sí: “esta unidad escapa a la intuición tanto si se piensa el ‘yo’ de algún modo ‘frente a’ las vivencias psíquicas –‘frente a’ como un objeto invariable y que dura en el tiempo, ante el cual las vivencias pasan [*vorüberfließen*]– como si se piensa como esa corriente *misma* (como una ‘corriente de acontecimientos’)”<sup>237</sup>. Es decir, el *yo* ni es una sustancia previa a sus vivencias (crítica al

<sup>232</sup> Es importante señalar que esta tesis es una de las más genuinamente schelerianas, defendida ya por su autor desde su tesis de habilitación en 1900 (cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 121). Hammer no acepta la distinción entre *persona* y *yo*, pero considera que la indiferencia psicofísica de la *persona*, aun siendo impensable desde la concepción moderna del hombre, tiene no obstante base fenoménica (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 85-86).

<sup>233</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 388.

<sup>234</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 390.

<sup>235</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 386.

<sup>236</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 408. Henckmann afirma que “die geistige Person ist nicht zu verwechseln mit dem psychophysisch inkorporierten ‚Ich‘, denn die geistige Person ist vermittels der Reduktion allen psycho-physischen Dimensionen enthoben” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 70.

<sup>237</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 415. En otro texto de *Der Formalismus* posterior a éste, Scheler dice que “la equivocación de la segunda imagen es sólo la reacción contra la equivocación de la primera”, *Der Formalismus*, GW 2, 421. Es decir, la teoría de que el *yo* es una corriente no es más que el extremo opuesto también

sustancialismo) ni es tampoco la corriente de esas mismas vivencias. En este aspecto hay una similitud entre la *persona* y el *yo*, que ha puesto de relieve Ferrer<sup>238</sup>. ¿Cómo se hallan vinculados entonces el *yo* y sus vivencias?

Scheler contesta: “los *hechos* puramente *psíquicos* poseen una forma especial de diversidad: justamente aquella del *estar-uno-en-otro en el yo [Ineinander im Ich]*”<sup>239</sup>. Es decir, el *yo* y sus vivencias se encuentran en una interrelación inescindible. Esta interrelación es bidireccional, es decir, la implicación es mutua. Por un lado, las vivencias psíquicas son vivencias del *yo*, no existe un vivenciar que no sea un *yo-vivencio (Ich-erlebe)*. Esta dirección de la interrelación ha sido parcialmente estudiada anteriormente a tenor de la fenomenología del *volente* o del *yo-quiero*, mediante la cual se descubrió la siguiente conexión de esencias: todo querer es un *yo-quiero*, a todo ‘querer’ le acompaña, constituyéndolo, el *yo*<sup>240</sup>.

La otra dirección de la interrelación es quizá la más difícil de entender. Significa que el *yo* está entero en cada una de sus vivencias, no hay resto del *yo* que quede fuera de cada una de esas vivencias. Las declaraciones de Scheler a este respecto no pueden ser más claras:

“[Las vivencias] *‘son’ en mi yo*, que en cada una de sus vivencias *‘deviene’ otro* –sin por ello ‘cambiarse’ como una cosa–”<sup>241</sup>.

---

erróneo de la teoría de que el *yo* es una sustancia.

<sup>238</sup> Cfr. U. FERRER; “Identität und Relation im Begriff der Person”, 74-75.

<sup>239</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 415. El término ‘*Ineinander*’ resulta difícil de comprender. Establece una interrelación recíproca, pero por sí sólo no indica si la reciprocidad es de las vivencias entre sí o de cada vivencia con el *yo*. Por las reflexiones posteriores que hace Scheler y que se comentarán aquí posteriormente, se puede decir que Scheler entiende la reciprocidad como algo entre las vivencias y el *yo*. El término ‘*Ineinander*’ aislado (sin formar parte de ningún verbo) es empleado por Scheler apenas 15 veces en su obra, en diferentes contextos, e indica ‘relación recíproca intensa’. Cfr. por ejemplo, *Der Formalismus*, GW 2, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 428, 462, 543; *Versuche*, GW 3, 328; WFS, GW 7, 239. Un acercamiento al sentido de este término nos lo brinda Ferrer: “no existe un *yo* fuera de las vivencias en curso, ni tampoco oculto tras ellas. Sino que el conjunto vivencial está unido por el entrecruzamiento (*Ineinander*) entre las vivencias; y si estas no se desperdigan en puntos fugaces es justamente porque juntamente con ellas es vivenciado el *yo* o *alguien* al que pertenecen” U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, 51-52.

<sup>240</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c. Ya se puso allí de relieve la paradójica relación entre la tesis de la presencia del *yo* en todas las vivencias y esta otra, que parece excluir el *yo* de las vivencias intelectuales: “los contenidos intelectuales deben de algún modo ser ‘sostenidos’ [*gehalten*] por el *yo*, si es que no deben desprenderse de él” (*Der Formalismus*, GW 2, 335). Lo que parece una antítesis se reduce a una paradoja, pues a la distinción entre clases vivencias precede la evidencia fenoménica de la presencia del *yo* en dichas vivencias. Esta aparente exclusión del *yo* en las vivencias intelectuales es sólo aparente pues Scheler asigna en cualquier caso un rol al *yo*, aunque sea distinto del rol que juega en las vivencias emocionales o volitivas.

<sup>241</sup> “Sie *‘sind’ in meinem Ich*, das in jedem seiner Erlebnisse *anders ‘wird’* –ohne sich doch dabei wie ein Ding zu ‘verändern’” *Der Formalismus*, GW 2, 416.

#### CAPÍTULO IV

“El yo individual no ‘dura’ [*dauert*], sino que más bien –sin perjuicio de su *yoidad*– ‘varía’ [*ändert*] en cada una de sus vivencias. (Cambiar [*ver-ändert*] sería decir demasiado. El cambio [*Veränderung*] presupone sucesión y duración. La variación contiene tan sólo un devenir-otro o un ser-otro en el devenir. “Devenir” [*Werden*] no contiene nada de tiempo, sino la sola continuidad [*Kontinuität*] de la transición del ‘ser-así’ y ‘ser-otro’). Y varía exclusivamente ‘en’ sus vivencias, no por tanto como si las vivencias ‘causasen’ en ella la variación, como si estuviesen el yo y su vivencia inicialmente separados”<sup>242</sup>.

Precisamente en la claridad de estas afirmaciones reside su dificultad. Scheler es tan preciso que excluye cualquier posible imagen naturalista de la *esencia* que está describiendo. Puesto que se está hablando del *yo*, que está fuera del mundo físico y que es la raíz del mundo psíquico, cualquier aproximación naturalista resulta errónea. Por este motivo, la imagen de la sustancia y los accidentes, *tópos* recurrente del pensamiento humano, deviene completamente impropia, pues el *yo* está presente por completo en cada uno de sus accidentes y no obstante no se confunde con ellos, manteniendo su individualidad<sup>243</sup>. La índole de lo descrito trasciende cualquier aproximación física en general<sup>244</sup>. El *yo* no antecede en ningún caso a sus vivencias, pues no *dura* más allá de ellas.

Para mostrar esta vinculación entre el *yo* y sus vivencias, Scheler necesita acudir al que es quizás su aspecto más problemático: la presencia de las *vivencias pasadas* en el *yo*. “Frente al partes fuera de partes (*Außeinander*) del mundo espacial, tenemos la compenetración (*Ineinander*) del mundo psíquico. Y aquí lo que nos interesa es que la compenetración lo es en el Yo. El Yo es justamente el ‘en’ de la compenetración. Pero Scheler va más lejos en su tesis de la compenetración, ya que ésta abarca también el pasado, y así surge el problema del tiempo con toda su radicalidad”<sup>245</sup>.

Según Scheler, las vivencias pasadas existen actualmente en el *yo*, no se puede decir que hayan dejado de existir en presente y que existan como parte del ser-pasado. Precisamente el *yo* es aquello en lo cual el supuesto ser-pasado es en realidad actual y operan-

---

<sup>242</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 421.

<sup>243</sup> Esta presencia entera del *yo* en cada una de sus vivencias es lo que permite que sea co-percibido por la *persona* en cada una de ellas: “la diferencia entre la persona y el yo reside, según Scheler, en que la persona se vivencia a sí misma en el cumplimiento de los propios actos, en vez de ser un objeto co-percibido, como ocurre con el yo” U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, 52-53.

<sup>244</sup> Scheler sostiene que todos los errores acerca del *yo* son fruto de “una construcción que contradice los hechos fruto de una interpretación naturalista del alma” *Der Formalismus*, GW 2, 422. En otro lugar Scheler describe de modo expresivo lo profundamente enraizada que está la errónea actitud naturalista: “el hombre, especialmente el hombre de hoy en día –y Bergson no cesa de repetirlo–, está completamente ‘fuera de sí mismo’. No sabe nada del ‘noli foras ire, in te ipsum intra!’ de San Agustín. Las imágenes y símbolos espaciales de lo anímico le ocultan y disimulan la íntima unidad de su alma. (...) ‘Pocos saben cuán hermosa es su propia alma’, dice Plotino en las *Enéadas*” *Versuche*, GW 3, 335.

<sup>245</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 70.

te<sup>246</sup>. En este momento se entiende con más precisión por qué es en el alma donde se mide el tiempo<sup>247</sup>. Es ahora cuando conviene retomar las tesis acerca del *yo* que compa-  
recieron en la fenomenología del arrepentimiento.

En aquel momento se hablaba de *yo-pasado*, *yo-miembro* y *expulsión del yo*. Sólo en este momento estos conceptos, que allí se encontraban aplicados, se ven como posibles. Sólo si las vivencias pasadas tienen existencia “de algún modo”<sup>248</sup> en el *yo*, tiene sentido sostener la existencia de un *yo-pasado*. Por lo mismo, sólo si las vivencias pasadas tienen efectividad sobre el *yo* tiene sentido la expulsión del *yo-pasado*. Este *yo-pasado* no es un *yo* que ha dejado de ser (un *yo* que forme parte del ser-pasado), sino el *yo* en cuanto en él opera la vivencia pasada (no vale cualquier vivencia, se entiende, sino sólo aquellas que sean propiamente *acciones*). El *yo-pasado* es el *yo* en cuanto varía según la vivencia pasada a la que está vinculado. Sólo si se expulsa la variación del *yo* en la dirección de la vivencia pasada que se quiere rechazar, se puede decir que se ha corregido (expulsado) la variación correspondiente del *yo* que no se deseaba. Sólo entonces se puede hablar de una *expulsión del yo*, en la medida en que se expulsa una determinada variación del *yo*. En la medida en que las variaciones no son puntuales, sino encadenadas, pues toda vivencia se vincula a otras posteriores; la expulsión de una variación del *yo* implica la expulsión de una *dirección* del *yo*<sup>249</sup>. Es claro que en la comprensión de esto se acusa especialmente la deficiencia del lenguaje<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> “Las vivencias pasadas no han dejado de existir ni de operar: ellas *existen* en el yo y ‘*en el yo*: la expulsión de una de estas vivencias *variaría* de alguna manera en principio la vivencia-total del presente (...) La vivencia pasada está ‘*en el yo* disponible por sí misma, e incluso como ‘*operante*’. (...) Desde todos los puntos de mi vida ‘ellas hablan’ y ‘motivan’ con una efectividad unitariamente vivida cada una de mis vivencias posteriores” *Der Formalismus*, GW 2, 415-416.

<sup>247</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.e.

<sup>248</sup> Esta expresión “de algún modo” no pretende indicar dubitatividad, sino más bien que la *existencia* se dice de muchas maneras, y que aquella en la que se dice aquí no es la misma que la que se dice en el mundo natural o físico.

<sup>249</sup> No existe una acción vivenciada completamente aislada, que no implique una dirección de acciones, recuérdese la afirmación scheleriana de que “si miramos la experiencia sin prejuicios, es entonces la vida humana una edificación de acciones y aspiraciones que transcurren a modo de fases” *PuMF*, GW 10, 161.

<sup>250</sup> Sánchez-Migallón expone esta cuestión de manera clara, diferenciando la vivencia del pasado por parte del *yo* de la vivencia del mismo que posee la *persona*: “la persona recoge su pasado en la concentración de un modo más radical que el yo. El yo lo recogía conociéndolo como causado por él y como influyendo ahora inexorablemente sobre él; la persona, en cambio, al ser máxima intencionalidad y actualidad, recoge su pasado con la posibilidad de modificar su sentido e influencia. El yo sabe del pasado y de su influjo, pero no tiene poder sobre él, no puede hacer nada con él; la persona sí, ella puede llevar a cabo esas ‘grandes decisiones y acciones’. La persona, más allá de la constatación del pasado, puede dotarle de sentido, según hemos visto que muestran ciertas vivencias morales” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 150.

Si se quiere proseguir esta investigación fenomenológica sobre el *yo* en la dirección en la que ésta apunta, hay que proceder a mi modo de ver a la siguiente pregunta: ¿cuál es la índole de este *yo*? Dicho de otro modo: ¿de qué modo puede ser real un *yo* con estas características? Esta pregunta deviene especialmente acuciante si se consideran conjuntamente la *presencia del yo en cada una de sus vivencias* y la *individualidad del yo*, notas que parecen contradecirse entre sí. Parece sensato suponer que un *yo* que varía con cada una de sus vivencias es un *yo* tan plural como dichas vivencias. Lo primero que hay que decir en este sentido con arreglo a los textos del filósofo muniqués es que en dichos textos no aparece la respuesta a esta pregunta. Esto requiere una explicación. Los textos del autor acerca del *yo* están en la línea de una investigación fenomenológica<sup>251</sup>, y sin embargo la pregunta que se ha planteado ha de responderse en sede ontológica. Bien sea porque su ontología no se lo permite, o bien sea porque Scheler no quiere hacer ontología, esta pregunta no es respondida de modo suficiente.

Tal es la ambigüedad que dejan los textos del filósofo muniqués, que permite a Beites negar una vinculación total del *yo* a sus vivencias, defendiendo por el contrario que en cada vivencia el *yo* que es dado es el *yo* total pero como fondo trascendente al aparecer<sup>252</sup>. Este agudo análisis merece ser tenido en cuenta en esta investigación, aunque no con todo el rigor que requeriría. En la medida en que Beites niega que el *yo* total sea una mera reconstrucción a base de *yoes* pasados, su teoría entronca con lo expuesto aquí, pero en la medida en que niega que el *yo* aparece totalmente vinculado a cada vivencia individual, su exposición se encuentra en pugna con lo expuesto aquí<sup>253</sup>. Si no me equivoco, lo que quiere remarcar Beites es la individualidad, en el sentido de no-multiplicidad, del *yo*, lo cual es innegable.

---

<sup>251</sup> “Aquí la cuestión fundamental es traer a intuición en su propio modo la pura diversidad psíquica, el estar-uno-en-el-otro en el yo” *Der Formalismus*, GW 2, 417.

<sup>252</sup> “El yo no es el aparecer, porque, al menos, los apareceres son múltiples, mientras que el yo es único. Deberíamos afirmar entonces que el yo es un polo de unidad trascendente al aparecer. (...) El yo no se confunde nunca con un objeto: no es lo que aparece en los actos conscientes. El yo es el sujeto, no es lo que aparece, sino el ‘a quien’ aparece o el ‘desde quien’ surge el acto. (...) El yo es trascendente al aparecer porque se da como algo que va más allá de la vivencia presente: el yo es único en la multiplicidad de las vivencias. (...) No se trata de que el yo como totalidad se dé a partir de algo así como un ‘yo presente’. No se trata de sintetizar un supuesto yo presente con otros yoes pasados. No hay un yo presente, pues el candidato a yo presente es, en realidad, idéntico al yo total” P. FERNÁNDEZ BEITES; “El yo y su donación prerreflexiva”, 402. A continuación, la autora ofrece tres textos de Scheler que avalan esta postura: *Die Idole*, GW 3, 242 y 269 y *Der Formalismus*, GW 2, 423-424.

<sup>253</sup> Esta negación es parcial, pues la autora sostiene que “las vivencias no apuntan al yo como a un objeto radicalmente distinto de ellas, sino que las vivencias se dan ‘en’ el yo” P. FERNÁNDEZ BEITES; “El yo y su donación prerreflexiva”, 404.

Las páginas que siguen a los últimos textos citados de *Der Formalismus* se dedican a confutar las teorías que ocultan la verdadera índole del *yo*<sup>254</sup>. Puesto que estas teorías son abordadas como métodos erróneos que ocultan la verdadera índole de la esencia *yo* que es dada sólo en la intuición que le es propia, la investigación del filósofo muniqués no rebasa los límites de la fenomenología.

A pesar de lo dicho, la pregunta no queda completamente sin respuesta en la obra de Scheler. En ésta se pueden encontrar dos tesis que contestan *in nuce* esta pregunta.

1. La primera es la siguiente: puesto que todas las notas del *yo* comparecen en la intuición fenomenológica en la que el *yo* es dado, cualquier contradicción entre ellas es sólo aparente. De modo que la aparente contradicción entre la *presencia del yo en cada una de sus vivencias* y la *individualidad del yo* no es en realidad más que una paradoja. Como resulta obvio, esta afirmación no es propiamente una respuesta; sino la declaración de que es necesario buscar una respuesta porque la contradicción que cerraba la búsqueda ha desaparecido. En realidad, es fácil comprender con Scheler que la antítesis entre ambas depende de una perspectiva naturalista del alma, la cual está refutada desde que Aristóteles descubriera que el alma puede ser de algún modo todas las cosas<sup>255</sup>.
2. La segunda tesis es una frase presente en *Der Formalismus*, que, a mi modo de ver, se puede considerar una definición del *yo*, es decir, una sintética declaración de la índole real de éste: “este ‘*devenir otro*’ en sus vivencias y este devenir otro en su modo individual, esto es el *contenido* total de su ‘existencia’”<sup>256</sup>. Es decir, si se pregunta ¿qué es el *yo*? Se ha de responder que es aquella dimensión de la subjetividad que varía en sus vivencias al modo de *devenir otro* en ellas.

Esta definición del *yo* no es suficiente para determinar la índole ontológica del *yo*, la cual queda en gran medida a expensas de una investigación. No obstante, puesto que el *yo* es distinto de la *persona*, se puede decir que es esta definición la que revela el principal factor de distinción entre ambos. De algún modo, en esta especial presencia del *yo* en cada una de sus vivencias se dan cita todos los rasgos expuestos anteriormente:

---

<sup>254</sup> Estas teorías se reducen, a juicio de Scheler, al intento por parte de la Psicología explicativa de dar cuenta de toda la vida psíquica. Esto significaría explicar toda la vida psíquica mediante los principios de asociación. Scheler dedica un largo fragmento (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 422-469) a la fundamentación fenomenológica de los diversos principios de asociación, de modo que al final les otorga su lugar concreto dentro de la vida psíquica, para no extenderlos más allá de sus límites. También dedica un amplio espacio a esta crítica en otra obra suya, *Die Idole*, cap. II: “Engaño y percepción interna”, GW 3, 226-249 y capítulo IV: “Fuentes generales de los engaños de la percepción interna”, GW 3, 254-291.

<sup>255</sup> “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα” ARISTÓTELES; *De anima*, III, 8, 431b20.

<sup>256</sup> “Dieses ‘*Anderswerden*’ in seinen Erlebnissen und dies Anderswerden auf seine individuelle Art—das ist der ganze *Gehalt* seiner ‘Existenz’” *Der Formalismus*, GW 2, 421.

#### CAPÍTULO IV

1. El *yo* es real independientemente de que sea reflexivamente vivenciado por la *persona*, pues su ‘realidad’ se mide por su vinculación a las acciones de las que es ápice.
2. Es individual. Esta característica parece la más perjudicada, pues parece que el *yo* es plural. En realidad sigue siendo individual en la medida en que no es general ni abstracto. Su especial vinculación a sus acciones no lo convierte en un *yo sobreindividual*. Hay que recordar no obstante que el hombre se individualiza en último término por su *espíritu*, no por su *yo*.
3. No es sustancia. Dada su especial vinculación a sus acciones, es incorrecto hipostatizarlo al modo de una sustancia antecedente.
4. No es el cuerpo, pues no antecede a las acciones ni padece sus consecuencias, como es propio del cuerpo; sino que está enteramente vinculado a cada una de ellas.
5. No es fundamento de actos diversos, pues no sobra respecto de ninguno de ellos.
6. Es relativo, no es absoluto, en la medida en que no antecede a sus vivencias, sino que está totalmente vinculado a ellas.
7. Es objetivo (no es inobjetivable como la *persona*), pues *deviene otro* con cada una de sus vivencias, sin *sobrar* respecto de ninguna de ellas.

En este punto de la exposición, puesto que ya se han expuesto suficientes rasgos del *yo*, considero oportuno explicar con un ejemplo la *objetividad* del *yo* y su *devenir-otro* en sus vivencias. Este ejemplo no aparece en los textos de Scheler, pero lo considero necesario dadas la dificultad y la importancia del asunto. Supongamos que alguien dice “yo quiero comer”, y supongamos además que dicha afirmación revela la auténtica intención de quien la ha pronunciado, y por tanto se pone a comer. El ‘yo’ que comparece aquí, el *yo que quiere comer*, no contiene ningún misterio: cualquiera que escuche la frase y la entienda le reconoce un significado y una referencia. El *yo* no es más que el sujeto de la vivencia (que en este caso es un deseo que propicia una acción). Supongamos que el mismo sujeto dice después “yo quiero beber”. Del mismo modo que antes, quien entienda la frase no tendrá de nuevo ningún problema en reconocer un significado y una referencia al “yo que quiere beber”. En este sentido se dice que el *yo* es un objeto y que deviene otro con cada una de sus vivencias: en todas y cada una de ellas comparece por entero (deviene transparente, se podría decir). Ahora bien, a esta tesis se le pueden encontrar dos problemas:

1. El que escuche la frase podría alegar: “la referencia que asigno a ambos *yoes* es la misma, el sujeto humano que las pronuncia, de modo que estamos hablando de algo que desborda las vivencias y las antecede, que no deviene otro en ellas”.



2. No cabe reducir al ser humano que pronuncia esa frase a un sujeto de vivencias que deviene otro en cada una de ellas.

Ambas críticas son pseudo-problemas, y a ambas se les contesta lo mismo: están pensando en la *persona*, no en el *yo*. La segunda afirmación es completamente cierta: es tan correcta que descubre la necesidad de trascender el *yo* para llegar a la *persona*. La primera afirmación, por el contrario, confunde el *yo* con la *persona*: el *yo* comparece entero en la vivencia y por eso es un objeto comprensible, mientras que aquello que desborda y antecede es la *persona*, y en la medida de su desbordar y de su anteceder es algo inobjetivable<sup>257</sup>.

Es en este momento cuando se marca de modo más nítido la distinción entre la *persona* y el *yo*. Si el *yo* es aquello que está por entero en cada una de sus vivencias, y *deviene otro* con cada una de ellas, se puede decir por contraste que la *persona* no es así<sup>258</sup>. Este punto lo ha detectado con agudeza Ferrer: “La diferencia entre yo objetivo y persona activa yace empero en lo siguiente: mientras el yo es una expresión ocasional, que designa respectivamente un agente en intercambio con el mundo y otros yoes, la persona ejecuta sus actos, inclusive el acto de la autopercepción [*eigenen Wahrnehmung*] en calidad de yo en el hombre, por cuenta propia, como una activa e independiente totalidad”<sup>259</sup>. De este modo se entiende la inobjetivabilidad de la *persona* frente a la objetivabilidad del *yo*. Puesto que el *yo* es objetivable, puede estar completamente en cada una de sus vivencias. Sin embargo, la inobjetivabilidad de la *persona* implica que no puede estar completamente en cada una de sus vivencias, pues las desborda tanto individualmente como en conjunto. Esto se verá al tratar de la inobjetivabilidad de la *persona*. Aquí se entiende quizá con mayor precisión la tesis de que el *yo* es algo relativo mientras que la *persona* es algo absoluto: el *yo* es relativo a sus vivencias en la medida en que deviene otro en cada una de ellas.

En la medida en que el *yo* está por entero en cada una de sus vivencias, la índole de la libertad en el nivel del *yo* queda explicada con las afirmaciones hechas a tenor de la fe-

---

<sup>257</sup> Al ejemplo se le puede poner una última objeción, y es la siguiente: no distingue entre la percepción del *yo* propio y la percepción del *yo* ajeno, puesto que habla sólo de ésta última. Acepto esta crítica, y quizás sería más congruente con la exposición que se ha hecho acerca del *yo* un ejemplo sobre la percepción del *yo* propio (ése que se descubre en la *autopercepción*), pero considero que en ese caso el ejemplo perdería en expresividad. En cualquier caso, la única ventaja que tiene la percepción del *yo* propio sobre la percepción del *yo* ajeno es que la primera tiene mucha mayor evidencia.

<sup>258</sup> Sánchez-Migallón afirma que “el yo no cambia como las cosas, sino que varía, en principio, como la persona” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 151). Si bien corroboro sin lugar a dudas la primera parte de la afirmación, no puedo estar de acuerdo con la segunda: la *persona* y el *yo* se vinculan de modo diverso a sus vivencias, precisamente en este punto es donde radica que la distinción entre ellos sea fenoménica.

<sup>259</sup> U. FERRER; “Identität und Relation im Begriff der Person”, 76.

nomenología del *yo-quiero* y de la unidad de la acción. Que el *yo* sea *libre* significa que el *yo-quiero* quiere según motivos, y por ello se vincula a sus vivencias y al hacerlo se despliega la estructura motivacional y la acción voluntaria. En virtud de la distinción entre *persona* y *yo*, el fondo de la libertad debe ser de otra índole, una que se corresponda con la índole de la *persona*. Así lo sostiene también Henckmann: “Este ser-libre interior de la persona no tiene nada que ver con un ser-libre para un querer y actuar determinado, no está tampoco ligado al yo psíquico o a las formas de impulso del organismo”<sup>260</sup>.

13. Para finalizar la exposición scheleriana de la distinción entre *persona* y *yo* es preciso acudir a una cuestión eminentemente terminológica. Teniendo en cuenta especialmente la indiferencia psicofísica de la *persona*, Scheler dice que restringe el ámbito del *espíritu* a la esfera de los actos y de la *persona*. Así lo dice: “reclamamos para la esfera de los actos el término ‘*espíritu* [*Geist*]’ y por tanto llamamos así a todo lo que tiene la esencia de acto, intencionalidad y plenitud de sentido. Que todo espíritu es por necesidad esencial ‘*personal*’ y que es ‘un sinsentido’ la idea de un ‘espíritu impersonal’ se sigue sin más de lo anteriormente dicho”<sup>261</sup>. Por contraste, el *yo* no está en el ámbito del espíritu: “de ningún modo pertenece sin embargo un ‘*yo*’ a la esencia del espíritu”<sup>262</sup>.

Esta característica no es una cuestión meramente *de nominibus* en la medida en que con ella Scheler pretende mostrar que el ámbito del espíritu es aquello que trasciende tanto lo físico como lo psíquico. Por lo tanto, el mundo de lo propiamente espiritual trasciende tanto el ámbito de la causalidad como el ámbito de la estructura motivacional.

14. Scheler se da cuenta de que para la comprensión de la índole del *yo* hay dos obstáculos fundamentales. El primero es el reduccionismo naturalista del alma, ya combatido. El segundo es una cuestión lingüística. Esta cuestión es tratada de soslayo por el autor, pero su exposición puede ayudar a la comprensión de la índole del *yo* y su distinción respecto de la *persona*. ¿Por qué conviene llamar ‘yo’ al *yo*? El uso corriente del término ‘yo’ en el lenguaje puede inducir a confusión, y Scheler aclara dicha confusión:

“Una persona ‘obra’, ‘pasea’ etc., eso no lo puede un ‘yo’. ‘Los yoes’ ni obran ni pasean. El lenguaje me permite completamente la expresión: ‘yo obro, yo paseo’. Pero la palabra ‘yo’ no es aquí una designación del ‘yo’ como un hecho anímico de vivencia, sino una expresión oca-

<sup>260</sup> W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 149. “Recuérdese que Scheler entiende que la libertad es originariamente un atributo de la persona y no del ‘yo’” H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 183.

<sup>261</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 388.

<sup>262</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 388.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

sional, que cambia su significado con el correspondiente hablante y que es sólo la forma idiomática para la elocución. Aquí no habla el 'yo', sino el hombre [*der Mensch*]. Todo esto muestra claramente que con persona mentamos algo que es completamente indiferente a la oposición 'yo-tú', 'psíquico-físico', 'yo-mundo exterior'. (...) Cuando digo: 'yo percibo mi yo', tienen de nuevo distinto sentido ambos 'yoes'. El primero tiene el mismo sentido que en 'yo pasee', es decir, el sentido de la forma elocutiva, el segundo por el contrario el yo psíquico del vivenciar"<sup>263</sup>.

El texto es claro. La confusión radica en que el uso corriente del término 'yo' pretende referir precisamente a la *persona*. El uso gramatical del término 'yo' no refiere al *yo* en cuanto distinto de la *persona* sino que es la forma que ha encontrado el lenguaje para indicar el sujeto de una predicación en primera persona del singular. De modo que no es más que un objeto general<sup>264</sup>. Es así porque el 'yo' de la frase 'yo pasee' no es individual ni dado en la intuición de la *autopercepción*, sino que es un objeto general que puede adquirir tantas referencias reales como personas pueden pronunciar esa frase (es correcto para todas ellas)<sup>265</sup>.

¿Es entonces impropio el término 'yo' para designar la dimensión de la subjetividad que es realmente distinta de la *persona*? A mi juicio, la respuesta a esta pregunta es negativa. En toda formulación lingüística el 'yo' que es sujeto de predicados tiene un carácter objetivo. Aunque sea un objeto general (y no individual como el *yo*), es en definitiva objeto, en la medida en que es objetivado para poder predicar algo de él. Este carácter objetivo hace adecuada, a mi juicio, la denominación 'yo' para el *yo* que es individual y realmente distinto de la *persona*. Precisamente este carácter objetivo es la distinción fundamental respecto de la *persona*. Al denominar *yo* a la dimensión objetiva de la subjetividad y distinguirlo de una dimensión jerárquicamente superior que es inobjetiva, se confuta el principal peligro para conocer a la *persona*: su objetivación (este peligro es en definitiva una cosificación, sólo sutilmente distinta de lo que Scheler conjura bajo la etiqueta de *sustancialización*).

En este texto aparece no obstante una paradoja, pues al principio dice que es la *persona* quien pasea pero luego dice que es *el hombre*. Esto plantea la siguiente pregunta: si bien, con lo dicho hasta ahora, está claro que el *yo* no pasea, ¿quién pasea: la *persona* o *el hombre entero*? Esta pregunta se contestará más adelante<sup>266</sup>.

---

<sup>263</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 389.

<sup>264</sup> Cfr. M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 96-97.

<sup>265</sup> "La expresión 'yo' varía según el agente que la pronuncia (es 'esencialmente ocasional')" U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, 53.

<sup>266</sup> Cfr. *infra*, apdo. 4.d.

## b) Complementación entre persona y yo

Una vez expuesta la distinción entre *persona* y *yo*, la pregunta que debe hacerse es si ambos se complementan y, en caso afirmativo, de qué modo lo hacen. Deben complementarse, pues como se ha visto su distinción jerárquica no implica exclusión. La acumulación de rasgos que se ha expuesto en el apartado anterior sólo cobra sentido si se ve la complementación entre ambas dimensiones<sup>267</sup>. Sólo en su complementación se ve adecuadamente su distinción real: sin complementación, a mi modo de ver, la distinción se vuelve un esquema complejísimo de distinciones meramente mentales.

Hay no obstante un texto de WFS en el que Scheler parece decir que *persona* y *yo* se distinguen sin relacionarse entre sí. Es conveniente estudiarlo porque tras la crítica que requiere se autorrevela la necesidad de la complementación entre *persona* y *yo*:

“[Hay una] fundamental división de todos los actos [*Akte*] en actos vitales o del cuerpo, actos puramente psíquicos o del yo, y actos espirituales o de la persona. (...) Aunque los actos vitales, psíquicos y espirituales son ya en sí diversos como actos y son vivenciados de modo distinto (primeramente no en relación a sus portadores [*Träger*]), están esencialmente unidos a estos portadores, ‘cuerpo’, ‘yo’ y ‘persona’<sup>268</sup>.”

En este texto el autor parece sostener lo siguiente: (1) que *todos* los actos se dividen en actos propios del *yo* y actos propios de la *persona* (Scheler incluye la dimensión vital, pero esto aquí no interesa), de modo que dichos actos son diversos e incomunicados entre sí, (2) que en conclusión los portadores de dichos actos están incomunicados entre sí, en la medida en que actúan mediante actos distintos en dimensiones distintas. Esta tesis parece estar apoyada a su vez en la tetrapartición jerárquica de los valores<sup>269</sup> y en la jerarquía de la vida emocional<sup>270</sup>. Esta tesis conlleva en síntesis una absoluta incoordinación entre la *persona* y el *yo*.

Es cierto que si las dimensiones son jerárquicamente distintas cada una tendrá su índole específica, y eso puede implicar un ámbito de actuación distinto. Por ejemplo, los actos religiosos son actos de la *persona espiritual* y no tienen por qué tener *a priori* una referencia vivida al *yo* o al cuerpo<sup>271</sup>. Ahora bien, ni siquiera todos los actos religiosos son así (pues el arrepentimiento no lo es, sino que incluye un papel del *yo*), y habría que

<sup>267</sup> En este punto se revela que la pretendida objeción de Azevedo contra la distinción entre *persona* y *yo* (cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 234-235) no es en realidad tal objeción, pues la distinción no excluye una complementación. La complementación entre *persona* y *yo* libera a éste último del aislamiento que acusa en el sistema de Scheler según Mandrioni (cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 325).

<sup>268</sup> WFS, GW 7, 170.

<sup>269</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 122-126.

<sup>270</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346.

<sup>271</sup> Scheler acepta la existencia de actos que permanecen exclusivamente en el ámbito de la *persona íntima*, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 479.

ver (mediante un examen exhaustivo de cada uno) cuales sí lo son. Con respecto a la tetrapartición del reino de los valores, hay que decir que no comparece aquí puesto que, aunque se tratara de compartimentos estanco, se trata de objetos; mientras que aquí se está hablando de una jerarquía de actos y de portadores de actos. Con respecto a la jerarquización de la vida emocional, Scheler indica que los niveles de sentimiento no son compartimentos estanco, pues todos tienen una referencia vivida al *yo*, y lo que cambia según el nivel es el modo y la intensidad de esa referencia<sup>272</sup>.

En mi opinión, la interpretación correcta del texto de WFS es la siguiente: es preciso no tomar de modo radical la división entre los actos. Es innegable una división de los actos según sus portadores dentro de la tetrapartición de la vida antropológica (aunque en este texto el autor sólo hace una división tripartita, pues no diferencia entre *vida* y *cuerpo*). Ahora bien, esa división no ha de tomarse en sentido exhaustivo pues los actos de las dimensiones superiores pueden tener reflejo y continuidad en las dimensiones inferiores, y todo acto sensible no es auténtico acto si no está precedido por un *querer* libre (es el asunto de la unidad fenoménica de la acción). Es rigurosamente cierta no obstante la diversa vivencia de los actos con arreglo a su portador: aunque un acto originariamente personal tenga continuidad en el *yo* y en el cuerpo, no se vivencia en ninguna de las tres dimensiones del mismo modo que se vivencia en las otras. Por ejemplo, no se vivencia del mismo modo el *yo-quiero-pasear* que el estar efectivamente paseando.

Hay que decir que esta interpretación encuentra además apoyo documental. El texto pertenece a la primera edición de WFS, de 1913, una época en la que la oposición entre naturaleza y espíritu es todavía bastante acusada en el pensamiento de Scheler. En la segunda edición de WFS, de 1923 el autor amplió considerablemente la obra y entre otras cosas se encargó de suavizar la distinción entre naturaleza y espíritu, como ponen de manifiesto Hammer y von Balthasar<sup>273</sup>. En consecuencia, se suaviza también la distinción entre las diversas dimensiones antropológicas.

Si se quiere de todos modos aceptar la separación cuádruple entre los actos, se habrá de decir que el *yo-quiero-pasear* y el *encontrarse efectivamente paseando* son actos distintos. No encuentro objeción a esta posición, puesto que no excluye necesariamente una comunicación entre los diversos niveles de actos. Esta postura sólo tendría un problema: se debe enfrentar con la tesis scheleriana de la unidad fenomenológica de la acción libre<sup>274</sup> (no son posturas incompatibles, pues se pueden encontrar diversos sentidos

---

<sup>272</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 334-335.

<sup>273</sup> Cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 48-49 y H. U. von BALTHASAR; "Scheler", en *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Band III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg-Leipzig, 1939, 149.

<sup>274</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 3.

de *unidad*). En cualquier caso, con arreglo a todo lo expuesto anteriormente la *persona* y el *yo* no pueden estar incomunicados (si lo estuviesen, sería un completo absurdo la tesis scheleriana de que la persona es el fundamento de sus actos, y se correría el riesgo de decir que cada hombre tiene dos sujetos dentro de sí mismo).

Si es cierto que *persona* y *yo* se complementan, esto implica dos preguntas: la que pregunta por el modo en el que ambos actúan juntos y la pregunta por el modo en el que uno actúa sobre el otro. Para distinguir los conceptos, llamo ‘coordinación’ al modo en el que actúan juntos e ‘interacción’ a la actuación de uno sobre el otro.

Es importante hacer una apreciación antes de abordar este problema: el principal obstáculo para entender adecuadamente la complementariedad entre *persona* y *yo* es lo que el autor denomina la *cosificación* o *sustancialización* de ambos. No se deben entender como sustancias. Precisamente la sustancialización es lo que quiere evitar Scheler con la amplia acumulación de rasgos diferenciadores, porque sólo entonces se aproxima a su diferencia real y fenomenológica y no a una diferencia meramente cósmica (que a fin de cuentas sería mental).

### b.1) Coordinación

Que la *persona* y el *yo* se coordinen quiere decir que ambos tienen parte en la elicitación de una acción<sup>275</sup>. No puede significar otra cosa. Es además acertado suponer que, dada la superioridad jerárquica de la *persona*, ésta llevará de algún modo la primacía.

En tres momentos de la exposición anterior ha aparecido la necesidad de hablar de una coordinación entre ambas dimensiones: al hablar de la fundamentación de los actos (punto 9), al hablar de la vinculación entre el *yo* y los actos (punto 10) y al preguntar quién es el auténtico sujeto de la acción de pasear (punto 14). No obstante, el asunto de la coordinación no es fácil de sostener. Antes de hablar de la coordinación, es oportuno tomar en consideración los obstáculos que puede encontrar (este procedimiento mantiene la investigación en un plano fenomenológico, pues exponer la coordinación supo-

---

<sup>275</sup> “El pensar así esas dimensiones humanas no es sólo una exigencia teórica, sino un dato fenomenológico que descubrimos en no pocas vivencias morales, sino incluso en todas. Dato que, al mismo tiempo, aproxima el yo (donde la facticidad resulta más patente por su dependencia del cuerpo) y la persona (donde claramente destaca la actividad de la libertad). (...) En el propio Scheler hemos encontrado trazos de estas vivencias, donde se percibe una relación y dirección del obrar que va, por así decir, de la persona al yo, y que luego en este es reconocible” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 213-214 (para una relación de fenómenos de la vida moral en general que piden esta coordinación, cfr. p. 128-129). “Se observa en este planteamiento un cierto paralelismo entre el acercamiento a la persona y el que había adoptado previamente para llegar al yo. El paralelismo reside en que ambos poseen un dinamismo en común, a pesar de ser dados fenomenológicamente de modo separado” U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, 49.

ne pasar al ámbito ontológico, y esto no se puede hacer de cualquier manera en sede scheleriana).

Según *Der Formalismus*, una posible coordinación entre la *persona* y el *yo* es una hipótesis que tiene que enfrentarse al fenómeno de la unidad de la acción, pues podría contravenirlo:

“Puesto que persona no significa nada psíquico en general, no puede aparecer en general una dificultad de ‘cómo podría pues obrar una persona’ –en esta forma–. La idea de la acción [*Handlung*] haya su cobertura [*Deckung*] en la efectividad vivenciada [*erlebte Wirksamkeit*] sobre el entorno [*Umwelt*] del cuerpo, sobre el cuerpo y sobre su yo. No es necesario que ella [la persona] obre *primero* sobre su mundo interior y sólo a través de éste sobre el mundo exterior. Ella no está ‘más cerca’ de aquél que de éste, y experimenta la ‘resistencia’ de ambos de modo igualmente inmediato. De aquí que una acción constituye siempre una unidad fenoménica no descomponible”<sup>276</sup>.

Según este texto, el *yo* se basta a sí mismo para elicitar una acción, pues su unidad fenoménica está contenida en el ámbito de lo psíquico. Como se ha visto, el *yo* es el ápice de cualquier acción en la medida de que está completamente unido al *yo-quiero* que desencadena cada una de ellas. De modo que la unidad de la acción no exige su originación en la *persona*. Es decir, el problema de la *persona* es un problema que trasciende la unidad vivenciada de la acción. ¿Esto conlleva que la *persona* no tiene nada que ver con la acción? No, en la medida en que esto conllevaría un dualismo craso<sup>277</sup>. En realidad sólo precisa el modo en el que la *persona* comparece en las acciones del *yo*. Scheler no niega esta comparecencia, porque contravendría toda la caracterización expuesta anteriormente. Lo que niega es que la persona sea distinta del *yo* al modo de una sustancia, como a su juicio lo entendía el racionalismo moderno<sup>278</sup>. La persona no es una sustancia

---

<sup>276</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 475.

<sup>277</sup> Podría interpretarse así si no se quisiera contemplar la raíz del problema. En ese caso, habría que concluir la investigación aquí, habiendo alcanzado la siguiente conclusión: Scheler se incluye dentro del grupo de los dualistas. Es cierto que sería un dualista original, ya que en lugar de separar lo psíquico-anímico de lo físico, lo inmaterial de lo material, separa lo anímico de lo espiritual. Ahora bien, la raíz del problema es una cuestión antropológica de fondo, que es la que nos ocupa desde el inicio de este estudio: la índole de una intimidad personal que es radicalmente libre y que actúa desde esa libertad radical. No obstante, como se verá un poco más adelante, la solución de Scheler no es plenamente satisfactoria y guarda un residuo de dualismo.

<sup>278</sup> “El conocido problema de la interacción [*Wechselwirkung*] de cuerpo y alma yace en un plano completamente diferente al de la pregunta por cómo se comporta la *persona* respecto de su *acción*. Es enteramente injustificado introducir las dificultades y disputas subyacentes en lo tocante a la interacción en la pregunta por la persona y la acción. (...) El problema de la así llamada ‘acción recíproca’ en sentido amplio, que tan insistentemente ocupó a los siglos 17 y 18, visto correctamente, ha perdido ya en general, bajo nuestros presupuestos su significado metafísico. Si el concepto de alma y el concepto de cuerpo no representan géneros de objetos absolutos, no tiene ningún sentido preguntar cómo es posible que puedan actuar el uno sobre el otro. Es decir, el famoso problema resulta –como Kant atinadamente observó– como ‘algo artificial’” *Der*

que se anteponga (o que se contraponga) al *yo* de la vivencia y que sea requerida por ésta para cerrar el círculo de la producción de la acción, sino que es algo distinto.

El filósofo muniqués descubre dos fenómenos que están ligados inescindiblemente a la comparecencia de la *persona* en su acción: la imputación y la responsabilidad. Comentando ambos dice lo siguiente:

“La afirmación de la ‘capacidad de imputación’ de un hombre no contiene por tanto nada más que la constatación de que *determinadas* acciones suyas estén coordinadas con *determinados* actos de su persona [*es seien bestimmten seiner Handlungen bestimmte Akte seiner Person zuzuordnen*].

(...) ¡Otra cosa es el concepto de responsabilidad moral [*sittliche Verantwortlichkeit*]! La persona se vivencia como ‘*responsable*’ por sus actos en general (no es necesario aquí que sean acciones [*Handlungen*], pueden ser también actos de la *Gesinnung*, *Gesinnung*’s potenciales, intenciones, propósitos, deseos, etc.) en la reflexión sobre su propia actividad [*Selbsttäterschaft*] en la realización de sus actos. Este concepto se enraiza en la vivencia de la persona misma, y no está primeramente formado sobre la base de una contemplación externa de sus acciones. En esta sola reflexión se cumple el concepto de la responsabilidad (por eso la persona es responsable por todos los actos que se encuentran en su ser absolutamente íntimo). En el saber inmediato de la propia actividad [*Selbsttäterschaft*] y su relevancia de valor moral se enraiza el concepto de la responsabilidad moral”<sup>279</sup>.

Estos dos textos significan que hay dos fenómenos que requieren la comparecencia de la *persona* en su acción: la imputabilidad y la responsabilidad (han de entenderse ambos conceptos en su sentido moral, no jurídico). Dicho de otro modo, si se quiere sostener la existencia de responsabilidad e imputabilidad, se ha de aceptar que la *persona* aparece en su acción. De modo que la virtualidad de ambos textos es principalmente fenomenológica: no se puede sostener que la *persona* vive al margen de la acción del *yo* porque se conculcarían estos dos fenómenos. Son auténticos fenómenos en tanto que comparecen en la vivencia inmediata que la *persona* tiene de su propia actividad (es decir, no comparecen fruto de ninguna observación externa o razonamiento).

Si se quiere escarbar ontológicamente el modo en el que *persona* y *yo* se coordinan, el fragmento sobre la imputación ofrece una explicación incipiente. Afirma que las acciones se *coordinan* (*zuordnen*) con los actos de la persona. Una vez asumida la distinción

---

Formalismus, GW 2, 475-476.

<sup>279</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 479. Este texto es el único lugar de toda la obra scheleriana en el que aparece el término ‘*Selbsttäterschaft*’ (en *Absolutsphäre*, GW 10, 232, aparece exclusivamente ‘*Täterschaft*’, casi con el mismo significado). Opino que pretende designar el concepto de ‘la actividad posible en general de cualquier persona’, es decir, pretende ser un concepto que designe la actividad de la persona en el sentido más general y abarcante posible: todo lo que hace o puede hacer la persona, incluyendo todas sus posibles dimensiones personales y las dimensiones del mundo psíquico, se puede considerar la *Selbsttäterschaft* de la persona.



entre *acciones* (*Handlungen*) y actos de la *persona*, toda la interpretación pivota sobre el sentido del término *zuordnen*, que se puede entender adecuadamente como ‘coordinación’ o ‘asociación’<sup>280</sup>. La *persona* está en disposición de *coordinar* mediante sus *actos* las *acciones* de las que el *yo* es ápice. ¿Por qué le interesa coordinarlas? Porque sólo a través del *yo* la persona puede hacer brotar un acto que por medio de una función llegue a lo mecánico-causal. Sin mediación del *yo*, el acto permanece en lo espiritual (en lo que trasciende lo psicofísico<sup>281</sup>). La pregunta es: ¿este planteamiento no conserva un cierto dualismo?

Antes de responder esta pregunta, hay que decir que la noción scheleriana de *coordinación* se ilumina considerablemente si se acude a su noción de *fundamentación* (en el sentido en el que se ha visto aquí, como predicado de la *persona* en relación a sus actos). Para Scheler *fundamentar un acto* significa hacer que deje de ser una esencia abstracta y que pase a ser una esencia concreta<sup>282</sup>. Es decir, una acción no fundamentada es una esencia abstracta. Esto significa que toda acción es abstracta mientras no se coordine con una acción de la *persona*. Dicho de otro modo: toda acción (del mismo modo que toda vivencia) está indisolublemente unida a un *yo*. Toda acción se inicia y tiene su ápice estructural en un *yo-quiero*. Esta estructura, a pesar de haber sido descubierta a través de una fenomenología de la acción concreta vivenciada<sup>283</sup>, es una estructura a la que responde toda acción real y posible. No es todavía una acción estrictamente “*mía*”, de la cual puedo decir que “*me siento responsable*”.

En este momento, a mi modo de ver, hay que plantear dos preguntas: la unidad de la acción, ¿es vivenciada? No puede serlo si el *yo-quiero* es abstracto. Y la pregunta ya planteada anteriormente: ¿de qué modo entonces el *yo* es individual? Precisamente se había alcanzado su individualidad en oposición a un posible carácter abstracto o sobreindividual. A mi modo de ver, más allá de las precisiones hechas, los logros del autor a este respecto se detienen aquí. El modo de la coordinación entre *persona* y *yo* es un tema que trasciende el método fenomenológico de Scheler, y por eso las alusiones a él resultan

---

<sup>280</sup> Los otros lugares de la obra de Scheler donde aparece el término ‘*zuordnen*’ (o ‘*Zuordnung*’) son: *Der Formalismus*, GW 2, 158, 397, 398, 399, 479; *Die Idole*, GW 3, 242, 243, 262, 270; *Versuche*, GW 3, 323; *Probleme*, GW 5, 152; WFS, GW 7, 200, 213; LDT, GW 10, 464, 470, 496. Me parece adecuado traducirlo como ‘coordinación’, pues en español ‘coordinación’ es más rico en significado que términos afines como ‘correspondencia’ o ‘correlación’.

<sup>281</sup> Se acaba de ver que según Scheler para la persona es tan inmediato el mundo exterior como el mundo interior. Esto no quita que la persona tenga que servirse del *yo* y de las funciones para operar fuera de lo espiritual, pues el mundo exterior a la persona, en tanto es inmediato a ella, trasciende igualmente lo psicofísico: “así como la *esencia de la persona es psicofísicamente indiferente*, así también es el *ser del mundo psicofísicamente indiferente*” *Der Formalismus*, GW 2, 381.

<sup>282</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 383. Se ha visto *supra*, apdo. 3.a (punto 9).

<sup>283</sup> Así se ha estudiado *supra*, cap. 2 y cap. 3.

esporádicas: el filósofo muniqués se limita a consignarlo como fenómeno. Se puede considerar legítimamente una postura dualista, mientras no se rechace con ello el valor de las averiguaciones del autor a tenor de la distinción entre *persona* y *yo*. Las averiguaciones fundamentales de Scheler en este tema, sus críticas a las posiciones contrarias (especialmente el formalismo sobreindividual kantiano y el denominado *sustancialismo*), conservan su validez.

Una investigación interesante sobre la índole del *yo* y su coordinación con la *persona*, que conviene reseñar aquí, ha sido llevada a cabo por Sellés. Dicha investigación asume la caracterización scheleriana del *yo* y su neta distinción respecto de la *persona* (a excepción de la objetivabilidad del *yo*<sup>284</sup>). Sellés aporta la siguiente tesis para el asunto de la coordinación entre la *persona* y el *yo*, que se puede tener en cuenta para una prosecución de lo estudiado aquí: “El yo es el ápice de la esencia humana, no el acto de ser personal. Esta instancia activa a la inteligencia y a la voluntad conociéndolas. (...) El yo es distinto realmente de la persona. El yo es nuestra mirada abierta a nuestra naturaleza y esencia humanas”<sup>285</sup>. Si se descubre el *yo* como la mirada de la *persona* a su propia naturaleza, a lo inferior a la propia *persona* (entiéndase, en terminología scheleriana, el organismo y lo psíquico), entonces la coordinación del *yo* con la *persona* se entiende como el modo de que la *persona* ejerza sus capacidades naturales. “El *yo* no es la persona sino de la persona. El yo es la raíz de todas las operaciones y acciones humanas, pero no la raíz sin más del ser humano”<sup>286</sup>. De este modo, el *yo* mantiene su pertenencia al ámbito psicofísico, y como tal admite tipologizaciones<sup>287</sup>.

### b.2) Interacción

La segunda pregunta que hay que hacer a Scheler es: ¿de qué modo interactúa el uno sobre el otro? Este asunto ha sido incoado anteriormente a tenor de la fenomenología del arrepentimiento<sup>288</sup> y a tenor de la afirmación de que la *persona* promueve el desarrollo del *yo*. Sánchez-Migallón es, entre los intérpretes del autor, quién más agudamente

---

<sup>284</sup> “Para este fenomenólogo, persona indica espíritu, y es equivalente a lo que dicha tradición entendía por acto de ser; en cambio, el yo equivale a lo que los medievales designaban como esencia. Veamos cómo expone Scheler esta distinción.” J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 32. “Scheler sostiene que el *yo* es un “objeto”, pero esto no es correcto (...). Ahora bien, si por “objeto” se entiende sencillamente “tema”, sí se puede decir que el yo sea un ‘objeto’ de conocimiento”. J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad*, 40.

<sup>285</sup> J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, 496-497.

<sup>286</sup> J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, 509.

<sup>287</sup> “El *yo real* se manifiesta hacia el exterior conformando tipologías. En efecto, mientras no hay dos personas iguales, los ‘yoes’ admiten características afines. Por eso los psicólogos distinguen varios *tipos ideales* de yo” J. F. SELLÉS; *Antropología para inconformes*, 497.

<sup>288</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.h.

detecta este fenómeno: “lo nuevo aquí es la referencia a dos centros de actividad, por así decir, rigurosamente distintos para cada uno de esos ámbitos. Pero más nuevo aún, y sobre todo más pertinente para nosotros ahora, es que se revela a la vez ahí, junto a la dualidad señalada, una suerte de influencia de la esfera de la persona en la del yo (o alma, o sí mismo). En concreto, se reconocen estos últimos ‘como objetos posibles y campo de acción’ para la primera. (...) Ciertamente, dicha influencia no nos resulta extraña a la luz de la teoría de la acción estudiada”<sup>289</sup>.

Recordemos el texto de SS en el que el autor afirma que la persona *desarrolla* el yo:

“La persona *domina el sí mismo* [*beherrscht das Selbst*]: dominio de sí mismo [*Selbstbeherrschung*], pero también lo desarrolla, lo deja crecer, autodesarrollo [*Selbstentfaltung*”<sup>290</sup>

Este texto, a pesar de su brevedad, es muy rico en contenido<sup>291</sup>. Contiene las siguientes tesis: (1) la *persona* actúa sobre el *yo*, (2) la *persona* domina el *yo*, (3) la *persona* desarrolla el *yo*. A su vez, estas tesis remiten a otra que, aunque no aparece explícitamente en el texto, está no obstante presupuesta: (4) la *persona* puede objetivar el *yo*. Aunque Scheler no emplee el término ‘yo’ sino el término ‘sí mismo’, no obstante se refiere al *yo*, pues ya se ha visto que el *sí mismo* no es sino el *yo real* en cuanto es conocido por la *persona*.

Con la asunción de estas 4 tesis, se entiende un aspecto crucial de la cuestión de la *interacción*: no se ha de entender como algo bilateral, sino más bien unilateral, de la *persona* hacia el *yo*. Este carácter unilateral es consecuencia necesaria de la superioridad *jerárquica* de la *persona*<sup>292</sup>. De modo que la pregunta es: ¿en qué consisten este dominio y este desarrollo de sí mismo? En el texto se exponen ambos como aparentemente antitéticos. Sin embargo, como se vio al hablar sobre el arrepentimiento, son complementarios<sup>293</sup>.

El dominio de sí es el modo en el que la *persona* actúa de modo más unitario con su *yo* y su estrato vital, es decir, es el camino hacia la actividad unitaria (‘coordinada’, por usar el término empleado en el apartado anterior) de la *persona*. Este dominio es además un crecimiento en libertad, porque provoca progresiva singularización; es decir, progre-

<sup>289</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 130. Este autor considera idénticos el *yo* y el *sí mismo*, cosa que no es del todo exacta, porque éste último es el primero en cuanto objetivado por la *persona*.

<sup>290</sup> SS, GW 10, 151.

<sup>291</sup> Su brevedad es fruto de que forma parte de un apéndice, no del libro original. Del mismo modo que en PuMF (cfr. *supra*, cap. 2) los Apéndices de SS son marcadamente aforísticos.

<sup>292</sup> Precisamente este carácter unilateral hace que no se pueda hablar de *interacción* en sentido estricto. No obstante prefiero mantener el término ‘interacción’, porque es más adecuado al fenómeno intuitivo, el cual sólo comparece como unilateral en su examen.

<sup>293</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.h.

siva actividad según las intenciones y disposiciones de la *persona* y no según causas externas.

Este dominio acontece en virtud de la capacidad de la *persona* de objetivar su *yo*, por lo tanto tiene base cognoscitiva, pero como se puede apreciar no es una labor exclusivamente cognoscitiva, sino más bien *integral*: es una labor que incluye todas las dimensiones de la vida psíquica. De otro modo, sería sencillamente un conocimiento de sí pero no un dominio de sí. Este carácter *integral* es lo que, en términos schelerianos, permite hablar de un carácter *moral*, como ya se ha expuesto. La actividad del dominio de sí es una actividad de contenido estrictamente axiológico, por lo tanto de carga y horizonte moral: es *bueno* que la *persona* crezca en dominio de sí misma.

Este carácter moral es congruente con el hecho de que es el arrepentimiento el acto con el que este dominio se ejerce más plenamente; pues el arrepentimiento es un acto moral. No obstante, no deja de ser curioso que Scheler identifique el dominio de sí con un fenómeno como el arrepentimiento: la originalidad de esta vinculación del dominio de sí mismo al arrepentimiento es un tema que escapa al objetivo de este estudio, sólo diré que apunta a dos fenómenos: en el plano estructural, apunta a la relación entre la *persona* y su propio valor, el cual trasciende su poder y requiere de la ayuda de Dios; y en el plano moral se vincula con la humildad<sup>294</sup>.

El dominio de sí es un proceso, lo cual implica ya un claro carácter de progresividad, y por consiguiente de desarrollo. ¿Cómo acontece este desarrollo? En la fenomenología del arrepentimiento se ha hablado de la teoría scheleriana de que el *sí mismo* (es decir, la conciencia que del *yo* tiene la persona) es una realidad que admite niveles. En este momento, puesto que ya ha sido estudiada la índole del *yo*, podemos remontarnos un poco más atrás en el pensamiento de Scheler para ver el lugar de origen de su teoría de los niveles del *yo*. Esta teoría no es una hipótesis fruto de la fenomenología del arrepentimiento; sino que es una tesis que forma parte de su antropología. En un pasaje de *Der Formalismus*, tras hablar del *estar-el-uno-en-el-otro en el yo* (*Ineinander im Ich*) dice el autor lo siguiente:

“Aquí la cuestión principal es traer a intuición en su modo propio la diversidad puramente psíquica, el *estar-el-uno-en-el-otro en el yo*, el cual puede crecer y menguar en plenitud de diversidad –pero de tal modo que el fenómeno ‘crecer’ es un devenir intemporal [*unzeitliches*

---

<sup>294</sup> En realidad, como salta a la vista, ambos fenómenos están a su vez íntimamente conectados. “Toda felicidad, como la más profunda bienaventuranza, que extendiéndose en ti te lleva a ti y a todas las cosas a la luz de Dios, acéptala *agradecidamente* y no te envanezcas [*bilde dir nie ein*] de merecer ni la más pequeña parte (...)” ZRT, GW 3, 18. “¡Sólo la humildad, que parte de que *nada* sea merecido y que todo es don y maravilla, hace ganar *todo!*” ZRT, GW 3, 21. Es encomiable la agudeza de Scheler para detectar esta vinculación, fruto de su gran penetración psicológica.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

Werden]–. Para ver esto, se ha de construir ante todo la fenomenología del ‘tenerse-a-sí-mismo [*Sichselbsthaben*]’.

Hay un estado, al que el lenguaje llama ‘concentración [*Sammlung*]’, es decir, estar-en-sí-mismo concentrado [*konzentriertes Insichsein*] –o del mismo modo, ‘vivir profundamente en sí [*tief leben in sich*]’–<sup>295</sup>.

La tesis de este texto es de nuevo que existe el dominio de sí, y en un sentido integral, es decir, que cabe que la *persona se-tenga-a-sí-misma*. Este *tenerse-a-sí-misma* por la *persona* no se refiere al carácter personal, el cual por su inobjetivabilidad es imposible – como se verá–, sino que se refiere al *yo* y por extensión al mundo del *yo*, es decir, el mundo psíquico. Si el *yo* es susceptible de ser objeto, y esta objetivación acontece no sólo de modo intelectual sino que refiere a un dominio *integral*, no es extraño que Scheler hable de una *posesión* del *yo* por parte la *persona*<sup>296</sup>. ¿Qué significa esta posesión? Precisamente el texto dice que esta es una pregunta abierta y que es precisa una fenomenología del *tenerse-a-sí-mismo*.

El pensador muniqués comienza esta fenomenología aludiendo a un fenómeno: en este caso un estado, el estado de la *concentración-en-sí-mismo*. Esta concentración es un modo más preciso de designar (y por tanto de explicar), en qué consiste el *poseerse-a-sí-mismo*. Scheler ofrece también otros dos modos de designarlo, que resultan sendos modos de mostrar en qué consiste: *estar-en-sí-mismo-concentrado* y *vivir profundamente-en-sí*. De nuevo, estamos ante diversas caracterizaciones que apuntan a un dominio *integral* del *yo* por parte de la *persona*.

Ahora bien, el autor afirma en el texto que este dominio o concentración *crece*, y lo hace *de un modo intemporal*. ¿Qué significa esto? En primera instancia, significa que no estamos en la esfera de lo natural-mecánico, sino en la esfera de lo psíquico, que no se rige según el tiempo de la naturaleza. Esto significa que este crecimiento no es procesual-transitivo, pues éste implicaría tiempo. ¿Cómo admitir un crecimiento al margen del tiempo físico? Scheler, como ya se vio al hablar de la teoría de niveles del arrepentimiento, apela a la teoría de que la *concentración-en-sí-mismo* es un fenómeno que admite niveles: “hay una *pluralidad de niveles* o de *diferencias de nivel* de la *profundidad del yo* de nuestra vivencia del yo”<sup>297</sup>.

---

<sup>295</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 417.

<sup>296</sup> En este otro texto Scheler habla aún más claramente de una posesión del *yo* por parte de la *persona*: “Tanto el yo como el cuerpo encuentra su última individualización en la pertenencia [*Zugehörigkeit*] vivenciable a una persona unitaria” (WFS, GW 7, 237).

<sup>297</sup> “*Es gibt eine Mehrheit solcher Niveaus oder solcher Niveauunterschiede der Ichtiefe unseres Icherlebens*” *Der Formalismus*, GW 2, 418.

## c) Niveles del yo

¿Qué significa que hay niveles del yo? Esta teoría ha sido ya expuesta con cierto determinimiento<sup>298</sup>, en la medida en que comparece en el arrepentimiento. Ya se ha visto que es un fenómeno *integral y moral*, que es el arrepentimiento el acto que efectúa el ascenso entre cada nivel, y que la distinción de niveles requiere de la distinción entre el yo y la *persona* (para no caer en un emergentismo de la *persona*). El estudio de los niveles del yo ha de centrarse ahora en tres aspectos: (1) conciliar la teoría scheleriana de los niveles del yo con la individualidad del yo, (2) explicar qué significa propiamente que un nivel es superior a otro y (3) conciliar la teoría scheleriana de los niveles del yo con la distinción entre el yo y el *sí mismo*.

La tesis de que hay niveles del yo significa en primer lugar que el modo en el que la *persona* se vive a sí misma no es puntual. Que no sea puntual no significa necesariamente que sea diacrónico, sino que es intensivo, es decir, es susceptible de ser intensificado<sup>299</sup>. ¿Puede ser diacrónico? No, en la medida en que la vinculación entre los niveles escapa al tiempo (en el sentido de continuo transcurso), pues como ha dicho Scheler el crecimiento en el *tenerse-a-sí-mismo* es un devenir intemporal. Es de suponer que trasciende el tiempo de lo físico (la mera sucesividad), puesto que es algo propio del ámbito de lo psíquico. Ahora bien, según el autor no sólo trasciende el tiempo físico, sino que trasciende en definitiva toda causalidad:

“El *cambio* de estos niveles no es nada que estuviera sometido a una forma cualquiera de causalidad psíquica: *él sigue al acto ‘libre’ de la persona respecto de toda causalidad psíquica*”<sup>300</sup>.

Lo que interesa ahora no es que el cambio de nivel sea fruto de un acto libre de la *persona* en cuanto que distinta del yo (cosa harto comentada a estas alturas) sino que trasciende la causalidad. ¿Esto qué significa? Scheler ofrece a continuación la siguiente explicación:

---

<sup>298</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1h.

<sup>299</sup> Esta cuestión no es una solución decisional, sino que tiene su arraigo en la jerarquización de la vida emocional: “por un lado, parece haber desaparecido toda extensión del yo que permita el anclaje, por así decir, de diversos sentimientos a la vez; y, por otro, sigue siendo incontestable el hecho de la coexistencia de unas vivencias que tienen como uno de sus rasgos esenciales el poseer la más íntima referencia al yo. Y es entonces cuando Scheler ofrece una solución análoga a la de los casos sencillos: propone desplegar el yo no según la extensión corporal, sino según una dimensión de profundidad donde ya no hay extensión. El armazón que sostiene la coexistencia vivida [de los sentimientos] no es ya la extensión espacial que posee el cuerpo humano, sino la estructura de estratos de diversa profundidad que configura la existencia humana” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 364.

<sup>300</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 419.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“La causalidad psíquica es por tanto en *último* término siempre causalidad del yo, es decir, efectividad [*Wirksamkeit*] vivenciada del yo unitario. Ella es como tal esencialmente una causalidad *individual*, es decir, una tal, en la que ‘las mismas causas y efectos’ nunca se repiten. Esta *pura causalidad psíquica* es eso que podemos también llamar *causalidad de motivación*”<sup>301</sup>.

Para explicar este texto se hace necesario recordar algunas de las conclusiones del capítulo anterior<sup>302</sup>. Lo que trasciende la estructura causal, como se vio en la fenomenología de la acción voluntaria, es la *estructura motivacional*, y ésta es necesariamente individual, pues no hay un *querer motivos* que no sea un *yo-quiero-motivos*. Los motivos no operan universalmente, sino que operan cuando son queridos por un *yo individual*. De modo que la “causalidad” motivacional es una causalidad *individual*. En este sentido la teoría de los niveles del *yo* no contradice la *individualidad* del *yo*. La individualidad del *yo* no significa que el *yo* sea algo puntual e inmodificable (cosificaciónismo), sino que no es abstracto. Ya se ha visto que el *yo* varía en cada una de sus vivencias y eso no conculca su individualidad<sup>303</sup>.

Lo que la teoría de los *niveles* añade a la simple variación (que ya de suyo es intemporal) es la *jerarquía*: el *yo* no sólo varía con sus vivencias, sino que su variación puede ser ascendente o descendente. Como se ha dicho antes, si la vinculación entre los niveles no es causal, entonces no puede ser sino jerárquica<sup>304</sup>. ¿Qué significa que un nivel es superior a otro? Una primera respuesta es la siguiente: si el ascenso entre ellos es una cuestión moral, un nivel superior del *yo* será *moralmente más elevado* que otro inferior. Ahora bien, esta respuesta deja incógnita la clave del asunto, que es precisamente *¿por qué* es un nivel moralmente mejor que otro? Para responder fenomenológicamente a esta pregunta, a mi modo de ver, el camino más adecuado es el fenómeno de la *purificación* (*Läuterung*). Este fenómeno es explicado por Scheler en dos textos complementarios entre sí y que a la vez lo son con las reflexiones de RuW, del modo siguiente:

“Purificación no significa ‘mejoramiento’ moral, menos aún ‘educación’. ‘Purificación’ expresa sólo la creciente caída [*steigendes Abfallen*] de aquello de nosotros que no pertenece a nuestra esencia espiritual”<sup>305</sup>.

---

<sup>301</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 419.

<sup>302</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 2 y apdo. 3.

<sup>303</sup> “El yo individual no ‘dura’ [*dauert*], sino que más bien –sin perjuicio de su *yoidad*– ‘varía’ [*ändert*] en cada una de sus vivencias” *Der Formalismus*, GW 2, 421.

<sup>304</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.h. Para entender esta tesis hay que entender las nociones de causalidad y de jerarquía con el significado que tienen en la filosofía scheleriana. En la filosofía medieval, sin embargo, nada impide que una relación causal sea además jerárquica, es decir: que la causa sea metafísicamente superior al efecto (véase, por ejemplo, las vías tomistas de demostración de la existencia de Dios).

<sup>305</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 349.

#### CAPÍTULO IV

“Purificación’, ¿qué significa esta palabra? (...) No significa creación de una cualidad moral o religiosa, sino depuración y separación de lo *auténtico* respecto de lo *inauténtico*, lenta caída de lo inferior respecto de lo superior en el centro de nuestra alma [*Abfall des Niedrigen vom Höheren im Zentrum unserer Seele*]<sup>306</sup>.

Según estos textos, el fenómeno de la purificación, complementario con el del arrepentimiento, es la caída de lo que no es acorde con el núcleo espiritual, es decir, con la *persona*. Esta caída se entiende como la caída de lo inferior respecto de lo superior, de modo que hay una noción de jerarquía, y la caída se entiende como positiva, es decir, como ascensión en esa jerarquía. Es además una caída creciente, es decir, no es puntual y única sino un proceso. Este proceso pretende la expulsión total de lo inauténtico (entendido como inferior) para dejar exclusivamente lo auténtico (entendido como superior). Y el criterio de autenticidad es “lo que en nosotros pertenece a nuestra esencia espiritual”, es decir, a la *persona espiritual*.

Teniendo en cuenta el fenómeno de la purificación, y también que el ascenso entre los diversos niveles del *yo* lo realiza la *persona espiritual*, se puede decir lo siguiente: un nivel del *yo* es superior a otro en la medida en que es más semejante a la *persona espiritual* (la cual nunca se ve subsumida en este proceso, pues, como ya se vio, “a esta entera persona pertenecen, como miembros vividos, todas aquellas constituciones variables del *yo* de las que vemos brotar necesariamente la acción”<sup>307</sup>). Así las cosas, el proceso ascensional en los diversos niveles del *yo* se puede entender como una *personalización* o *espiritualización* del *yo*. De este modo se entiende por qué Scheler habla de un *tenerse-a-sí-mismo* por parte de la *persona*: la *persona* es capaz de una posesión creciente de su *yo*, el cual por tanto es a su vez susceptible de ser *espiritualizado*. Ahora se entiende más profundamente aquel texto de SS que dice: “la *persona domina el sí mismo*: dominio de sí mismo, pero también lo desarrolla, lo deja crecer, autodesarrollo”<sup>308</sup>. Con lo dicho, ambos aspectos, el dominio de sí y el autodesarrollo, se ven como compenetrados.

Considero que para especificar más en qué consiste esta espiritualización o personalización del *yo*, los textos schelerianos se quedan cortos, y hay que acudir a estudios complementarios<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> *Vom Sinn des Leides*, GW 6, 69.

<sup>307</sup> Cfr. RuW, GW 5, 40.

<sup>308</sup> SS, GW 10, 151.

<sup>309</sup> Sellés ha estudiado este fenómeno y ofrece varias descripciones de él. Una de ellas expone en qué consiste el fenómeno contrario, es decir, el *yo* despersonalizado. Pienso que desde ella se puede entender por contraste la espiritualización del *yo*: “el mal en el *yo* es expresión de la pérdida del ser personal, su no responder a la persona que se es. Dado que la persona es una coexistencia distinta, el *yo* despersonalizado no manifiesta lo distinto de la persona, sino que tiende a copiar modelos. Asimismo, siendo la persona una libertad distinta, el *yo* escindido de ella no dispone de las potencias humanas según la vinculación de ellas a la intimidad, sino que usa de ellas. Si tal *yo* se separa del conocer personal, no ilumina las potencias huma-



He aquí una muestra de una cierta debilidad ontológica del pensamiento scheleriano, que no obstante no es insalvable. Sánchez-Migallón sostiene esto mismo al intentar profundizar la distinción entre *persona* y *yo* en el plano ontológico: “da la impresión de que Scheler ve con claridad y fino acierto palmarios fenómenos de la experiencia ética, pero que, al tratar las implicaciones ontológicas que lo allí visto parece requerir, no termina de expresar una solución que satisfaga todos los extremos. Sería sin embargo precipitado, y una lástima, abandonar por ello los ulteriores análisis y desarrollos del autor. Por el contrario, ese hecho nos obliga, o mejor, nos brinda una excelente posibilidad de ahondar en la índole de la persona humana”<sup>310</sup>.

Antes de cerrar la exposición de la teoría scheleriana de los niveles del *yo* hay que indicar de qué modo ésta se concilia con la distinción entre el *yo* y el *sí mismo*. El problema puede ser planteado a modo de pregunta: si Scheler habla de *niveles de concentración en sí mismo* o de *niveles de recogimiento del vivirnos a nosotros mismos*, ¿por qué se trata de niveles de profundidad del *yo* y no de niveles de profundidad del *sí mismo*? Es decir: ¿por qué se trata de niveles de profundidad del *yo real individual* y no de niveles de la conciencia que la propia *persona* tiene de su *yo* (puesto que esta conciencia es el *sí mismo*)? Considero que a esta pregunta se puede responder como sigue. Si la cuestión de los *niveles de recogimiento del vivirnos a nosotros mismos* fuese una cuestión exclusivamente cognoscitiva, entonces efectivamente los niveles serían del *sí mismo* (es decir, la conciencia que del *yo* tiene la *persona*). Sin embargo, puesto que la cuestión de los *niveles de recogimiento* es una cuestión integral, refiere al crecimiento de una instancia real, no al crecimiento en el conocimiento de dicha instancia. De otro modo, la fenomenología de los niveles del arrepentimiento sería completamente falsa: el arrepentimiento sólo provocaría un mayor conocimiento del *yo*, pero no una *purificación* y en consecuencia una mayor *posesión* del *yo*. Precisamente un gran descubrimiento de Scheler con la distinción entre *persona* y *yo* es que “el yo real no es fijo, sino vivo, cambiante, y que tras el arrepentimiento es elevado”<sup>311</sup>.

En este punto, quiero hacer una breve comparación con el pensamiento de Gabriel Marcel que puede resultar muy útil para entender al filósofo muniqués. Para Marcel, *ser* y *tener* son términos de una dialéctica, es decir, se excluyen entre sí: “al hombre se le abre la posibilidad de vivir la propia vida y resolver los retos que se le presentan en el

---

nas de acuerdo con el propio sentido personal, sino que tiende a despersonalizarlas. Al desvinculase tal yo, en fin, del amar personal, en vez de admitir y aportar, tiende a recibir y a exigir” J. F. SELLÉS; *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013, 48. “El yo también puede crecer personalizándose cada vez más. (...) La primera «obra» del amor personal es la maduración o personalización del «yo»” J. F. SELLÉS; *Antropología de la intimidad*, 286-287.

<sup>310</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 131.

<sup>311</sup> J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 204.

ámbito de la pura objetividad, del dominio y de la posesión (el *tener*), o de vivirla como misterio de la propia auto-implicación en la realidad en la que está inmerso (el *ser*)”<sup>312</sup>. Sin embargo, con la distinción jerárquica entre *persona* y *yo* y con la teoría scheleriana del *tenerse-a-sí-mismo*, *ser* y *tener* se pueden ver en relación dialógica. En la medida en que el *tener* de la persona se refiere (en su ápice) al *yo*, y sin embargo la índole de la *persona* permanece inobjetivable, lo que con Marcel se llama *vida según el tener* es compatible con lo que se llama *vida según el ser*. El hombre puede auto-implicarse *personalmente* y ello puede hacerlo poseyendo su *yo*. El auto-implicarse de la *persona* trasciende (sin excluirla) la posesión de su *yo*, es un fenómeno que apela exclusivamente a la índole inobjetiva de la *persona* y a su modo propio de desarrollo (la inobjetivabilidad se va a estudiar a continuación y el desarrollo de la persona se estudiará en el capítulo siguiente).

Antes de concluir este apartado, conviene enunciar las principales tesis que han sido expuestas en él. El apartado es rico en profundidad antropológica, de modo que las tesis son numerosas:

1. Dentro del ser humano individual hay diversas dimensiones irreductibles entre sí y jerárquicamente distintas.
2. Hay una distinción y una superioridad jerárquica de la *persona* respecto del *yo*.
3. La superioridad de la *persona* es constitutiva, no decisional, de modo que es adecuada a la índole del *yo*, y por lo tanto desarrolla éste.
4. El *yo* es real independientemente de su percepción, el *yo* en cuanto percibido por la *persona* se denomina *sí mismo*.
5. El *yo* es objetivable mientras que la *persona* es inobjetivable.
6. El *yo* es individual.
7. El *yo* no es una sustancia hipostasiada, rechazo de la concepción sustancialista del *yo*.
8. El *yo* es jerárquicamente superior al cuerpo.
9. La *persona* es el *fundamento* de actos diversos mientras que el *yo* no puede serlo, porque no sobra respecto de sus actos.
10. Tomando la distinción entre *acto* y *función* como prisma para entender la distinción entre *persona* y *yo*, se descubre una vinculación entre los *actos* (es

---

<sup>312</sup> P. O'CALLAGHAN; “Gabriel Marcel”, en F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, J. A. MERCADO, (editores); *Philosophica: Enciclopedia filosófica on-line*.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

decir, entre aquello que es originado en la *persona* a diferencia de las *funciones*) y el *yo*.

11. La *persona* es algo absoluto, mientras que el *yo* es más bien algo relativo: todo *yo* dice referencia a un *tú* exterior y distinto de él.
12. La *persona* es psicofísicamente indiferente, pero el *yo* no lo es, porque está por entero en cada una de sus vivencias. El *yo* es aquella dimensión de la subjetividad que varía en sus vivencias al modo de *devenir otro* en ellas.
13. La libertad en el nivel del *yo* queda explicada con las afirmaciones hechas a tenor de la fenomenología del *yo-quiero* y de la unidad de la acción. El fondo de la libertad tiene que corresponderse sin embargo con la índole de la *persona*.
14. *Persona* y *yo* deben complementarse si es que la distinción entre ambos pretende ser real y no sólo mental. La complementación tiene dos dimensiones, coordinación e interacción.
15. Que *persona* y *yo* se coordinan significa que participan juntos en la elicitación de una acción. La coordinación es un tema ontológico, transfenomenológico, y no es suficientemente explicado por Scheler. Para explicarlo es útil la tesis de Sellés de que el *yo* es la apertura de la *persona* a su propia naturaleza.
16. La interacción de la *persona* con el *yo* es unidireccional, es decir, actúa la primera sobre el segundo: la *persona* domina el *yo*, la *persona* desarrolla el *yo*, la *persona* puede objetivar el *yo*.
17. Hay niveles del *yo*, no son sucesivos sino jerárquicamente distintos. La superioridad jerárquica de un nivel sobre otro es una cuestión moral, un nivel superior es moralmente mejor que otro. Mejor moralmente significa mejor integralmente (no sólo cognoscitivamente. Esto significa espiritualizar o personalizar el *yo*, hacerlo más cercano y semejante a la *persona*. Esto no está satisfactoriamente explicado por Scheler.

#### 4. La inobjetivabilidad de la persona

Para Scheler la persona es, *stricto sensu*, inobjetivable. Esta tesis es afirmada por el filósofo muniqués con tal rotundidad que todos los intérpretes están de acuerdo en su radical importancia<sup>313</sup>.

Los textos en los que Scheler declara la inobjetivabilidad de la persona son muy numerosos, de modo que no es necesario comentarlos uno por uno. No obstante, hay tres textos que, por su expresividad, considero imprescindible citar:

“La persona es ‘ser’ *sobreconsciente* [*überbewußt*] en la realización de sus actos. No es nunca ‘objeto [*Gegenstand*]’ –como lo es el yo y especialmente el sí mismo”<sup>314</sup>.

“La persona no es ningún ‘objeto [*Gegenstand*]’ ni mucho menos una ‘cosa [*Dinge*]’<sup>315</sup>.

“El ser persona en general (también el finito) no es ningún ser-objeto ni mucho menos ser-cosa, cuyas esferas sólo pueden llegar a ser conocidas en actos de esencias finitas unilateralmente espontáneos”<sup>316</sup>.

Puesto que es inequívoco en base a los textos de Scheler que la persona es de todo punto inobjetivable, la tesis ya ha quedado suficientemente justificada con todo lo dicho hasta aquí sobre el arrepentimiento, el pudor y la distinción entre la *persona* y el *yo*. Lo que es preciso estudiar ahora es la virtualidad antropológica que tiene esta tesis. Como se verá, es especialmente rica en significado.

En primer lugar, para despejar un posible equívoco, hay que decir que es una tesis principalmente antropológica, aunque como hemos ido viendo tiene repercusiones en el ámbito moral. Pero no hay que tomarla como una afirmación moral, es decir, exclusivamente en el sentido de que “la persona no puede ser tratada como una cosa”. Este principio proviene la inobjetivabilidad de la *persona*, pero no es su único ni su principal sentido. De hecho, como se ha visto<sup>317</sup>, bastaría con detenerse en la fenomenología del

---

<sup>313</sup> H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 311; J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 232; F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 76-85; M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, 24; H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 129-130; A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 286-291; M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 95-96; P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, 104; S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 121; G. FRÖHLICH; *Form und Wert: die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, 250; J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, 126-127.

<sup>314</sup> Cfr. SS, GW 10, 151.

<sup>315</sup> WFS, GW 7, 168.

<sup>316</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 186.

<sup>317</sup> Cfr. *supra*, apdo. 2.

pudor, y sostener que la persona “es un objeto especial” para concluir que no puede ser tratada como una cosa. La inobjetivabilidad de la persona es una cuestión antropológica de mucho mayor calado que una consigna moral<sup>318</sup>.

Siguiendo un proceder fenomenológico, es oportuno indicar desde el principio una característica crucial del fenómeno de la inobjetivabilidad de la persona: su especial oscuridad. Dice el autor: “si procuramos traer a dación [*zur Gegebenheit zu bringen*] este fenómeno, el más escondido de todos, entonces no obstante sólo podemos determinar [*bestimmen*] mediante imágenes al lector a mirar en la dirección del fenómeno”<sup>319</sup>. Esta afirmación no debe ser considerada como una evasiva, pues es coherente con el modo scheleriano de comprender el método fenomenológico<sup>320</sup>.

La idea de que la persona no es nunca objeto hace referencia a varias cuestiones:

1. El modo de ser conocida que *no* le corresponde.
2. El modo que tiene la *persona* de vincularse a sus actos, como fuente y además como destino.
3. El modo como es, su índole propia.
4. El modo como *crece*.

En lo sucesivo se procurará desarrollar cada uno de estos aspectos. Los cuatro aspectos están imbricados de tal modo en el pensamiento del autor que es difícil tratarlos por separado. El cuarto aspecto prefiero tratarlo en el capítulo siguiente, porque requiere previamente el estudio de la *libertad personal*.

#### *a) El modo de ser conocida que no corresponde a la persona*

Según un orden fenomenológico, la inobjetivabilidad de la persona es en primer lugar una cuestión cognoscitiva, es decir, es una nota que hace referencia al modo de *ser dada cognoscitivamente* que es propio de la persona. Es una referencia negativa, es decir, in-

---

<sup>318</sup> El gran valor histórico coyuntural que supone la tesis de la inobjetivabilidad de la *persona* es agudamente puesto de relieve por Mandrioni: “tal vez, una de las misiones asignadas a los filósofos de este siglo – misión cuyo alcance rebasa el ámbito del estricto filosofar como disciplina científica– consiste en la fundamentación ontológica del valor de la persona humana. (...) Scheler alertó ya en *Der Formalismus* y en distintos lugares de sus obras, sobre el peligro de pretender ver en el hombre sólo lo que es influenciado o modificable desde fuera. La exclusividad de este modo de pensar, nos conduciría a una nueva imagen mecánica del hombre. Frente a este intento, Scheler destacó la esencial ‘inobjetivación’ de la persona, si por ‘objetivación’ se entiende la inserción de un fenómeno en el lugar y tiempo determinados mediante una serie de nexos causales determinantes. La persona se mueve más allá de la causalidad mecánica y también más allá de toda motivación psíquica” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 14.

<sup>319</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 385.

<sup>320</sup> Cfr. PuE, GW 10, 386 y 391-394.

dica que el modo más común de conocer no se puede aplicar a la persona, porque la persona no se puede conocer como un objeto. Scheler lo dice de modo incontrovertible:

“Allá donde ‘objetivamos [*vergegenständlichen*]’ de cualquier modo a un hombre, se nos escurra su persona de la mano y queda su mera cáscara”<sup>321</sup>.

Todo intento de conocer objetivamente a una persona fracasa completamente. ¿Qué significa esto exactamente? Lo primero que corresponde estudiar es en qué consisten la condición de *objeto* y la inobjetivabilidad.

Hay una distinción que recorre transversalmente la obra de Scheler: la distinción entre *acto* y *objeto*. Es una distinción de gran virtualidad, tanto gnoseológica, como antropológica, como incluso metafísica<sup>322</sup>. Es más amplia que la distinción entre *acto* y *función*. Aquí no se puede estudiar esta distinción en toda su amplitud<sup>323</sup>. Únicamente se expondrá un rasgo, que es la radicalidad de la distinción: son tan distintos que uno no puede devenir el otro y viceversa. Es decir, el *objeto* nunca puede ser *acto*, y el *acto* por su parte es inobjetivable. Esto último es precisamente lo que interesa aquí, y Scheler lo declara del modo siguiente:

“Un *acto* no es nunca un objeto. Pues por mucho que junto a la ingenua realización de un acto exista también en la reflexión un saber [*Wissen*] de ese acto, esta reflexión no contiene nada de objetivación, como es propio por ejemplo de toda percepción interna”<sup>324</sup>.

---

<sup>321</sup> WFS, GW 7, 169.

<sup>322</sup> Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 120, donde el autor dice que esta distinción es la más radical en el actuar humano. Cfr. también H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 140.

<sup>323</sup> Esta distinción hunde sus raíces en el núcleo de la fenomenología: “Es claro que la reivindicación que hace la fenomenología del acto subjetivo en el que se da el objeto es todo lo contrario de una renuncia a la verdad objetiva. La fenomenología muestra, más bien, que para acceder a cualquier *objeto* hemos de partir de la experiencia *subjetiva* que lo dona; dicho de modo más preciso, de la experiencia subjetiva más originaria en la que se produce la donación del objeto” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Max Scheler y la posibilidad de una teología fenomenológica” *Revista española de Teología*, 2008 (68), 71.

He estudiado esta distinción en otro artículo, cfr. G. ALONSO-BASTARRECHE; “La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 50 (2014), Sevilla, 276-293. Santamaría ha dicho que la distinción es de tal virtualidad, que trasciende el método del propio Scheler, y éste no es capaz de alcanzar cabalmente la auténtica índole del acto: cfr. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, 17-77. Algo similar sostiene F. HAYA SEGOVIA; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, 24-29. Spader pone en duda la validez de esta distinción scheleriana, cfr. P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, 106.

<sup>324</sup> “Ist ein *Akt* niemals ein Gegenstand. Denn wie sehr es auch neben dem naiven Aktvollzug noch ein Wissen um diesen Akt in der Reflexion gibt, so enthält doch diese Reflexion nichts von Vergegenständlichung, wie sie z. B. aller inneren Wahrnehmung eigentümlich ist” *Der Formalismus*, GW 2, 386.

Aunque quepa una cierta noticia del *acto* (la cual tiene que existir de algún modo, pues de otro modo la noción de *acto* no sería más que una conjetura), esta noticia no es nunca una objetivación. ¿Cuál es la razón de esta absoluta *inobjetivabilidad* del *acto*? Scheler dice lo siguiente:

“Un acto no es nunca un objeto, porque pertenece a la esencia del ser de los actos ser vivenciados sólo en la ejecución y ser dados sólo en la reflexión. Por consiguiente nunca puede un acto volverse a su vez objeto mediante un acto segundo y retrospectivo. Pues tampoco es nunca ‘objeto’ en la reflexión, que hace al acto cognoscible [*wißbar*] más allá de su (ingenua) realización: el saber [*Wissen*] reflexivo ‘acompaña’ le acompaña, pero no lo objetiva”<sup>325</sup>.

El motivo de la inobjetivabilidad del acto es que su índole es la ejecución, el *estarsiendo-ejercido*, y esto es inobjetivable. La esencia de la inobjetivabilidad reside por tanto en la *ejecución*. Es de justicia reconocer la genialidad de esta tesis: aquello que es ejecutado no se identifica con su estar siendo ejecutado<sup>326</sup>. Es de una gran virtualidad, tanto a nivel gnoseológico como a nivel metafísico. En términos gnoseológicos se diría así: lo conocido en tanto que no conocido no es el conocerlo. En última instancia, esta cuestión remite a la cuestión metafísica clásica de la diferencia, dentro de la cuestión del *quod quid est*, entre el *an est* y el *quid est*, es decir, la distinción entre *ser* y *esencia*<sup>327</sup>.

¿Qué tiene que ver esto con la *persona*? Scheler no lo puede decir de modo más conciso y claro:

“Si un acto no es nunca objeto, entonces primeramente no es nunca objeto la *persona* que vive en su realización de actos”<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> La precisión de los términos empleados en estas afirmaciones es digna de ser destacada: “niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein. Niemals kann mithin ein Akt durch einen zweiten, etwa rückblickenden Akt wieder Gegenstand werden. Denn auch in der Reflexion, die den Akt über seinen (naiven) Vollzug hinaus noch *wißbar* macht, ist er niemals «Gegenstand»; das reflexive Wissen «begleitet» ihn, aber vergegenständlicht ihn nicht” *Der Formalismus*, GW 2, 374. Dice Scheler lo mismo también en otro lugar: “los actos mismos no pueden ciertamente convertirse en objetos nunca ni en modo alguno, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución” *Der Formalismus*, GW 2, 90.

<sup>326</sup> Así explica esta cuestión Mandrioni: “lo cierto es que el acto no recupera jamás totalmente, en la condensación objetiva de su contenido, su propio ejercicio, su propio hacerse. Entre el ejercicio y la tematización del mismo siempre quedará un ‘plus’ inobjetivable, gracias al cual es posible siempre objetivar” H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 311.

<sup>327</sup> Hay que recordar que Scheler reconoce esta distinción en todo lo real (excepto en Dios) como la tercera gran evidencia filosófica, cfr. *Vom Wesen*, GW 5, 96-98.

<sup>328</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 386. Lo dice también en otro lugar: “nunca puede sernos dada la persona como ‘objeto’, ni tampoco igualmente ningún acto. En la medida en que ‘objetivamos’ de cualquier modo a un hombre, se nos escapa *necesariamente* de las manos el portador de valores morales” *Der Formalismus*, GW 2, 103-104.

La *persona* es inobjetivable en virtud de una cierta similitud con el *acto*, puesto que la índole de ambos está estrechamente vinculada a la ejecución. En el caso del *acto*, se puede decir, la vinculación es estrechísima, pues el *acto* *consiste en* la ejecución; mientras que en el caso de la *persona* la vinculación no es tan estrecha. Es decir, la inobjetivabilidad de la *persona* indica en primera instancia una semejanza con el *acto*, el cual también es inobjetivable. Esta semejanza entre la *persona* y el *acto* ha sido incoada ya anteriormente (a tenor de dos cuestiones: la indiferencia psicofísica de la *persona* y del *acto*, por un lado, y la reserva del término ‘espíritu’ para el ámbito conformado por ambos, por otro<sup>329</sup>). Se tratará con cierta amplitud más adelante, al hablar de la vinculación de la *persona* a sus actos y al hablar de la índole de la *persona*. Por ahora conviene mantener la reflexión dentro del marco gnoseológico y considerar de qué manera la inobjetivabilidad de la *persona* hace referencia al conocimiento que se puede tener de ella.

En el plano gnoseológico la inobjetivabilidad de la *persona* significa que no puede ser dada como objeto de un acto cognoscitivo (por eso dice Scheler que al intentar objetivar a un hombre, se nos escurre su persona de la mano y queda su mera cáscara). La pregunta que hay que hacer ahora es: esta imposibilidad de comparecer en un acto de conocimiento, ¿hasta qué punto dificulta el conocimiento de la *persona*? Dicho de otro modo: ¿en tanto que *inobjetivable*, la *persona* deviene incognoscible, es decir, ignota?

Si la *persona* fuese ignota, es decir, si no cupiese ninguna noticia de ella, tampoco se podría hablar de ella en sentido estricto. En la medida en que se puede hablar de ella se tiene noticia de ella. Ahora bien, que se pueda hablar de ella (y que se tenga por tanto noticia de ella) no significa que inmediatamente se desvele el conocimiento con el que se conoce. Scheler llega a hablar de un carácter *transinteligible* de la *persona*. El texto en el que lo hace es considerablemente largo, pero es menester citarlo por la profundidad e importancia del asunto:

“La conciencia de que nosotros hombres finitos no nos vemos el uno al otro ‘en el corazón’ completamente –ni siquiera podemos conocer [*erkennen*] completa y adecuadamente [*ganz und adäquat*] nuestro propio ‘corazón’, mucho menos el ‘corazón’ de otro– está fenomenicamente co-dada como ingrediente esencial de todo vivenciar de la simpatía (incluso de todo ‘amor’ espontáneo). (...) Así tanto el individuo absoluto como la persona absolutamente íntima es en el hombre en el sentido del comprender *esencialmente transinteligible* [*im Sinne des Verstehens wesensmäßig transintelligibel*] (no sólo ‘aracional’ [*arational*] e ‘inefable’ [*ineffabile*]). Sólo el *saber* evidente [*evidente Wissen*] acerca de la existencia del individuo absoluto X y de la esfera de la persona absolutamente íntima Y existe sólo en la vivencia misma, sin que estas X e Y puedan ser rellenadas con un *contenido* último de entendimiento [*mit letztem Verständnisgehalt*]. El antiguo cuento inglés de que cuando el señor ‘Müller’ y el señor ‘Meier’ hablan el uno con el otro, sólo habla el Müller de Müller con el Meier de Meier, es

<sup>329</sup> Cfr. *supra* apdo. 3.a.



más, Müller siempre solamente con el Meier de Müller, Meier siempre solamente con el Müller de Meier; mientras que los ‘reales’ Müller y Meier y el sentido ‘completo’ de su conversación sólo los ve completamente y los oye del mismo modo el Dios omnisciente; es por desgracia algo más que una mala historieta –le corresponde una verdad literal–<sup>330</sup>.

Este texto defiende, en síntesis, una absoluta *trascendencia de la persona respecto de todo conocimiento*. Hay dos cuestiones de tipo material que un análisis de este texto no debe pasar por alto. La primera de ellas es una cuestión terminológica, que hay que destacar sin no obstante concederle más fuerza probativa de la necesaria. El término ‘*transintelligibel*’ es usado por Scheler muy pocas veces a lo largo de su obra, y sólo en WFS lo emplea referido a la *persona*, y en apenas 3 ocasiones<sup>331</sup>. A mi modo de ver, esto pretende remarcar la radical trascendencia de la *persona espiritual* respecto de toda forma posible de conocimiento intelectual. Ahora bien, esta *transinteligibilidad* no se debe tomar en sentido demasiado radical, porque en ese caso la *persona* sería ignota (y Scheler ensaya un modo de *ser dada* de la persona). La segunda cuestión es de tipo documental. Este texto es de la primera edición de WFS, de 1913, y el autor en la segunda edición (1923) procura no atenerse con demasiada fuerza a una radical incognoscibilidad de la *persona* (que no obstante no llega a refutar satisfactoriamente).

Para un análisis del texto en un plano sistemático, hay que comenzar distinguiendo los posibles modos de trascendencia de la *persona espiritual* respecto de su posible conocimiento. En virtud de la distinción scheleriana entre *persona íntima* y *persona social*, cabe una transinteligibilidad (1) de la *persona íntima* a su propio conocimiento, (2) de la *persona social* a su propio conocimiento, (2) de la *persona íntima* al conocimiento ajeno y (3) de la *persona social* al conocimiento ajeno. Sería un falseamiento del pensamiento de Scheler confundirlas o superponerlas entre sí. La trascendencia de la *persona social* al conocimiento ajeno es “mínima”, pues precisamente la noción de *persona social* no es sino la alternativa al peligro de una noción solipsista de *persona*.

Este texto de WFS trata en primer plano la transinteligibilidad de la *persona íntima* respecto del conocimiento ajeno, la cual considera como radical (es decir, absoluta e insuperable en sentido estricto). Ahora bien, en un segundo plano habla de una transinteligibilidad de la *persona íntima* respecto de sí misma<sup>332</sup>. Esta es la que interesa en este estudio (pues la distinción scheleriana entre *persona íntima* y *persona social* no parece muy sostenible: si se entiende de modo demasiado férreo la distinción de dos personas dentro de una única *persona espiritual individual*, corre peligro la individualidad de la

---

<sup>330</sup> WFS, GW 7, 77-78.

<sup>331</sup> Cfr. WFS, GW 7, 215, 219, 220.

<sup>332</sup> El otro texto característico de Scheler que trata la transinteligibilidad de la *persona íntima* (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 556-557), también se refiere a su trascendencia respecto del conocimiento ajeno; y sin embargo no contiene afirmaciones respecto al conocimiento propio.

*persona*. Precisamente a esta dualidad espiritual se llega cuando se distingue dentro de la *persona* entre lo radicalmente transinteligible y lo que no lo es tanto (o no lo es en absoluto).

En dos momentos del texto es afirmada esta transinteligibilidad de la *persona íntima* respecto de sí misma. El primero, cuando Scheler afirma que “ni siquiera podemos conocer completa y adecuadamente nuestro propio ‘corazón’” y cuando dice que el que habla con Meier no es el Müller real, sino el Müller de Müller (y viceversa) y el Müller (y Meier) real sólo es conocido por Dios. Si esto es así, ni siquiera el propio Müller conoce su propia *persona*. ¿Esta transinteligibilidad es absoluta? Es decir, ¿la *persona íntima* es incognoscible para sí misma? El propio texto del autor da una respuesta incierta (pero esperanzadora) cuando dice que no podemos conocer nuestro corazón “completa y adecuadamente”. A mi modo de ver aquí está la clave de la trascendencia de la *persona íntima* respecto de su propio conocimiento (el tema de la relación de la *persona íntima* con Dios será tratado más adelante<sup>333</sup>).

Sin pretender resolver la cuestión, que es demasiado amplia, opino que lo que significa la inobjetivabilidad de la persona en sede gnoseológica es que la persona es inabarcable, es decir, es inagotable. *Persona espiritual* es aquello de lo que no se puede decir “ya lo conozco”, porque no se puede abarcar, no puede comparecer completa y adecuadamente en un objeto. Si se pudiese abarcar en un objeto, sería reductible a dicho objeto, y a su vez al acto en el que dicho objeto es dado<sup>334</sup>. No se puede pretender un conocimiento definitivo, abarcador, de la *persona*. De modo derivado, se descubre con esto que la *persona espiritual* no es analizable, es decir, que no es un conjunto o colección de elementos (piénsese, por ejemplo, un carácter más unas intenciones)<sup>335</sup>. La *persona espiritual* es irreductible. La inabarcabilidad de la *persona* en tanto que comparecencia de la inobjetivabilidad en sede gnoseológica, es a su vez congruente con la índole de la *persona* en sede ontológica, como se verá (porque la persona es un *sobrar*)<sup>336</sup>.

<sup>333</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.e.

<sup>334</sup> Por este motivo Sturma habla de una ‘familiaridad no objetivable’ de la *persona* consigo misma: “la familiaridad inobjetivable consigo mismo del sujeto de la autoconciencia se muestra en la inmediata pertenencia de los procesos de vivencia y experiencia al correspondiente punto de partida subjetivo” D. STURMA; *Philosophie der Person*, 140.

<sup>335</sup> Scheler dice esto de modo sencillo: “nuestra conciencia de nosotros mismos no es una ulterior síntesis de las particularidades contenidas en el lazo del recuerdo” WFS, GW 7, 130. “Allá donde nos son dados individuos, allí nos es dado algo *último*, que no puede ser compuesto de ningún modo por características, propiedades o actividades. A la inversa, en aquella contemplación que sólo lleva a los individuos, siempre las características, propiedades o actividades tienen sólo un carácter abstracto y general en la medida en que no sabemos de qué individuo son características y propiedades” WFS, GW 7, 168.

<sup>336</sup> A juicio de Hammer, la distinción de la *persona* respecto del *yo* es el precipitado ontológico de la noción de la inobjetivabilidad de la *persona*, es decir, el modo en el que ésta es real (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 87-88).

Esta inabarcabilidad de la *persona* resulta problemática sólo si toda forma de conocimiento es objetiva al modo de un objeto que es completa y adecuadamente conocido por el acto cognoscitivo en que es dado. ¿Cabe un conocimiento de la *persona* que sea solidario con su inabarcabilidad? Esta pregunta refiere al modo de ser conocida que corresponde a la persona, y esto se tratará más adelante.

b) *La vinculación de la persona a sus actos*

Ha sido citado ya el texto de Scheler que sostiene que

“si un acto no es nunca objeto, entonces primeramente no es nunca objeto la *persona* que vive [*lebt*] en su realización de actos”<sup>337</sup>.

La primera parte del texto ya ha sido comentada; ahora corresponde estudiar la tesis de que *la persona vive en la realización de actos*. Esta íntima vinculación de la *persona* a sus actos es afirmada por el autor en otro lugar de *Der Formalismus*, casi al inicio, pero esta vez con el verbo ‘existir’: “la persona existe [*existiert*] sólo en la realización de sus actos”<sup>338</sup>. Captar el verdadero sentido de estas afirmaciones y su lugar dentro de la antropología scheleriana no es empresa fácil, máxime cuando se ha distinguido con nitidez entre *persona* y *yo*. Una interpretación apresurada puede devenir en una comprensión errónea de la *persona*.

Para comprender adecuadamente la vinculación entre la *persona* y sus *actos*, la base textual imprescindible es un fragmento de *Der Formalismus* en el que el autor discute las comprensiones erróneas de la *persona* y pretende exponer, en el curso de esta discusión, la comprensión adecuada<sup>339</sup>. Este es quizás el fragmento de la obra de Scheler con mayor virtualidad antropológica, dado que contiene el intento más penetrante del autor por ofrecer una noción de *persona* desde una perspectiva crítica (es decir, preguntándose por las condiciones de posibilidad de aquello que pretende sostener). A juicio de este filósofo, las comprensiones erróneas se reducen a dos extremos contrapuestos, que él denomina respectivamente como *sustancialismo* y *actualismo*. La comprensión correcta pretende revelarse como el punto medio equilibrado entre ambos extremos<sup>340</sup>.

---

<sup>337</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 386.

<sup>338</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 51.

<sup>339</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 383-386.

<sup>340</sup> Es un tema ampliamente discutido hasta qué punto Scheler defiende una postura media o si se inclina por uno de los dos extremos. Azevedo piensa que Scheler se acerca más al sustancialismo (cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 231-232). Ferrer considera que Scheler incurre en un peculiar actualismo (cfr. U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, 88). Lo mismo piensa Wojtyła, aunque no lo justifica adecuadamente (cfr. K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, 33). También Dupuy piensa que Scheler se acerca más al actualismo (sin ser verdaderamente actualista), y ofrece el si-

A mi modo de ver, es preciso decir en primer lugar que, para Scheler, en virtud de la estrecha vinculación de la *persona* a sus *actos*, no cabe una *persona pasiva*: donde hay *persona* hay actividad: “la persona espiritual misma es *autónomamente* activa y exclusivamente activa a partir *de sí*”<sup>341</sup>. Esta afirmación es crucial en la medida en que se sitúa antes de la disputa entre sustancialismo y actualismo.

Lo que Scheler denomina ‘*x*’ es la teoría que pretende hacer de la persona la simple conexión (*Zusammenhang*), tejido (*Verwebung*) o mosaico (*Mosaik*) de sus actos. La invalidez de esta teoría radica en que con ella la *persona* en realidad no es nada, no tiene índole propia ni consistencia ninguna, es “una nueva edición de la comprensión atomista del espíritu en general”<sup>342</sup>. En la teoría actualista la *persona* no está realmente vinculada a sus actos, sino que no hay más que actos y se da una denominación (la denominación de *persona*) a la conexión que conforman<sup>343</sup>. El extremo contrario, lo que el autor denomina *sustancialismo*, es un enemigo más difícil de combatir, porque se presenta con mayor consistencia tanto lógica como ontológica.

Es preciso indicar en este punto que Scheler entiende la noción de *sustancia* de un modo reduccionista<sup>344</sup>. Maneja un sentido de *sustancia* que es afín en exceso a la noción de ‘cosa’, como se puede apreciar en estos dos textos:

---

guiente argumento: la relación de precedencia y fundamentación de la *persona* respecto de sus actos no indica un principio sustancial que existiera sin los actos o por debajo de ellos (cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Presses Universitaires de France, París, 1959, 342). A esta afirmación se le puede objetar desde una adecuada comprensión de las nociones de ‘fundamento’ y ‘precedencia’.

Mandrioni hace un análisis ecuánime de la postura de Scheler, pero finalmente deja la cuestión en un punto equívoco, pues dice que Scheler se inclina por el concepto de *Aktsubstanz*, sin especificar el contenido de este concepto (H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 295-297). Este autor, un poco más adelante (p. 312), ofrece una relación de autores que consideran impropcedente la misma disputa entre sustancialismo y actualismo. Pintor Ramos hace también un certero examen de la disputa, y dice no poder posicionarse pues no existe ningún término medio entre los dos extremos (cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 286-294).

Sánchez-Migallón considera que la búsqueda scheleriana de un término medio es legítima, y es adecuado pretenderla por parte de Scheler (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 135-144).

<sup>341</sup> *Vorrede zur zweiten Auflage von Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 22. Sánchez-Migallón afirma que “la formación nos ha ido desvelando la índole de la persona como su peculiar sujeto activo y, de algún modo, pasivo a la vez” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 115). Esta tesis se puede aceptar en la medida en que ‘pasivo’ designa el hecho de que la persona no es sólo origen sino destino de sus actos, como se verá un poco más adelante.

<sup>342</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 384.

<sup>343</sup> La diferencia propuesta por Beites entre actualismo moderado y actualismo radical me parece muy acertada (cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 58), pero ambos en definitiva vacían de contenido a la *persona*.

<sup>344</sup> Acusan a Scheler de este reduccionismo un buen número de sus estudiosos, cfr. H. D. MANDRIONI,

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“La persona no debe ser *nunca* pensada como una *cosa* o *sustancia* [*Dinge oder Substanz*] que tuviese cualesquiera potencias o fuerzas”<sup>345</sup>.

“En la medida en aquella teoría de la actualidad de la persona [*Aktualitätstheorie der Person*] niega que la persona sea una ‘cosa’ o una ‘sustancia’ que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene toda la razón”<sup>346</sup>.

En esta perspectiva, ‘sustancia’ no designa *aquello que subsiste por sí* en contraposición a ‘accidenté’ o *aquello que subsiste en otro*. Antes bien, es una noción en parte nouménica (pues escapa al pensamiento), en parte empírica (en la medida en que es cósmica y particular) y en parte afín a la noción leibniziana de mónada (en la medida en que es absolutamente individual e incomunicada). En virtud de estos rasgos, el filósofo alemán entiende la sustancialización de algo, se podría decir en términos expresivos, como su “solidificación estaticista”<sup>347</sup>. El atributo más relevante de la noción scheleriana de *sustancia* para la antropología es que es estática, porque es completamente incomprometida, es decir, *sub-yace* a todo aquello que tenga que ver con *acción* o *cambio*. En la medida de su subyacencia no está involucrada de ninguna manera en la dinamicidad. Esta noción de sustancia merecería una crítica histórico-filosófica, pues no es la única que ha ofrecido la historia de la filosofía<sup>348</sup>. Antes bien, la filosofía clásica y medieval defendía una noción de sustancia más amplia y elaborada<sup>349</sup>. Sin embargo, con la noción de sustancia que maneja, es claro que Scheler reaccione negativamente ante cualquier

---

*Max Scheler*, 298; 310; H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 138-139; A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 291; S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 139-144 y 167-174 (en estas páginas se encuentra la crítica más precisa y exhaustiva).

Muñoz considera que el concepto husserliano de *sustancia* expuesto en *Ideas II* acusa un reduccionismo similar (cfr. E. V. MUÑOZ PÉREZ; *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, 61-62).

<sup>345</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 371.

<sup>346</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 384.

<sup>347</sup> Por este motivo considera Frings que debe evitarse el sustancialismo: “the person is neither a subject nor an object because of its dynamic temporal existence. (Nor is person a static substance” M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler*, 66.

<sup>348</sup> “Puede ciertamente que aquellas identificaciones (particularmente entre ‘sustancia’ y ‘cosa invariable’), y el consiguiente rechazo de la sustancialidad de la persona, resulten ya de entrada discutibles o dudosas” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 143.

<sup>349</sup> Se puede lanzar a Scheler una dura pero cierta acusación a este respecto: “Todo parece indicar que Scheler hereda la idea moderna de sustancia ciertamente como cosa invariable. Más aún, le parece que la filosofía occidental viene arrastrando esa categoría desde los mismos pesadores griegos. Así, ya en un breve escrito muy temprano –y tal vez por ello inmaduro– declara: ‘pensar griegamente significa: pensar bajo el dominio de la categoría de cosa (*Kant und die moderne Kultur*, GW 1, 364)” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 168. Este autor advierte un poco más adelante del gran peligro en esta cuestión: “lo que puede concluirse es que a menudo –y también en Scheler– la discusión acerca de la sustancialidad de la persona es más terminológica y verbal que conceptual y real” (p. 176)

rastros de sustancialismo y que diga “prestamos pleno reconocimiento a la refutación kantiana de la *doctrina del alma* del racionalismo de su tiempo: la posición de una cosa-alma [*Seelelinge*] como sustancia real y ‘portador’ de las vivencias dadas en la percepción interna”<sup>350</sup>.

Scheler considera el *sustancialismo* como un peligro siempre amenazante, fruto de una tendencia *espacio-temporalizante* del conocimiento humano:

“[La persona con respecto a sus actos] no está de ningún modo ‘tras éstos [*hinter diesen*]’ o ‘sobre éstos [*über diesen*]’, ni es algo que al modo de un punto en reposo [*ruhende*] estuviera sobre la realización y el transcurso de sus actos. Todo esto son sólo imágenes de una esfera espacio-temporal que siempre han conducido de nuevo a una sustancialización de la persona”<sup>351</sup>.

Es fácil percibir que el sustancialismo que Scheler refuta, puesto que es en gran parte empiricista (particularizante, cosificante), es fruto de una tendencia de la mente a entender todo según categorías de espacio y tiempo.

Para escapar a una cosificación sustancialista de *persona*, el autor desarrolla la siguiente argumentación:

“Todo esto son sólo imágenes de una esfera espacio-temporal que siempre han conducido de nuevo a una sustancialización de la persona. Más bien la *entera persona* se introduce en [*steckt in*] cada acto y ‘varía [*variiert*]’ en y mediante cada acto también la entera persona –sin que su ser se agote en cualesquiera de sus actos [*in irgendeinem ihrer Akte aufginge*], o ‘cambie’ como una cosa en el tiempo–. En el concepto de ‘variación [*Variation*]’ como el puro ‘devenir-otro [*Anderswerden*]’ no hay nada de un tiempo que posibilite el devenir-otro, menos aún un cambio cósmico (...). Precisamente por esto no es necesario aquí *ningún ser duradero*

<sup>350</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 376. De Monticelli plantea el mismo recelo a la noción de sustancia que maneja Scheler, pero extendido a toda la ontología subyacente: “è dai tempi di Locke que l'ontologia generalmente accettata (una volta dato un taglio di rasoio alle sostanze cartesiane e alle nature tomiste) rende insolubile (costretta a forme di dualismo strisciante o di scetticismo) la questione dell'identità personale. Ma le teorie dualistiche e le teorie scettiche dell'identità personale hanno una base comune: un'ontologia dell'individualità che è inadeguata a render conto della novità ontologica delle persone umane. La nostra tesi è dunque che il problema filosofico dell'identità personale modifica questa ontologia. Questa riforma dell'ontologia (e dell'epistemologia) dell'individuale è necessaria per dare conto in modo rigoroso e pieno all'esperienza che noi facciamo delle altre persone e de noi stessi. Questa tesi ha una portata piuttosto ampia” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 342. Considero que, como se ha expuesto en las páginas anteriores y como se expondrá en las siguientes, las tesis de Scheler ofrecen atisbos (por lo menos) de esta nueva ontología.

<sup>351</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 384. “The difficulty in which Scheler finds himself is that such words as ‘above’, ‘behind’, ‘underneath’, ‘underlying’ are not applicable to the sphere of the person. They pertain only to visual perceptions and that which is thought to be spatial, temporal or causal” M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 96. Cfr. también M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler*, 125. Beites sugiere que esta tendencia espacio-temporalizante es fruto de permanecer en la actitud natural (cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 81).

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

que se conserve en esta sucesión, para asegurar la 'identidad de la persona individual'. La identidad reside aquí sólo en la dirección cualitativa de este puro devenir-otro mismo. [*bedarf es hier auch keines dauernden Seins das sich in diesem Nacheinander erhielt, um die 'Identität der individuellen Person' sicherzustellen. Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst*]. Si procuramos traer a dación [*zur Gegebenheit zu bringen*] este fenómeno, el más escondido de todos, entonces no obstante sólo podemos determinar [*bestimmen*] mediante imágenes al lector a mirar en la dirección del fenómeno"<sup>352</sup>.

Es éste un texto crucial de la antropología filosófica de Scheler, en el que comparecen tanto la vinculación de la *persona* a los *actos* como la índole de la *persona*. Como el autor afirma, estamos ante el más escondido de todos los fenómenos, la *persona*, que no puede ser-dada como objeto de un acto concreto.

Considero que el texto acusa un cierto déficit fenomenológico (me refiero al método fenomenológico scheleriano) y es en contraste un texto eminentemente argumentativo<sup>353</sup>. La estrategia argumentativa del texto es la siguiente: o bien la *persona* es una *sustancia* estática y cósmica, o bien es algo dinámico. Teniendo en cuenta su concepción reduccionista de la noción de *sustancia*, Scheler está obligado a inclinarse por la segunda. El modo de ser dinámica de la *persona* es estar enteramente introducida en cada uno de sus actos y *devenir-otra* en cada uno de ellos, sin variar no obstante como una cosa en el tiempo.

En este punto he de mostrar un cierto recelo frente al texto del filósofo muniqués, porque me parece que puede desvirtuar la auténtica vinculación de la *persona* a sus actos (y la índole de la *persona*). Lo que voy a exponer puede violar la letra de Scheler pero creo que no viola su auténtica aportación a la antropología filosófica. Si se quiere restringir exhaustivamente el pensamiento del autor a la literalidad de sus afirmaciones en este texto, a mi modo de ver se desvirtúa la auténtica índole del fenómeno que está intentando describir. En la medida en que las afirmaciones de este texto dependen de una concepción reduccionista de la noción de *sustancia*, y en consecuencia de una ontología ciertamente deficiente, en lugar de ser la descripción de un fenómeno; considero que pueden ser rectificadas (mínimamente) para encontrar su verdadero sentido. La interpretación que ofrezco de este texto pretende ser una reconstrucción cabal de la antropología scheleriana dado que una interpretación literal del texto podría perjudicarla. El

---

<sup>352</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 385.

<sup>353</sup> Esta acusación se dirige sólo a este texto, mientras que Spader parece dirigirla contra todas las afirmaciones schelerianas acerca de la *persona*: "the criticism that Scheler does not provide the kind of phenomenological evidence he should seems to be a fair one. Although he does provide descriptions of 'feelings' in works, Scheler rarely provides detailed descriptions of the person" P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, 115-116.

curso posterior de este trabajo revelará que esta interpretación permite respetar (e incluso integrar) el pensamiento de Scheler<sup>354</sup>.

Mi recelo consiste en lo siguiente: en la medida en que se sostenga que la *persona* está *enteramente introducida* en sus actos y que *deviene-otra* con cada uno de ellos, se confunde la *persona* con el *yo*. Esta confusión no es la única alternativa frente a la cosificación de la *persona*<sup>355</sup>. A mi modo de ver, deshacer esta confusión y destacar en consecuencia la índole de la *persona* es el modo de sacar verdadero rendimiento a su inobjektividad. En esta crítica a Scheler sigo la indicación de Ferrer: “entiendo que uno de los equívocos que encierra el peculiar actualismo de la persona en Scheler (persona = ser en sus actos) se debe al tránsito que efectúa casi imperceptiblemente del plano gnoseológico al plano ontológico: pues no es igual que la persona se manifieste solo en sus actos a que solo exista en la realización de ellos. Lo primero está bien señalado por Scheler; lo segundo, sencillamente no es exacto”<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Leonardy sostiene que en la cuestión de la índole de la *persona* los textos de Scheler acusan una falta de claridad, y por lo tanto es preciso abandonar la literalidad de las afirmaciones para llegar hasta el sentido al que éstas apuntan, en el cual no hay ni oscilación ni mucho menos contradicción (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 136-137). También Dupuy, después de señalar lo problemático de reducir la *persona* a sus actos, indica que en varios textos Scheler distingue la *persona* tanto de cada uno de sus actos como de su misma unidad, y sostiene también que la relativa oscilación en los textos no implica contradicción (cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler*, 343-344).

<sup>355</sup> Sellés hace una interpretación similar, pues comentando este texto de Scheler dice que “la persona es la última unidad de sus actos, pero sin reducirse a ellos” J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 112.

Diversos intérpretes no encuentran problema en reducir la *persona* a sus actos. Günther Fröhlich sostiene que “la persona se vivencia como y es el ‘ente ejecutor de actos’. La persona no ‘flota’ sobre sus actos, no es ninguna sustancia, se incluye completamente en cada acto” G. FRÖHLICH; *Form und Wert*, 251 (la traducción es mía). Frings afirma que “un acto ‘se transforma’ en la particularidad [*uniqueness*] cualitativa de una persona específica, y esto es por lo que persona y acto no pueden, y no deben, ser separados el uno del otro. Ambos están en y a través del otro”, M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 98 (la traducción es mía); cfr. también M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler*, 43-44. Ferretti dice que Scheler define a la *persona* como “l’unità ontológica concreta... di atti”, intendingo per atti gli atti spirituali (...), La personalità è ‘la forma di esistenza degli atti spirituali’ G. FERRETTI; *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, 143-144. Pintor Ramos sostiene una curiosa posición, porque sostiene que la *persona* es un ‘plus’ respecto de sus actos, pero a la vez sostiene que “la entidad es su actualidad: *opeari est esse*. Ahora bien, esa forma no se agota de ningún modo en una manifestación empírica determinada, sino en la suma total del ellas” (A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 294).

Dupuy expone el problema que conlleva reducir la *persona* a sus actos (cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler*, 343). Spader por su parte percibe también el problema de la reducción, pero no obstante apuesta por una solución paradójica, afirmando que la *persona* es la unidad de los actos pero no su contenido: “la ‘entera persona’ está contenida en cada acto concreto pleno, porque la ‘entera persona’ es la unidad de actos de diferentes esencias en un acto concreto. (...) La persona no es ‘agotada’ en cualquiera de estos actos concretos porque la persona es la *unidad* de estos actos, no su contenido”, P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, 113 (la traducción es mía).

<sup>356</sup> U. FERRER; *Desarrollos de ética fenomenológica*, 88.



Como dice Scheler en el texto, para conservar la identidad de la *persona* no es necesario sustraer a ésta del ámbito de sus actos y cosificarla. Ahora bien, si se introduce a la *persona* completamente en cada uno de sus *actos*, la *persona* deviene inconsistente. La *persona* tiene que tener frente a sus actos una cierta consistencia<sup>357</sup>. Leonardy destaca con claridad este aspecto de la *persona*: “la persona no se agota en la suma de sus actos – como en el actualismo–, es por cierto un ser concreto, permanece la misma en sus actos, su centro es algo persistente. Este ser o centro permanece por su parte no fuera o sobre los actos o las realizaciones –como en el sustancialismo–”<sup>358</sup>.

El filósofo muniqués denomina en otra parte a esta consistencia una *concreta y por sí misma esencial unidad de ser*<sup>359</sup>. Esto no significa que los actos sean inconsistentes, sino que su consistencia se la aporta la *persona* en la medida de la suya propia<sup>360</sup>. Esto no implica que la *persona* sea un sujeto pasivo, un ‘punto en reposo’ encima de sus actos (como se ha dicho, el carácter *activo* de la *persona* se desprende de su íntima vinculación con los actos y es anterior a la disputa entre *sustancialismo* y *actualismo*). Tampoco implica ninguna clase de ilegítima colocación de la *persona* por encima de sus actos. Todas estas consideraciones son en definitiva objetivaciones de la *persona*.

Scheler menciona en el texto un asunto clave, y es que la *persona* no se agota (*‘aufgeht nicht’*) en sus actos. El verbo *‘aufgehen’* es una expresión clave en este fragmento y en la interpretación que hago de él. Considero por ello precisa una apreciación terminológica. *Aufgehen* es un verbo con varias acepciones. Según el contexto, puede significar ‘brotar en’, ‘obtener’, ‘hacerse presente en’ o incluso ‘elevarse’. En el contexto en el que se encuentra, puesto que va acompañado de *‘in+(dativo)’* puede significar ‘agotarse en’

---

<sup>357</sup> Mandrioni, que ha tratado profundamente esta cuestión, piensa del mismo modo: “es difícil poder concebir una ‘efectuación de actos’ sin un permanente y estable ejecutor de los mismos” H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 298. Perrin también detecta con agudeza el problema: “Scheler asserts that we must presuppose the existence of the Person to account for our experience that one and the same individual is engaged in the disparate acts of loving, willing, desiring and so on. All this without, of course, being exhausted or consumed in, with, or by, any of them” R. PERRIN; *Max Scheler’s Concept of the Person: an ethics of humanism*, St Martin’s Press, New York, 1991, 91. Beites asume que el problema ha de entenderse en términos de niveles de temporalidad: distinguiendo a la *persona* de sus actos, sólo se cae en un sustancialismo cosificacionista si se consideran ambos polos en el mismo nivel de temporalidad. En ese caso, la *persona* estaría puesta *antes* de sus actos como una cosa-sustancia. Pero, como sugiere la autora, se ha de distinguir entre la temporalidad de los actos (que llama estática) y la temporalidad de la *persona* (que llama omnitemporalidad): “la persona cuyos actos poseen temporalidad estática debe considerarse como “omnitemporal” (esta tesis encaja en una teoría no actualista, en la que la persona se distingue de la totalidad de los actos)” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, *Escritos de Filosofía*, 2007 (47), 29.

<sup>358</sup> H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 139 (la traducción es mía).

<sup>359</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 382-383.

<sup>360</sup> “En la persona hay un *quid* cualitativo individual y único, además de la suma de los actos que se le pueden atribuir; *quid* o *plus* necesario para dar razón del mismo *quid* o *plus* que tiñe cada uno de sus actos” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 135.

(o también expresiones más o menos sinónimas, como ‘quedar limitado a’, ‘absorberse en’, ‘reducirse a’, ‘disolverse en’). Esta interpretación no es la única posible, pues el contexto no permite excluir necesariamente las demás. No obstante, es verosímil puesto que no es la única vez que Scheler emplea esta construcción verbal con este mismo significado<sup>361</sup>. También en otros lugares ‘*aufgehen*’ tiene el mismo significado acompañado de ‘*in+(acusativo)*’<sup>362</sup>.

Que la *persona* no se *agote* en sus actos es otra manera de decir que la *persona* sobra respecto de sus actos. Este *sobrar* de la *persona* es solidario con su inobjetivabilidad en sede gnoseológica. La persona tiene un *carácter sobrante*. Así lo considera Leonardy: “en el actualismo (...) la persona se agota completamente en sus actos, ella es sólo la suma de sus actos y de sus vivencias. Por el contrario, Scheler siempre se ha aferrado al ‘plus infundable [*unbegründbares Plus*], el cual –junto con sus actos– constituye la persona”<sup>363</sup>.

Este *carácter sobrante* no significa que la *persona* tenga un carácter permanente-inamovible, por dos motivos. El primero es que el *sobrar* y el *permanecer invariable* son nociones distintas, no se co-implican (entenderlas como co-implicadas sería decisional). El segundo motivo es que la *persona crece* (de hecho, *sobrar* es una noción creciente, pues en términos de estricto *sobrar* nunca ‘se sobra demasiado’)<sup>364</sup>. El estudio *ex-profeso* del carácter sobrante de la *persona*, en la medida en que apela a la índole de la *persona*, será tratado posteriormente, ahora hay que seguir hablando de la relación de la *persona* a sus actos. El modo de crecimiento de la *persona* se estudiará en el último capítulo.

Scheler expone la necesidad de un carácter consistente y sobrante de la persona por encima de sus actos en el siguiente texto, escrito en 1916<sup>365</sup> (es decir, en la época de *Der Formalismus*). Es un texto sencillo que no requiere interpretación, pero conviene citarlo como refrendo de las tesis que se están exponiendo:

<sup>361</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 119, 377, 573; *Das Ressentiment*, GW 3, 81; *Die Idole*, GW 3, 234; *Versuche*, GW 3, 335.

<sup>362</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 15, 371, 430; *Vom Wesen*, GW 5, 78; *Probleme*, GW 5, 127, 131, 175, 227, 301.

<sup>363</sup> H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 135 (la traducción es mía). Dupuy se pregunta explícitamente cómo considerar ese *plus* respecto de sus actos que es la *persona*, y responde que no hay otro instrumento mejor que la noción de ‘forma’ (cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler*, 344-345).

<sup>364</sup> Este carácter sobrante y creciente de la *persona* parece en contradicción con el carácter de *feststehende* (permanente) que Scheler asigna a la persona en RuW (cfr. supra, apdo. 1.e.). Esta calificación de la persona como permanente, a mi juicio, sólo puede entenderse de este modo: en el ámbito de la persona “no hay nada de un tiempo que posibilite el devenir-otro, menos aún un cambio cósmico” (*Der Formalismus*, GW 2, 385). La persona puede ser denominada ‘permanente’ en tanto que sustraída a la sucesión y al cambio. Pero es una denominación inadecuada.

<sup>365</sup> Cfr. Maria Scheler, *Bemerkungen zu den Manuskripten*, GW 10, 510.

“Si la *persona* es solamente un colectivo de sus actos particulares, por ejemplo, un tejido de los mismos en el tiempo, entonces con la cesación [*Fortfall*] de sus actos debe dejar de existir [*aufhören*] también ella misma. Si por el contrario no es ningún colectivo tal, sino algo a cuya esencia sin duda pertenece ser y existir sólo en actos, pero algo que esencialmente nunca puede agotarse [*sich wesentlich nie erschöpfen kann*] en sus actos particulares y en la suma de ellos –de modo que le pertenece esencialmente una infinita serie de actos–, entonces *puede* también la cesación de un acto determinado o de una pluralidad cualquiera de tales actos ser sólo una cesación de nuestro *conocimiento* de la persona, pero no significa necesariamente el dejar de existir de ella misma”<sup>366</sup>.

Sin este carácter *sobrante* de la *persona* respecto de sus actos, no hay modo de hacer justicia a la tesis scheleriana (que guía esta investigación) de que los actos de una *persona* no pueden nunca ser tan libres como lo es la *persona* misma: “Libre’ es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo”<sup>367</sup>. En esta línea dice un gran estudioso del pensamiento de Scheler que “la persona ha de ser un *quien* sustancial, un alguien distinto y más allá de sus actos (también de sus tendencias) y de la dirección de ellos. ¿Cómo, si no, podría dar sentido a esos actos y variar mediante los mismos esa dirección?; ¿adónde apuntaría la responsabilidad de los actos? Es verdad que la persona ‘se hace’ por sus actos, pero no es ellos”<sup>368</sup>. En esta condición de ‘hacerse por los actos sin ser los actos’ es en lo que radica la novedad de la *persona* como estructura ontológica, como se verá a continuación (es el *Überschußcharakter*).

Scheler dice que la *persona espiritual*, en tanto que principio de individuación radical, es dado como algo último, anterior a sus actos e irreductible a ellos: “siempre que nos son dados individuos, allí nos es dado *algo último* [*ein letztes*], que de ningún modo puede estar compuesto [*zusammengesetzt werden kann*] de características, propiedades o actividades”<sup>369</sup>. Este texto indica que ese algo último (que es la *persona espiritual*) no puede confundirse ni siquiera con sus actos, sino que es último, es decir, realmente irreductible<sup>370</sup>. Por consiguiente, si el individuo es algo último, se puede afirmar que cada persona es una *novedad*, es decir, es irreductible a cualquier otra cosa o *persona*. Esta

---

<sup>366</sup> TF, GW 10, 58.

<sup>367</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>368</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 174.

<sup>369</sup> WFS, GW 7, 168. También en otro lugar afirma Scheler la radical individualidad de cada *persona*: “la persona espiritual *qua* persona espiritual es en *cada* hombre igualmente individual en sí y sólo en su mayor encubrimiento mediante el modo de su pseudo-actividad [*Auswirkung*] no libre, y más aún en nuestro escaso interés, en nuestro escaso amor por ella, estriba que se nos presente como menos individual, como mero ejemplar de una generalidad” WFS, GW 7, 130-131.

<sup>370</sup> Dupuy ofrece también esta vía de solución (la individualidad de la *persona*) al problema de la consistencia de la *persona* respecto de sus actos (cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler*, 344-351).

novedad es una novedad distinta de la novedad de la *persona* como estructura ontológica: es la novedad de cada uno. La *persona* no sólo es *persona*, sino que es una *persona* irrepetible<sup>371</sup>.

El asunto de la *novedad* de la *persona* es una cuestión crucial, tanto para la vida cotidiana, como para la fenomenología y la ontología. De Monticelli ha abordado ampliamente este tema, y en su reflexión ofrece dos aspectos de este asunto que me gustaría reflejar aquí: (1) Si la *persona* es una novedad, entonces su ser-individual es dado de un modo muy peculiar, completamente distinto del modo de darse de una piedra particular, un modo que ha de asombrar profundamente al fenomenólogo<sup>372</sup>. (2) Para esta autora, la cuestión de la individualidad, es decir, de la novedad radical de cada quien, es la principal característica ontológica de la *persona* y el principal problema de una ontología de la

---

<sup>371</sup> “Each person is unique. For instance, the person of Lincoln is unique” M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 97. “The human person *is* unique, and what makes the human person unique is the human *Geist*, which is, indeed, a new kind of ‘factor of determination’ in the universe. What is so new and unique about the human *Geist* is freedom” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, 211-212. “El valor de la persona radica en su ser. Este ser personal es único e irrepetible en cada individuo. Cada persona es un mundo nuevo y en ella el universo adquiere un sentido nuevo y original; la persona no pertenece a una especie que se repita: cada persona es un destino irrepetible” M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler*, 1976, 47.

<sup>372</sup> “Una persona es, ciertamente, como toda cosa real, mucho más que su apariencia, pero en una individualidad que impacta, o al menos que puede impactar incluso a falta de términos de comparación, reside precisamente el fenómeno maravilloso de la fisionomía. Este vaso, en definitiva, lo diferencio de otro vaso únicamente cuando se me plantea el problema —y si se me plantea es porque tengo más de uno frente a mí. La «individualidad» de una cosa viene dada únicamente como un carácter *extrínseca o comparativamente distintivo*: no impacta como tal, a falta de términos de comparación. (...) Con las personas es muy diferente. Lo que impacta —o puede impactar— es la impronta intrínsecamente distintiva de una persona, que llamaremos su fisionomía. El fenomenólogo quedará profundamente maravillado ante esta diferencia. Tratará de profundizar en ella, de sacarla a la luz y de examinar detalladamente este pensamiento, a saber: que es legítimo, que se ajusta a los fenómenos atribuir esencialmente a las personas esta individualidad que impacta incluso a falta de término de comparación, esta forma de ser propia (*Eigenart*) de cada cual” R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología*, 33.

*persona*<sup>373</sup>. Como ha subrayado con precisión Beites, esta novedad e irrepetibilidad de cada uno está directamente vinculada a la *libertad persona*<sup>374</sup>.

El carácter *sobrante* de la *persona* ha sido ya estudiado en tanto que implicado en la noción de *fundamentación*<sup>375</sup>. Puesto que *fundamentación* es otro modo de explicar cómo la *persona* se vincula a sus actos, es oportuno tratar de nuevo esta noción. Que la *persona* es *fundamento* de sus actos significa que:

“Persona es precisamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles *diferencias en la esencia* (...).

*Persona es la concreta y por sí misma esencial unidad de ser de actos de diversa esencia* [Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens] (...) El ser de la persona ‘fundamenta [fundiert]’ todos los actos esencialmente distintos<sup>376</sup>.

Se debe decir que *fundamentar* actos significa que cada acto es totalmente *personal* pero la *persona* no está completamente en su acto. Dicho de otro modo, el *acto* está lleno de la *persona* pero la *persona* no está llena por el *acto*. Por eso la relación de ‘*fundamentar*’ se dice propiamente respecto de actos diversos, porque aquello que es *fundamento* de un acto sobra para fundamentar otros<sup>377</sup>. Sólo en virtud de este *sobrar* tiene sentido

<sup>373</sup> “El hecho de vivirse como un sujeto es un problema esencial de una ontología de la persona. Es un problema esencial, pero no es el único, para el que acepte el principio de fidelidad a los fenómenos. Tratamos de abarcar las características esenciales y diferenciales de esta realidad. La característica que nos ocupa en estos días, y que nos da que pensar, es la de la *subjetividad* para la que no encontramos lugar en una ontología de la objetividad. Con mucho, es la característica que más ha dominado la reflexión filosófica, al menos durante el siglo xx, acaparando casi todo el espacio del pensamiento, en detrimento de la otra característica esencial de la realidad personal, tal y como nos viene dada. Me refiero a la individualidad, una característica que ya habíamos encontrado en la primera meditación. Tenemos buenas razones para creer que, de las características ontológicas de la realidad personal, la individualidad es una característica ontológica más profunda que la subjetividad” R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología*, 100. De Monticelli ha dedicado al problema de la individualidad y la novedad de la persona una monografía específica, cfr. R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*. En este libro, la cuestión de la novedad radical de la *persona* se intenta descubrir a través del fenómeno de la *libertad*, puesto que ambos están íntimamente relacionados.

<sup>374</sup> Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sobre la esencia individual” *Dianoia: anuario de Filosofía*, 2005 (54), 50-54. El entero artículo es un estudio fenomenológico y ontológico de la individualidad propia del ser humano (que es absoluta irrepetibilidad) a diferencia de la individualidad que se puede encontrar en el resto de la realidad.

<sup>375</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.a, punto 9.

<sup>376</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 382-383.

<sup>377</sup> Sellés afirma de Scheler que “no es correcta su afirmación acerca de que la persona ‘fundamenta’ sus actos, pues ser fundado es incompatible con ser libre y, asimismo lo es fundar con dotar de libertad”, (J. F. SELLÉS; *Intuición y perplejidad*, 113). Si la noción de *fundamentación* se entiende exclusivamente en su virtualidad metafísica, adquiere un cierto carácter estático que efectivamente contraviene la índole dinámica de la libertad, pero la noción de *fundamentación* en Scheler no tiene este sentido metafísico, sino el sentido fenomenológico y antropológico compatible con el *ser libre* de la *persona* y de sus actos.

decir que la *persona* es una *unidad de ser concreta y por sí misma esencial*, es decir, sólo así se puede mantener una consistencia de la *persona*. Esta consistencia no implica cosificación ni resta un ápice del carácter activo (dinámico, si se quiere) de la *persona*<sup>378</sup>. Aunque la *persona* no esté por entero en cada acto, los actos, a la inversa, sí están enteramente llenos de la *persona* que los realiza: la *persona* “atraviesa por completo cada uno de sus actos con su peculiaridad [ *voll mit ihrer Eigenart durchdringt* ]”<sup>379</sup>.

La relación de fundamentación y el *carácter sobrante* de la persona, puesto que se dicen de actos diversos, son condición de otro aspecto de la relación entre persona y acto: la *inagotabilidad*. La *persona*, dado su carácter activo, no se cansa de hacer brotar actos, es siempre capaz de más actos (“le pertenece esencialmente una infinita serie de actos”<sup>380</sup>). En otro lugar dice el autor gráficamente que “de la persona debe brotar orgánicamente la acción ‘como el fruto del árbol’”<sup>381</sup>.

Esta inagotabilidad es radical (*esencial* al decir de Scheler) es decir, la *persona* no sólo es capaz de actos distintos, sino que puede hacer brotar actos que refrenden actos pasados o que los rechacen. Esta inagotabilidad es por tanto una condición de posibilidad del

<sup>378</sup> Mandrioni también apuesta por una concepción consistente y a la vez activa de la *persona*, y expone adecuadamente el problema al que se enfrenta Scheler para defenderla (que es en definitiva el sustancialismo cosificacionista): “La intención antifenomenista –evidente en el pensamiento de Scheler– reclama una cierta ‘hipóstasis’, a partir de la cual se originan y alternan los diversos actos. Dadas las características con las que los ‘actos’ son investidos, más que operar la ‘hipóstasis’ a la altura de los actos, sustancializando su mismo dinamismo intencional, convendría trasladar la subsistencia de los mismos a un momento óntico anterior, principio último y originario de la actividad orientada y diversa, principio de unidad, sujeto último de los actos y ámbito de la maduración perfectiva. Pero con razón rechaza Scheler el concepto de un ser ‘en sí’, simple portador de accidentes, separado de ellos e incognoscible: la persona espiritual se revela en sus actos y ‘es’ a través de ellos. No menos lógico es el rechazo de un ser ‘en sí’ entendido como algo rígido e inactivo. La persona es vista, por el contrario, como algo esencialmente dinámico” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 403.

<sup>379</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 385. “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” U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, 52.

<sup>380</sup> TF, GW 10, 58.

<sup>381</sup> *Das Ressentiment*, GW 3, 85. Wojtyła sostiene que “el brotar de estos actos desde dentro de la persona misma, su nacimiento en ella, según Scheler, no se deja captar ni objetivar fenomenológicamente. La persona no es la causa eficiente de sus actos; éstos solamente se «manifiestan» en ella” (K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, 111 –cfr. p. 208–). En la medida en que esta afirmación pretende ser una crítica, no puedo estar de acuerdo con ella. Si bien es cierto que la aproximación scheleriana a la relación de la *persona* con sus actos es fenomenológica, y por tanto eminentemente cognoscitiva; no obstante no se puede acusar a Scheler de no conocer la relación causal. Esto tiene dos inconvenientes: en primer lugar, desconoce la noción fenomenológica de ‘fundamentación’, la cual indica una relación transcausal, y en segundo lugar olvida que ya la fenomenología de la acción muestra que la explicación causal se queda corta para dar cuenta de ella. Además, no está claro que la causa eficiente actúe de modo aislado, sino que quizás lo haga en colaboración con la causa material, la formal y la final, y en este caso, ya no se podría afirmar que la persona sea la causa eficiente de sus actos (a no ser que se diga como analogía de una forma de relación que se desconoce); y habría que decir que la *persona* es la “tetracausa” de sus actos.

arrepentimiento. Se vio en la fenomenología del arrepentimiento que “fuerzas jóvenes, aun libres de culpa duermen en cada alma”<sup>382</sup>. El arrepentimiento sólo puede abrir el futuro en la medida en que el fondo del ser humano, la *persona*, es inagotablemente capaz de nuevos actos<sup>383</sup>. En virtud de esta inagotabilidad, la apertura del futuro no es originariamente cosa del arrepentimiento, sino que radica en la *persona* misma, es decir, más al fondo que en un acto de arrepentimiento. La apertura radical al futuro es la inagotabilidad, es decir, la *persona* no es clausurada nunca por ningún acto.

A tenor de la fenomenología del arrepentimiento, se vio otro aspecto de la *persona* vinculado a su carácter *sobrante*: la persona no es sólo ‘*origen*’ (por usar un término), sino *destino* de sus actos. A pesar de que ningún acto agote a la *persona*, no obstante los actos de la *persona* dejan un poso en ella:

“No hay ningún acto cuya ejecución no transforme el contenido *de ser* de la persona misma, y ningún valor de acto que no aumente o disminuya, eleve o rebaje, determine positiva o negativamente su valor de persona. En cada acto particular de valor positivo se aumenta el poder para actos de la clase respectiva, o crece lo que llamamos virtud [*Tugend*] de la persona (...). Y por esta vía se vehicula, se remonta cada acto de relevancia moral hasta el ser y el valor de la persona misma”<sup>384</sup>.

La *persona* sobra respecto de cada acto y por ello cada acto puede aumentar el valor de la *persona*. Si la *persona deviniese otra* entera con cada acto, no podría ser *destino* de sus actos. La persona varía con sus actos porque estos acrecientan o rebajan el valor de la *persona*. La *persona* no deviene otra con sus actos, sino que crece (o decrece) con cada uno de ellos. En la medida en que cada acto aumenta la *virtud* de la *persona*, cada acto aumenta el carácter *sobrante* de la *persona*, el cual es un rasgo de su *ser*.

### c) La índole de la persona. *Überschußcharakter*

Aunque es difícil de separar la pregunta por la índole de la *persona* de la pregunta por la vinculación de la *persona* a sus actos, considero fructífero hacer esta separación. Temáticamente es difícil ver la separación, pues no se puede dividir a la *persona* (y menos aún dos temas tan imbricados), pero tiene una gran virtualidad respecto al método: la separación muestra con claridad que la fenomenología exige ser proseguida en una ontología. Esta prosecución significa que el método fenomenológico (al menos el modo como Scheler lo entiende y emplea) se enfrenta a un límite a la hora de conocer la reali-

---

<sup>382</sup> RuW, GW 5, 36, *supra*, apdo. 1.f.

<sup>383</sup> Sobre la capacidad de actos nuevos de la *persona*, cfr. ZRT, GW 3, 27-28. Cfr. también *infra*, apdo. 4.b y 4.c.

<sup>384</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 526.

dad de la *persona*<sup>385</sup>. Detectar el carácter esencial o *a priori* de un objeto y poder calificarlo de fenómeno puro (objeto de intuición fenomenológica) sirve para detectar su carácter originario (no derivado) y por lo tanto su radicalidad; pero no es suficiente para ver el modo en el que actúa junto con otros elementos reales ni para describir aquello que es inobjetivo (como los actos o la *persona*). Esta necesidad de proseguir la fenomenología en una ontología ya se ha entrevisto anteriormente, a la hora de exponer la conexión real entre los factores intervinientes en la producción de la acción<sup>386</sup> y a la hora de exponer la indiferencia psicofísica de la *persona*<sup>387</sup>.

De Monticelli, que ha estudiado este asunto, sostiene esto mismo: el fenomenólogo no debe detenerse hasta encontrar en el plano ontológico aquella cosa que funda y justifica la indicación fenomenológica<sup>388</sup>. Mandrioni por su parte considera que este valor ontológico es inherente a la obra de Scheler: “la actitud francamente realista de Scheler lo coloca desde el comienzo más allá de todo planteo crítico-epistemológico. No ‘cómo’ conocemos, sino ‘qué’ conocemos, es lo primero, dado que la evidencia primera, originaria y fundamental es la ‘posición’ irrefragable del ser. (...) Así, frente al *a priori* formal kantiano, destacará la presencia de un *a priori* material, de una intuición eidética cuyo dato intuible no es una elaboración de síntesis subjetivas, sino un dato objetivo extramental con propia y autónoma onticidad”<sup>389</sup>. Sin ánimo de confutar el valor de la crítica scheleriana al formalismo kantiano, lo que dice Mandrioni es problemático por dos motivos:

1. Scheler no expone ni justifica su teoría del *a priori* material en términos ontológicos, sino en términos epistemológicos<sup>390</sup>. No obstante es cierto que, en comparación con el formalismo kantiano, supone un valioso intento de reenfocar la filosofía hacia la ontología.
2. Al hablar de la *persona*, no se puede mantener un realismo ontológico con base en el concepto de *a priori* objetivo, porque para ello la *persona* tendría que ser dada en un objeto, pero la *persona* trasciende cualquier objeto.

---

<sup>385</sup> No obstante, este límite no ha de entenderse de modo tan radical como lo entiende Román Ortiz: “los aspectos ontológicos y antropológicos adolecieron de una visión adecuada en gran medida por las limitaciones propias del método fenomenológico” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, 37.

<sup>386</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 2, 3 y 4.

<sup>387</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.a (punto 13).

<sup>388</sup> Cfr. R. DE MONTICELLI; *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, 191.

<sup>389</sup> H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 33.

<sup>390</sup> Cfr. “Lo a priori y lo formal en general”, *Der Formalismus*, GW 2, 67-99.



Más ecuánime parece la postura de Sánchez-Migallón: “Scheler, tanto por la perspectiva moral como por el método fenomenológico adoptados, *evita decirnos positivamente qué es la persona, proponiéndose mostrarnos más bien qué no es y cómo no debe ser entendida*. Y anota este autor que esta *vía negativa* de comprensión de la persona sugiere la analogía con el mismo método para la teología natural”<sup>391</sup>. Esta propuesta, a la par que muestra una cierta debilidad ontológica del pensamiento de Scheler, ofrece una vía de solución, la distinción entre vía negativa y vía positiva<sup>392</sup>. El modo en el que la fenomenología ha de ser proseguida en una ontología para dar cuenta cabal de la índole de la *persona* ha sido estudiado por Beites, sin esquivar los problemas que tiene esta tesis tras la propuesta heideggeriana<sup>393</sup>.

La separación de la pregunta por la índole de la *persona* respecto de la pregunta por la vinculación de la *persona* a sus actos, permite una perspectiva más amplia del problema, y por lo tanto una interpretación más profunda. Si se distingue entre *yo* y *persona*, del mismo modo que se ha hablado de la índole del *yo*, hay que abordar específicamente la índole de la *persona*. Con esta pregunta, aspectos del pensamiento de Scheler que parecían inconexos se revelan como conectados entre sí.

A tenor de la vinculación de la *persona* a sus actos, se han revelado dos rasgos de aquélla que sobrepasan el ámbito de dicha vinculación y que revelan la índole de la *persona*: la actividad y el *carácter sobrante*. En la obra de Scheler se puede encontrar un término que él emplea para describir al espíritu y que es una síntesis de ambos aspectos:

---

<sup>391</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 172 (las partes en cursiva corresponden a F. BOSIO; *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976, 107).

<sup>392</sup> En las antípodas de esta postura se sitúa Wojtyła, para quien no cabe la prosecución ontológica, sino sólo un comienzo ontológico: “No cabe duda de que el insuficiente objetivismo de Scheler proviene de sus premisas fenomenológicas. Estas determinan, ciertamente, que el valor ético se quede siempre en una posición intencional y, a pesar de todo, subjetiva. Para captar el valor ético en su dimensión real u objetiva habría que admitir otras premisas teórico-cognoscitivas, es decir, unas premisas metafenomenológicas o incluso meta-físicas” K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, 105.

<sup>393</sup> “Hoy más que nunca es necesario hablar de la persona en serio, y esto significa hacer ontología de la persona. (...) La fenomenología tiene la fuerza suficiente para enfrentarse con el difícil problema ontológico que tenemos entre manos” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Fenomenología y esencia procesual humana”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2008 (6), 379-383. Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)”, *Anuario Filosófico*, 2008 (41), 305-339. En este artículo, la autora critica el sustancialismo cosificacionista que reduce al hombre (p. 307), y tras esta crítica señala que la ontología del ser humano tiene una peculiaridad: no es una ontología regional más, sino la ontología fundamental y fundamento de las demás ontologías regionales, en la medida en que el hombre es el lugar donde todos los demás entes aparecen como tales (p. 317). Esto a mi juicio es la continuación en sede ontológica de la tesis scheleriana de que la *persona* es absolutamente inobjetivable y por tanto tiene que ser tratada de modo distinto que cualquier objeto. Ahora bien, la tesis scheleriana, en la medida en que permanece en un ámbito propedéutico, advierte del peligro de acabar considerando al hombre como la medida de todas las cosas.

el término *Überschuß* (o *Überschußcharakter*) y los términos sinónimos<sup>394</sup>. Este término me parece el más adecuado dentro de la obra del filósofo alemán para describir la índole de la *persona*. Es decir: se puede afirmar con arreglo al pensamiento de este autor que *persona* es *Überschußcharakter*.

Esta tesis no se encuentra explícitamente en los estudios sobre la antropología del filósofo muniqués<sup>395</sup>. A mi juicio el motivo principal es de carácter documental, y supone efectivamente una dificultad. Dicho motivo es el tema del texto en el que Scheler afirma literalmente que la *persona* es *Überschuß*. Este texto no se encuentra en ninguna de las grandes obras del autor (*Der Formalismus*, WFS, *Probleme*), sino en una pequeña obra publicada póstumamente que trata sobre la supervivencia de la *persona* tras la muerte: *Tod und Fortleben (Muerte y supervivencia)*<sup>396</sup>. El tema de este texto no es la descripción del espíritu o de la *persona*, sino el examen filosófico de la posibilidad de la supervivencia del espíritu tras la muerte. El carácter de *Überschuß* es tratado en esta obra principalmente como rasgo del espíritu (de la *persona* y de sus actos en conjunto) frente a lo vital y lo corporal (y en esa medida como signo de supervivencia), y sólo en segundo plano se puede considerar como un rasgo de la *persona* frente a sus actos. Para esto último es necesaria una interpretación de los textos que se verá corroborada con las inter-

---

<sup>394</sup> Términos que emplea Scheler con un significado similar son *Überschrieben*, *Überfluß* (también *überfließen* o también *überflüssig* –salvo cuando tiene el significado de ‘superfluo’–), *überflügelnder*, *Überschwang*, *überquellende*, *überschreiten*.

<sup>395</sup> No obstante, las siguientes interpretaciones podrían constituir una excepción. Cusinato se acerca a lo que aquí se entiende por *Überschußcharakter* cuando afirma que “La condizione della rinascità è un’ incompiutezza circondata e incubata da un ‘vuoto promette’, que in quanto tale non s’impone apoditticamente. Dunque non un vuoto nichilistico, bensì un vuoto fecondo, generativo, in cui è implicita la promessa aurorale di un nuovo inizio, anche se imprevedibile.(...) la persona è una totalità incompiuta proprio perché costantemente innovativa rispetto al *presente* fattuale che la circonda. È la testimonianza vivente della possibilità di un rovesciamento e di un «secondo inizio» che può germogliare in ogni attimo” G. CUSINATO; “L’atto come cellula della persona”, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in línea], anno 11 (2009).

La interpretación de Mandrioni también contiene cierta similitud: “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. (...) No es el mero resultado o suma del *ex operari sequitur esse* del actualismo atomista”. A pesar de esta interpretación, la conclusión de Mandrioni adolece de cierto reduccionismo: “en otras palabras, para la persona *esse est operari*”. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 297.

También Suances Marcos ofrece una interesante reflexión en la línea del *Überschußcharakter*: “el mundo de la persona no es estático: se mueve en un continuo dar y recibir” M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler*, 29. El autor prosigue esta reflexión por otro camino, el de la flexibilidad de la *persona* para adaptarse a los cambios.

Esta visión del *Überschußcharakter* implica presentarlo como anidado en la *persona espiritual*, por tanto supone un matiz a la tesis de que el hombre es *Überschuß* (cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 92)

<sup>396</sup> TF, GW 10, 9-64. Según dice la editora de las *Gesammelte Werke* (cfr. *Bemerkungen zu den Manuscripten* GW 10, 510), tras sucesivas adiciones, el texto estuvo redactado en su totalidad en 1916.

pretaciones de otros textos del filósofo alemán. A tal dificultad se le añade esta otra: los diversos textos en los que Scheler trata el *Überschußcharakter* están dispersos por toda su obra.

El fragmento de TF en el que Scheler considera el *Überschußcharakter* como un rasgo de la persona es el siguiente:

“¿Qué pertenece a la esencia de la persona en tanto que la misma unidad actual y concreta de todos los actos, a la idea de este factor activo [*Tatfaktor*] unitario y concreto, que no debe ser pegado a ninguna así llamada ‘sustancia’? Yo respondo: a la esencia de la persona pertenece exactamente (...) solamente este vibrar [*Schwingen*], este *seguir-vibrando* [*Fortschwingen*] y *vibrar-más-allá* [*Hinausschwingen*], este acto dinámico, que pertenece a su *esencia*, él solo será y debe ser en el morir la plena vivencia y *ser* de la persona. (...)

En la experiencia inmediata del ‘excedente [*Überschuß*]’ de todos los actos espirituales de la persona, y de la esencia de ‘acto espiritual’ sobre los estados corporales, y en el acto de morir en la experiencia del *excedente* [*Überschuß*] de la persona sobre la unidad corpórea, aquí está el *dato esencial intuitivo* que llena la idea de la supervivencia en todas sus mil formas (...). Veo y vivencio también sobre el fondo de este hecho el ‘excedente [*Überschrieben*]’ de los actos espirituales, que aumenta de nuevo con la madurez de la persona misma sobre una vida siempre más preparada a morir”<sup>397</sup>.

En el primer párrafo de este texto Scheler describe la esencia de la *persona*, que debe ser tomada como factor activo unitario y concreto, y reitera que no puede ser considerado como una sustancia. Es decir, la persona tiene un carácter activo. Posteriormente Scheler ofrece tres verbos que describen de modo preciso el *Überschußcharakter*: *Schwingen*, *Fortschwingen* y *Hinausschwingen*. En la medida en que son verbos escalonados, se deben entender como una gradación que indica de modo creciente el carácter excedente del espíritu<sup>398</sup>: el espíritu es un excedente de suyo, es un excedente que no deja de serlo y es un excedente que va más allá. En el segundo párrafo emplea el término *Überschuß* para designar este carácter sobrante o excedente. El término *Überschrieben* se debe considerar un sinónimo de *Überschuß*.

---

<sup>397</sup> TF, GW 10, 46-47.

<sup>398</sup> Me resulta difícil entender el sentido cabal de estos tres verbos, pues Scheler utiliza el verbo ‘*schwingen*’ en muy contadas ocasiones (cfr. *Probleme*, GW 5, 121, VF, GW 10, 272; LDT, GW 10, 450). El verbo ‘*hinausschwingen*’ lo emplea anteriormente en TF, GW 10, 43; para indicar que el espíritu rebasa el cuerpo (lo emplea con un sentido similar a ‘rebasar’ en *Die christliche*, GW 5, 378; y *LE*, GW 6, 83). El verbo ‘*fortschwingen*’ no lo he encontrado en ningún otro lugar. También en virtud de esta escasez el significado resulta menos integrado en el sistema de Scheler y por tanto más abierto a interpretación. La traducción al castellano de los tres verbos respectivamente como ‘vibrar’, ‘seguir-vibrando’ y ‘vibrar-más-allá’ sólo pretende conservar por un lado el carácter activo de aquello que describen (en contraposición a otra traducción posible como ‘flotar’) y por otro lado el carácter escalonado que tienen los verbos en el original alemán.

Aunque el *Überschußcharakter* sea empleado aquí para comparar en primer plano el espíritu y el cuerpo, puede entenderse también como un rasgo de la *persona* frente a sus actos en la medida en que no es un *sobrar* puntual (con cada acto) sino que es un *sobrar* que permanece y que crece con la madurez de la *persona*. Scheler dirá un poco más adelante que la *persona* “esencialmente nunca puede agotarse [*sich wesentlich nie erschöpfen kann*] en sus actos particulares y en la suma de ellos –de modo que le pertenece esencialmente una infinita serie de actos–”<sup>399</sup>. Si la *persona* no se puede agotar en sus actos, eso significa que excede éstos (en el sentido del verbo *schwingen*). Si además le pertenece una serie infinita de actos, la excedencia no se limita a existir, sino que crece, y por tanto es un excedente que va más allá (en el sentido del verbo *hinausschwingen*).

Una vez presentado el término *Überschuß* en su vinculación a la *persona*, corresponde hacer un estudio de los diversos usos que Scheler hace del mismo en sus escritos, para ver su riqueza de significado y para ver en correspondencia la índole de la *persona espiritual*. A mi modo de ver, el *Überschußcharakter* de la *persona* es un carácter que se dice de tres modos: *excedente*, *superabundancia* (o *sobreabundancia*) y *plenitud* (o *riqueza*). Los tres significados son complementarios (en la presentación del término *Überschuß* han sido empleados los tres de modo indiferenciado); y en la *persona* comparecen los tres conjuntamente. La riqueza del término y de la realidad que designa se aprecia mejor comentando por separado cada uno de los tres.

1. *Überschuß* como *excedente*. Se le puede llamar el significado inmediato, porque es el primero que comparece ante la mirada fenomenológica: de aquello que sobra respecto de otra cosa se dice en primera instancia que lo *excede*. Exceder algo significa no reducirse a ello, en sentido amplio. Este sentido amplio significa que no se restringe a la *persona*, pues muchas cosas exceden a otras. El *excedente* no tiene necesariamente un valor activo. En diversos lugares de TF, Scheler habla del *Überschuß* en este sentido: como fenómeno (*Überschußphänomen*)<sup>400</sup> o como simple rasgo característico del espíritu frente a la vida<sup>401</sup>. También aparece este sentido de *Überschuß* en un fragmento de *Versuche*<sup>402</sup>. En *Probleme* el autor sostiene que este carácter del espíritu se cumple especialmente en los actos religiosos: “en estos actos: alabanza, acción de gracias, esperanza (...)

---

<sup>399</sup> TF, GW 10, 58.

<sup>400</sup> Cfr. TF, GW 10, 47. 50.

<sup>401</sup> Cfr. TF, GW 10, 48.

<sup>402</sup> “Destaca en el hombre un *excedente libre* [*freier Überschuß*] del espíritu frente a las necesidades vitales elementales y con ello un soltarse del espíritu de las férreas garras de la estructura del medio ambiente” *Versuche*, GW 3, 331.

nuestro espíritu *excede* [*überschreiten*] no sólo ésta o aquélla, sino el conjunto esencial de las cosas finitas<sup>403</sup>.

El aspecto más interesante de la noción de *excedente*, a mi modo de ver, es que no sólo significa “ser otra cosa que X” o “ser más que X”, sino que significa una estricta irreductibilidad. La *persona*, en tanto que excedente tanto de los objetos como de los actos, es irreductible. El carácter radicalmente irreductible de la *persona* es solidario con su carácter individual, pues *persona* indica irreductibilidad a cualquier otra *persona*. Si la *persona* es excedente no sólo es *inobjetivable*, sino que su inobjetivabilidad se revela como manifestación de una irreductibilidad más profunda.

2. *Überschuß* como *superabundancia*. Éste es el significado propio del *Überschußcharakter* en tanto que definitorio de la *persona espiritual*. Este sentido tiene un valor activo, y por lo tanto es en él donde se da la síntesis de los dos rasgos principales de la *persona*, que son el carácter sobrante y el carácter activo. *Superabundar* no significa exclusivamente *sobrar*, sino *sobrar operando*, *sobrar aportando*. Si algo excede otra cosa puede ser de modo estático (piénsese en un pañuelo que no cabe en una pequeña cajita), pero si algo sobreabunda respecto de otra cosa quiere decir que además de exceder puede operar. En TF Scheler emplea explícitamente este sentido de *Überschuß* cuando habla de una “*superabundancia de fuerza de su espíritu* [*Kraftüberschusses seines Geistes*]<sup>404</sup>.

En WFS Scheler lo presenta de este modo: “cuántos más hombres conocemos en los cuales el principio espiritual es activo de modo libre e independiente de las necesidades *vitales* y de los impulsos, es decir, gana aquel carácter de superabundancia [*Überschußcharakter*] sobre la ‘vida’ y sus ‘necesidades’, tanto más individual y única en su género es la imagen del hombre. La persona espiritual qua persona espiritual es igualmente individual en *cada hombre*”<sup>405</sup>. Aquí el *Überschußcharakter* es asignado explícitamente a la condición individual del hombre, que es su condición *personal*.

En *Probleme*, Scheler dice que “el espíritu humano *no* está ordenado sólo hacia el mundo de las cosas finitas, sino que posee una *superabundancia* en fuerzas y capacidades [*Überschuß an Kräften und Fähigkeiten*]. (...) El alma tiene una determinación que apunta infinitamente más allá de esta vida, ella originariamente tiene *parte* en un reino suprasensible de ser y de valor, cuyos contenidos y objetos no pueden derivarse de la experiencia de las cosas finitas. Una *fuerza* que sobrepuja [*überflügelnde Kraft*] toda

---

<sup>403</sup> *Probleme*, GW 5, 247.

<sup>404</sup> TF, GW 10, 51. Scheler dice ‘su’ espíritu porque está hablando de que Goethe era un personaje con una conciencia especial de esa superabundancia de su espíritu.

<sup>405</sup> WFS, GW 7, 130.

posible aplicación terrenal, una *superabundancia* [*Überschuß*] tanto de fuerzas espirituales como de exigencias espirituales”<sup>406</sup>. Para entender en este texto la vinculación del *Überschußcharakter* a la *persona espiritual* hay que recordar aquella otra tesis scheleriana de que “todo espíritu es por necesidad esencial ‘personal’ y que es ‘un sinsentido’ la idea de un ‘espíritu impersonal’”<sup>407</sup>. En este texto el autor revela otro aspecto del *Überschußcharakter*: indica en última instancia una trascendencia respecto del mundo y en consecuencia indica que el destino de la *persona* está en Dios. Este destino de la *persona espiritual* se verá en el próximo capítulo.

En ZRT Scheler asimila (una asimilación que ya ha sido mostrada anteriormente) el *Überschußcharakter* a la virtud, y explica como el carácter sobrante y activo de la virtud es cualidad de la *persona* y antecede a todo acto: “la virtud aún no afeada era una *cualidad de la persona* misma, (...) completamente imposible de compensar mediante todos los actos de la voluntad y acciones que se desprendían de ella por necesidad intrínseca, en los que ella sobreabundaba [*überfließen*]”<sup>408</sup>.

En *Der Formalismus* el autor asigna este carácter al hombre como definitorio de su esencia frente al resto de entes: “el ‘hombre’ es el ‘más alto de los entes’, en la medida en que él es *portador* de actos que son *independientes* de su organización biológica (...). Lo nuevo que en él irrumpe consiste precisamente en una *superabundancia de fuerza espiritual* [*Überfluß an geistiger Betätigung*] y simultáneamente una nueva *forma de unidad* de este orden, que hemos de considerar como ‘personal’ (a diferencia del yo, del organismo, etc.)”<sup>409</sup>. Es decir, el *Überschußcharakter* no es sólo un rasgo del espíritu frente a la vida, sino una cualidad de la *persona* misma.

3. *Überschuß* como *plenitud*. Este significado puede pasar desapercibido a primera vista, pero está contenido en los anteriores. El fenómeno de la superabundancia indica una cierta plenitud intrínseca. No es necesario que sea una perfección absoluta. Lo que indica es lo contrario de una carencia o necesidad: la operatividad enraizada en la superabundancia no opera a partir de una necesidad, sino precisamente desde una cierta abundancia<sup>410</sup>.

---

<sup>406</sup> *Probleme*, GW 5, 257-258.

<sup>407</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 388.

<sup>408</sup> ZRT, GW 3, 16.

<sup>409</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 293. Como se ha dicho, *Überfluß* puede ser considerado sinónimo de *Überschuß*.

<sup>410</sup> “Nos parece ver así mismo otro rasgo esencial de la persona, a saber, su plenitud de intencionalidad y dotación de sentido” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 156. “the human being is not empty: its self is entirely ‘full’” M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler*, 88.

Este sentido de *Überschuß* es expuesto por Scheler en un fragmento de *Der Formalismus* que, a pesar de contener una doctrina nuclear acerca de la índole de la *persona*, no se encuentra en la lección VI, sino hacia el final de la lección V<sup>411</sup>. En este apartado, el autor sostiene que los actos de la voluntad tienen su fuente en estados espirituales de plenitud y no de necesidad. Invirtiendo el orden del texto de Scheler, cito en primer lugar su discusión de la noción de necesidad:

“Consideremos lo que es propiamente una así llamada ‘necesidad [Bedürfnis]’. Necesidad es el (no-placentero) sentimiento por la no-existencia de un bien de una especie determinada, o el ‘carecer [Ermangeln]’ de tal bien, doloroso y fijamente circunscrito en su cualidad, y sobre esta particular vivencia del ‘carecer’ se monta la tendencia hacia un bien tal”<sup>412</sup>

La necesidad es aquel acto de tender hacia un objeto que parte de una carencia de éste dolorosamente sentida. Scheler dice que hay otro modo de hacer brotar actos que es la superabundancia a partir de una cierta plenitud:

“La fuente [Quelle] originaria de realización de todos los *otros* valores positivos no consiste nunca en una así llamada ‘necesidad’, o ‘sentimiento de carencia’, sino en una *superabundancia* [Überfluß] de estados sentimentales *positivos*”<sup>413</sup>.

La superabundancia no significa *perfección definitiva*, sino una estructura que se opone a la *necesidad*. Esta oposición Scheler la explica mediante la alternancia entre negativo y positivo: la carencia parte de lo negativo y la abundancia parte de lo positivo. Esta explicación no se reduce a un simple traslado terminológico de la dualidad, sino que revela toda una estructura antropológica (y axiológica). Scheler la precisa en el siguiente fragmento. El contexto conceptual en el que se integran las siguientes reflexiones, eminentemente axiológico y emocional, no impide apreciar su virtualidad antropológica:

“Todos los valores de acto, especialmente los del querer, y todos los *sentimientos* que acompañan a los actos son en última instancia dependientes del valor interior de la persona y de su plenitud emocional más central [zentralster emotionaler Erfülltheit]. Por tanto, el sentimiento más céntrico que acompaña al valor de la persona es la ‘fuente [Quelle]’ del querer y de la dirección moral de su *Gesinnung*. Únicamente la persona *bienaventurada* [selige] puede tener una *buena* voluntad (...) Toda buena dirección de la voluntad tiene su fuente en una *superabundancia* [Überschuß] de los sentimientos positivos del estrato *más profundo*, y toda conducta ‘mejor’ tiene su fuente en una superabundancia [Überschuß] de los sentimientos positivos igualmente del más profundo estrato (...). Beatitud y desesperación [Seligkeit und

---

<sup>411</sup> Me refiero al apartado “Todas las direcciones de la voluntad a la realización de valores positivos y comparativamente superiores no parte nunca originariamente como fuente de estados sentimentales negativos, sino de estados positivos”, *Der Formalismus*, GW 2, 349-354.

<sup>412</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 351-352.

<sup>413</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 351.

## CAPÍTULO IV

*Verzweiflung*] son sentimientos que atraviesan el ser de la persona misma –el cual está más allá de su querer– y por eso también atraviesan y co-determinan *todo lo que ella realiza en actos*<sup>414</sup>.

En este texto el autor afirma que la plenitud de la *persona* sobreabunda en actos y éste es el modo en el que dirige la voluntad (esta tesis de que la *persona* dirige su voluntad tiene gran virtualidad para el tema de la coordinación entre *persona* y *yo*, pero Scheler no la desarrolla en esa dirección). La tesis de que la *persona* trasciende todo posible objeto de su voluntad ha sido ya comentada a tenor de la fenomenología del arrepentimiento<sup>415</sup>. La *plenitud* de la *persona* no es entendida aquí como perfección absoluta, sino como abundancia de sentimientos positivos, abundancia que, en términos emocionales y axiológicos, se reduce al sentimiento de beatitud. Esta reducción no merma la índole antropológica real del *Überschußcharakter*, pues el autor está tratando el tema en sede axiológica. La estructura de la beatitud superabundante es operativa sólo en la medida en que se asienta sobre una estructura previa del espíritu que ya incluye un *carácter sobrante* de la *persona espiritual* respecto de lo inferior a ella.

Esta estructura posee un amplio margen para la complementación con los logros de la filosofía del *don*: la operatividad a partir de la necesidad significa aspirar a poseer aquello que no se posee, mientras que la operatividad desde la abundancia significa *dar* de aquello que se posee<sup>416</sup>.

Haciendo acopio de estas afirmaciones y de lo dicho en el capítulo anterior<sup>417</sup> de que el ejercicio de la libertad implica una progresiva singularización y un progresivo destacarse del espíritu frente al cuerpo (es decir, un progresivo *sobrar* respecto del cuerpo), se puede incoar lo siguiente respecto del crecimiento de la *persona*: crecer implica sobrar más (al menos en el sentido de incrementar la beatitud que es fuente incesante de nuevos actos)<sup>418</sup>.

Antes de dar por concluido este asunto, conviene apuntar lo siguiente: con la *superabundancia* está ligada de modo inescindible la *novedad* de la *persona*: la individualidad

---

<sup>414</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 350-351.

<sup>415</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.j.

<sup>416</sup> Cfr. A. L. GONZÁLEZ; *Persona, libertad, don*, Lección magistral en el Acto de apertura del curso 2013-14 en la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013. Ferrer muestra que la verdadera constitución del don sólo es posible desde el *Überschußcharakter*, y si es verdadero don revierte sobre la *persona* donante acrecentando su carácter de superabundancia: “*ley de sobreabundancia del don*: dar algo es posible porque a su vez me es dado, así como lo que doy no lo pierdo en el acto de darlo (...). Mientras que el Uno de Plotino se da, pero acaba menguándose en aquello que lo recibe, la redundancia del dar significa un volver del don a quien lo da, sin que el donante se desparrame en lo que da, sino permaneciendo en sí mismo” U. FERRER; *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015, 177.

<sup>417</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.c y 5.e.

<sup>418</sup> Esto será explicado *infra*, cap. 5, apdo. 1.



de la persona no es la individualidad de la cosa particular, sino que es, por decirlo gráficamente, la individualidad de un pozo sin fondo: “el espíritu personal es entendido como una especie de interioridad o profundidad ‘eterna’ cuyas fulguraciones temporales, en el hombre y en sus obras, no lo agotan, sino que, más bien, lo limitan, aunque permitiéndole expresarse”<sup>419</sup>. Esta cuestión está íntimamente ligada a la inagotabilidad de la *apertura radical* que se verá más adelante<sup>420</sup>.

Con esto queda descrita en gran medida la índole de la *persona* como *Überschusscharakter*, como *carácter superabundante*. Ahora bien, en virtud de este carácter la *persona* es una cierta plenitud, y el acto (en contraposición al objeto) también es una cierta plenitud. Teniendo en cuenta además la indiferencia psicofísica de la *persona* y los actos y que ambos conforman el ámbito del espíritu, se debe hacer la siguiente pregunta: ¿la *persona* es algún tipo de acto?

### c.1) ¿La persona es acto?

Éste es un tema discutido entre los intérpretes: hay algunos que dicen que efectivamente la *persona* según Scheler es acto, aunque no un acto concreto, y otros que dicen que no lo es en absoluto<sup>421</sup>. Es claro que hay una similitud muy grande entre la *persona* y

---

<sup>419</sup> H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 293. Las investigaciones de De Monticelli acerca del tema de la *novedad de cada uno* suponen una luz fenomenológica en esta dirección: “l’individuo che nella sua essenza unica è un vero mondo, pieno di realtà e di storia” R. DE MONTICELLI; *L’ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012, 184. “In effetti, ogni persona è un individuo *unico*, vale a dire senza repliche. Questa supposta unicità è comunemente associata a un’altra caratteristica che si tende ad attribuire alle persone (al contrario di quanto avviene con le pietre e le sedie): un genere di *profondità* (o ‘interiorità’) nascosta alla percezione sensibile, eppure in qualche misura accessibile alla conoscenza che noi facciamo delle persone” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 332.

Así lo sugiere también Leonardy: “La persona en cuanto individuo es más que la mera suma de sus actos, aquí encaja de nuevo la noción de ‘plus infundable’” H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 150 (la traducción es mía).

<sup>420</sup> Cfr. *infra*, cap. 5, apdo. 2.d y 2.f.

<sup>421</sup> Los intérpretes que declaran que la *persona* es acto no lo hacen de una única manera. Hammer y Sánchez-Migallón lo hacen de una manera explícita y simple. “Esto lleva a la intuición de la inobjetivabilidad de la persona, según la cual ‘la persona (espiritual) qua persona es un ser inobjetivable en general’ y así a la identificación de la persona como acto” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 80 (la traducción es mía). Este mismo autor, pocas páginas más adelante, dice que “la esencia de la persona humana es ser un *Aktzentrum* afluyente” (p. 85, la traducción es mía). Migallón dice que “la persona es exclusivamente acto, sin posibilidad de tornarse objeto” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 106.

Henckmann afirma que “las formas de acto del espíritu forman una estructura de acto ordenada, que está fundada en un ‘centro’ ordenador de todas las formas de acto. Scheler lo llama ‘persona espiritual’” (W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 70).

Leonardy presenta una postura más matizada y con clara pretensión de trascender los límites fenomenológicos en dirección a una ontología: “Resumidamente, la persona se deja circunscribir en un concepto

el acto, teniendo en cuenta la inobjetivabilidad de ambos y el carácter activo de la *persona* (hay que tener en cuenta también que no ha sido fácil distinguir suficientemente la *persona* respecto de sus actos). En todo caso, me parece una cuestión difícil de resolver, y lo que sigue no pretende ser una solución, sino sólo apuntar algunas cuestiones terminológicas y estructurales, sujetas a revisión, con las que me he topado y que creo deben ser tenidas en cuenta propédeuticamente.

Antes de mostrar mi postura al respecto, considero necesario explicitar la descripción que Scheler hace del acto concreto. La descripción más precisa y sintética se encuentra en un fragmento de *Die Idole*:

“Con actos en este sentido, la esencia de cuyo contenido es la ‘intencionalidad’, ‘conciencia de’ y la esencia de cuyo ser es ‘ejecución’; la psicología no tiene que ver nunca y por ninguna parte. En este acto no hay (1) nada de una actividad [*Tätigkeit*] que fuera susceptible de incremento [*steigerungsfähig*]; (2) nada de una duración temporal fenoménica, acto es, en este sentido, algo que corta toda duración temporal fenoménica y nunca dura o se extiende en ella; y además (3) ‘acto’ es absolutamente distinto del objeto”<sup>422</sup>.

En virtud de esta definición de *acto* es preciso decir lo siguiente: en caso de tener la *persona* la índole del acto, ésta no puede ser la del acto concreto. Tiene que ser otra clase de *acto*. Esto es claro teniendo en cuenta la diferencia que se ha establecido entre ambos en virtud del *Überschußcharakter*, pero sería igualmente claro si se sostuviera que la *persona* vive entera en cada uno de sus actos. No tendría sentido reducir la *persona* al acto concreto, puesto que la *persona*, aunque viva en la ejecución de *actos*, no tiene la índole de lo descrito aquí: la *persona* no tiene una existencia puntual (porque sí es susceptible de incremento) ni un objeto concreto. No obstante, es preciso decir que ambos comparten varios rasgos: ambos están por encima del tiempo fenoménico y ambos tienen un carácter activo inalienable (en el caso de la *persona* no me parece correcto llamarlo ejecución). En caso de que la *persona* sea acto, tiene que ser otra clase de *acto*.

Para enfocar este problema adecuadamente, lo primero que hay que hacer es indicar que hay diversas denominaciones de *persona* a lo largo de la obra de Scheler en las que ésta se vincula (o asemeja) al acto. Son las siguientes, las indico junto con los problemas que a mi modo de ver plantean:

1. *Aktzentrum*. Scheler llama así a la *persona* en numerosas ocasiones, es la denominación más corriente<sup>423</sup>. Puesto que estamos ante un término de relevancia

---

como *Aktussein*. Este concepto indica por sí mismo que la persona es acto y ser. No se agota en la suma de sus actos –como en el actualismo–, es por cierto un ser concreto, permanece la misma en sus actos, su centro es algo persistente” H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 139 (la traducción es mía).

<sup>422</sup> *Die Idole*, GW 3, 234.

<sup>423</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 471, 512, 525, 531, 532, 559; RuW, GW 5, 48, 49, 50; *Vom Wesen*, GW 5,

en el pensamiento del filósofo muniqués, me parece conveniente analizarlo un poco. Resulta difícil determinar a qué se refiere el autor exactamente. A primera vista se entiende el término ‘*Akt*’ como un genitivo singular, en cuyo caso ‘*Aktzentrum*’ significaría ‘centro de acto’, y en ese caso el término resulta incierto: ¿la *persona* es el centro de cada acto? ¿o es el centro del que brotan los actos? En términos lingüísticos ésta es la acepción más probable, puesto que en alemán la anteposición de una palabra a otra asigna a la primera la función de un genitivo. Ahora bien, caben otras dos posibilidades. La primera es que ‘*Akt*’ esté en nominativo, y que el término signifique ‘centro-acto’, en cuyo caso estaría Scheler usando la palabra ‘acto’ para referir a la índole de dicho centro, es decir, la *persona*: en este caso la persona sería efectivamente ‘acto’ (aunque sin determinar qué clase de *acto*). Esta segunda interpretación, la más cercana a afirmar que la *persona* sea acto, está sugerida por textos como los que se citarán un poco más adelante (provenientes de *Absolutsphäre* y de *Probleme*). La última posibilidad es que ‘*Akt*’ sea un genitivo plural, de suerte que el término completo signifique ‘centro de los actos’. En este caso el término no ofrecería dificultad de comprensión, pero tampoco haría referencia a la índole de la *persona*, sino sólo al hecho de que ésta efectivamente se vincula a sus actos. Ahora bien, si éste fuese el caso habría que preguntarse por qué Scheler no usa el término correcto, que sería ‘*Aktenzentrum*’ (es decir, con ‘*Akt*’ en plural); pero este término no aparece ni una vez en la obra del filósofo muniqués.

2. *Aktsubstanz*<sup>424</sup>. Al margen de que es una denominación problemática por introducir el concepto tan vituperado de ‘*sustancia*’, plantea el mismo problema que *Aktzentrum*; aunque en mucho menor grado porque es una denominación esporádica<sup>425</sup>.

---

72, 85, 86; *Probleme*, GW 5, 179, 180, 191, 303; WFS, GW 7, 32, 44, 45, 75, 86, 166, 212, 224; *Absolutsphäre*, GW 10, 189, 220, 225, 233, 236, 239, 240, 244, 247.

<sup>424</sup> Cfr. WFS, GW 7, 131, 219; Scheler emplea esta denominación con más frecuencia en su tercer periodo (probablemente en virtud de su teoría de la impotencia del espíritu), cfr. *Lehre vom Grunde Aller Dinge*, GW 11, 234, *Zur Konstitution des Menschen*, GW 12, 132, 179; *Altern und Tod*, GW 12, 299.

<sup>425</sup> Leonardy describe a la *persona* como ‘*Aktsubstanz*’ (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 139-149). El empleo que hace este autor no presenta la ambigüedad que sí muestra el empleo scheleriano. Esto le permite precisamente esquivar los problemas mencionados: el término ‘*Aktsubstanz*’ está pensado en Leonardy como solución de la ambigüedad que ofrecen los textos del filósofo muniqués. Precisamente él indica esto cuando dice que su pretensión es mostrar que *Aktstruktur* es lo mismo que *Aktsubstanz*. Para Leonardy, tanto ‘*Akt*’ como ‘*Substanz*’ están en nominativo, y por eso puede decir que la *persona* es *Aktussein* (cfr. p. 139). Además, la noción de ‘sustancia’ que maneja Leonardy no acusa el reduccionismo que presenta en Scheler. Esta solución de Leonardy al problema de si la *persona* es *acto* me parece en líneas generales satisfactoria, pero en tanto que interpretación de Scheler soslaya la cuestión terminológica.

3. “Esencial unidad de ser de actos”<sup>426</sup>. Esta denominación sólo hace referencia a la vinculación de la *persona* a sus actos.
4. “Ordenación arquitectónica de actos”<sup>427</sup>. Esta denominación tampoco refiere a la índole de la *persona*.
5. *Actualidad continuada*<sup>428</sup>. Así denomina Scheler a la persona en una nota al pie de *Der Formalismus*, sin más precisión. Esta es la definición más cercana a decir que la *persona* es un modo de acto concreto. A mi modo de ver, éste sería el texto a partir del cual empezar a desentrañar un sentido del *acto* que fuese adecuado a la índole de la *persona*. Pero Scheler no lo hace. Es más, en *Absolutsphäre* el autor ofrece un texto que afirma posicionarse “en contra de toda la así llamada teoría de la actualidad del espíritu”<sup>429</sup>.

En *Absolutsphäre* se encuentra un texto que torna ligeramente inadecuada la aplicación del término *Aktzentrum* a la *persona*: “Debemos por tanto comprender antes que nada que hemos de considerar el *centro-acto* [*Aktzentrum*] de nuestra persona en cuanto *centro-acto* sólo en dirección hacia nuestra alma y naturaleza, también hacia el cuerpo y el entorno y finalmente hacia la sensación sensible y su contenido (o respectivamente hacia el impulso instintivo y su contenido de fin) –al mismo tiempo sin embargo hemos de considerar también nuestra persona como puro centro de recepción [*Rezeptionszentrum*] en dirección al posible autodescubrimiento [*Selbstenthüllung*] de éste, a donde apunta el amor de Dios–”<sup>430</sup>. La *persona* es *Aktzentrum* y *Rezeptionszentrum* a la vez. Esta tesis tiene sentido en torno a la índole *libertad*, pero en torno a un presunto carácter de acto de la *persona* resulta imprecisa, pues si la *persona* como *Rezeptionszentrum* es lo opuesto a *Aktzentrum*, entonces la *persona* es pasiva.

A continuación indico dos textos que, a pesar de las dificultades expuestas, considero que pueden indicar una cierta inclinación de Scheler a considerar a la *persona* como *acto*.

El primer texto es uno de aquellos en los que el autor denomina ‘*Aktzentrum*’ a la *persona*: “el *Aktzentrum* del espíritu humano –el alma del espíritu– es a diferencia del *actus purus* un centro de potencia de acto [*Aktpotenzentrum*]”<sup>431</sup>. En este texto Scheler introduce la noción de *potencia* en virtud de la diferencia entre la *persona* humana y la

---

<sup>426</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 382.

<sup>427</sup> “zeit- und raumfreie Aufbauordnung von Akten”, WFS, GW 7, 219.

<sup>428</sup> “Person ist kontinuierliche Aktualität” *Der Formalismus*, GW 2, 103.

<sup>429</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 237.

<sup>430</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 236.

<sup>431</sup> *Probleme*, GW 5, 191.

*persona* divina, de la cual sí que se puede decir que sea perfección absoluta (*actus purus* según la filosofía clásica y medieval). La introducción de esta noción tiene un valor paradójico. Para mostrar este valor es útil recurrir a las nociones clásicas de potencia y acto. El carácter potencial de la *persona* humana no puede referirse a la vinculación de la *persona* a sus actos, pues esta vinculación no es potencial, no es una vinculación en potencia, sino rigurosamente actual. Si se afirma que la *persona* humana es centro *potencial* por relación al centro personal que es acto puro, entonces se está diciendo que la *persona* es acto, pero una clase de *acto* inferior al acto puro que es Dios y también diferente al acto que elicit.

El segundo es un texto de WFS, que dice que “la esfera de la actualidad espiritual [*geistige Aktualität*] es rigurosamente personal, sustancial [*substantiell*], y en sí misma individualmente articulada, y llega hasta Dios como la persona de todas las personas”<sup>432</sup>. En este texto, de modo abstracto, Scheler vuelve a asemejar *actualidad* y *persona*, de modo menos neto que en la nota al pie de *Der Formalismus*. En la medida en que el autor apunta a una gradación de sentidos de *acto* hasta llegar a Dios como *actus purus*, deja una puerta abierta a considerar la *persona* como un tipo de *acto*.

En virtud de estas cuestiones y de la falta de una amplia reflexión por parte de Scheler acerca de un sentido del acto adecuado a la índole de la *persona*, considero que en base a los textos es difícil sostener que para el autor la *persona* sea *acto*.

Ahora bien, es una cuestión abierta, por lo siguiente: la *persona* no puede ser una *tendencia*, porque no es un acto con un objeto concreto (la relación de la *persona* a su valor ha sido parcialmente explicada ya a tenor de la fenomenología del arrepentimiento y será explicada más adelante, pero no tiene la estructura acto-objeto). Tampoco puede ser una *necesidad*, en virtud de su carácter de plenitud superabundante. Tampoco puede ser un simple *sujeto*, por su distinción respecto del *yo* (además la denominación de ‘sujeto’, tras todas las precisiones que se han hecho acerca de la índole de la *persona*, resulta un poco superflua). Si además se tiene en cuenta que la *persona* tiene carácter activo, entonces en virtud de estas características cabe sostener que ninguna noción abraza mejor la índole de la *persona* que la de ‘acto’. En esto estoy de acuerdo, en la medida en que ‘acto’ es una noción más adecuada que cualquier otra.

Ahora bien, no considero que esto lleve a hacer una identificación entre *persona* y *acto*, salvo que se diga lo siguiente: la *persona* es la clase de *acto* que sólo es la *persona*: un *acto* pleno y superabundante. Esta tesis me parece en alto grado sugerente, y digna de ser estudiada en Scheler, pero considero que debería estar precedida de un amplio estudio de la metafísica scheleriana dirigido a encontrar diversas clases y grados de acto en la

---

<sup>432</sup> WFS, GW 7, 86.

realidad. Una noción de ‘acto’ semejante sería en extremo adecuada para dar cuenta de la índole de la *persona* en la que se localiza la *libertad personal*<sup>433</sup>.

d) *¿Actúa la persona o el hombre entero? Actos y esencias de actos*

En un apartado anterior<sup>434</sup>, se dejó planteada la pregunta de si quien actúa (el ejecutor de la acción), es la *persona* o el *hombre entero* (es decir, el individuo concreto existente con todas sus dimensiones jerárquicamente distintas). La respuesta a esta pregunta hace entrar en juego dos conceptos schelerianos: la distinción entre *actos* y *esencias de actos*, y la noción de *ejecutar* (*vollziehen*).

Esta cuestión es amplia y muy interesante, y puede aportar mucha luz sobre el pensamiento de Scheler<sup>435</sup>. Ahora bien, aquí será tratada con cierta agilidad, por el motivo siguiente: para el objetivo de este estudio sobre la *libertad personal*, esta cuestión tiene un valor clave, pero no obstante sólo en un plano metódico-propedéutico; si esta cuestión no se aborda adecuadamente, la misma posibilidad de la *libertad personal* (en cuanto procede del fenómeno de la libertad como *espontaneidad*) deviene altamente problemática (para ser exactos, imposible<sup>436</sup>). Ahora bien, esta cuestión no afecta en absoluto a este estudio de modo temático, es decir, no aporta ninguna luz sobre la índole de la *libertad personal*.

Conceder demasiada importancia a esta cuestión supone juzgar la filosofía de Scheler con cierto anacronismo, desde una altura histórica que no le pertenece. El filósofo müniqué es postkantiano, y al igual que el regiomontano, defiende el carácter absoluto de

---

<sup>433</sup> Para no dejar la cuestión planteada de modo problemático, ofrezco una posible hipótesis: la *persona* es *acto* como *Habitus*. Esta hipótesis se podría apoyar en la tesis de que “*Person ist kontinuierliche Aktualität*” (*Der Formalismus*, GW 2, 103), en las reflexiones de Scheler en “*Selbstmitteilung und Freiheit*”, (*Absolutphäre*, GW 10, 234-240) y en las reflexiones que se harán en el próximo capítulo de este estudio sobre la *libertad personal*. Henckmann propone una sugerencia en esta línea: “*der Habitus der Person (...) da dieser Habitus nicht an einen bestimmten einzelnen Akt gebunden ist, muß er auch zu keinem einzigen in Gegensatz treten. Vielmehr kann er alle einzelnen Akte frei fundieren*” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 149.

<sup>434</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.b.

<sup>435</sup> Ya Heidegger en 1927 se dio cuenta de la importancia de esta cuestión para alcanzar en sede scheleriana una noción positiva de *persona*. Comentando la teoría scheleriana de la *persona* dice en un momento que “en todo caso, la persona está dada en tanto que ejecutora de actos intencionales enlazados por la unidad de un sentido. El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser-persona. Los actos se ejecutan; persona es quien ejecuta los actos. Pero, ¿cuál es el sentido ontológico del ‘ejecutar’? ¿Cómo determinar ontológicamente de una manera positiva el modo de ser de la persona?” M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §10.

<sup>436</sup> El motivo es *grosso modo* el siguiente: si la *libertad* detectada fenomenológicamente como *espontaneidad* no se vincula a la *libertad personal*, siendo ésta finalmente ésta la que ejecuta los actos, ésta última pierde su agarre fenoménico y deviene un mero postulado.

la libertad<sup>437</sup>: o la libertad es trascendental (en términos schelerianos, *persona*) o no es libertad. De modo que la índole de la libertad no se decide en la cuestión de la libertad de la voluntad, la cual sí que está inescindiblemente vinculada a su vez a la cuestión de la ejecución y del dominio, sino en la *libertad personal*, que trasciende la libertad de la voluntad. En virtud de este descubrimiento, incluso se puede reenfocar por elevación una aporía a que conducía la interpretación medieval de la libertad de la voluntad (la voluntad se autodetermina absolutamente o no se autodetermina en absoluto)<sup>438</sup>. Si se acusa a Scheler de no tematizar adecuadamente el dominio de la libertad sobre los actos, es preciso reconocer a su vez que esto no afecta a la auténtica índole de la libertad ante la que él se sitúa.

Por otro lado, esta cuestión no tiene, a mi modo de ver, una solución definitiva, pues conserva un cierto carácter problemático. Por estos motivos, no considero necesario estudiar esta cuestión con exhaustividad.

El filósofo muniqués trata esta cuestión directamente en el siguiente texto de *Der Formalismus*, en el cual comparecen todas las nociones que han de entrar en juego en ella:

“¿Qué es entonces aquello que, de modo completamente independiente de la *organización* natural de sus portadores, enlaza en una *unidad* estas *diferentes* esencias de actos mismas –no los actos ya fácticamente ejecutados [*vollzieht*] de un individuo real determinado o de una especie de tales–? El acto individual determinado, por ejemplo mi actual pensar mientras escribo, lo ejecuta [*vollzieht*] un individuo humano determinado con todo su ser y su ser–así fácticos –no, por tanto, un ‘yo’ ni un ‘alma’–. Si prescindimos [*absehen*] (mediante la reducción fenomenológica) de este ejecutor [*Vollzieher*] y de su realidad y constitución, nos quedan sólo las diferentes *esencias de acto* [*Aktwesen*]. (...) Tampoco aquí necesitamos ningún ejecutor [*Vollzieher*] de estos actos (...). Ahora bien, permanece todavía la pregunta, no por quién o por qué esencia son ejecutados [*werden vollzieht*] los actos, pregunta que no tiene sentido para las esencias de los actos, sino esta otra: ¿Qué ejecutor *unitario* ‘corresponde’ a la esencia de una ejecución de acto [*Aktvollzug*] de clases, formas y direcciones de acto tan esencialmente *distintas* en general? (...) ¿Qué ejecutor ‘pertenece’ esencialmente a la ejecución [*Vollzug*] de actos de esencias tan diversas en general? Únicamente en este lugar –no ‘antes’ en el orden de los problemas– se presenta ante nosotros la *personalidad* [*Persönlichkeit*] como problema”<sup>439</sup>.

El aspecto más interesante de este texto es que, según él, el problema de la *persona* (el autor emplea el término ‘personalidad’, pero se refiere inequívocamente a *persona* pues es el tema que está tratando en estos capítulos de *Der Formalismus*, los cuales ya se han tratado ampliamente) surge en el momento en el que se prescinde de los actos y se abor-

---

<sup>437</sup> Cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 5.

<sup>438</sup> Cfr. *supra*, cap. 1, apdo. 3.b.

<sup>439</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 380.

da la cuestión de las esencias de los *actos*. De modo que la *persona* no está vinculada a los actos, sino a las esencias de los actos. El ejecutor es el hombre entero, y la *persona* es la *unidad* de las esencias de actos.

El aspecto problemático de esta vinculación se capta intuitivamente: si la índole del acto es su ejecución, y la *persona* se vincula a la esencia del acto en contraposición a la ejecución del acto, la *persona* se desvincula a su vez de la ejecución del acto. Por consiguiente, la vinculación de la *persona* a sus actos deviene una cuestión ideal (es decir, no según ejecución y eficacia reales), y el carácter activo de la *persona* deviene una hipótesis con alto grado de inconsistencia. Un investigador ha puesto el énfasis en esta cuestión, y no se le puede negar que ha metido el dedo en la llaga: Santamaría<sup>440</sup>. A su juicio, Scheler incurre en una “esencialización del espíritu”, la cual, en la medida en que le resta actualidad al espíritu, no es sino una incoación de la tesis de la impotencia del espíritu que defenderá el tercer Scheler. Es digno de destacarse el valor que tiene esta interpretación para la cuestión de la continuidad del pensamiento de Scheler.

El carácter problemático de esta cuestión se agrava cuando se toma en consideración el método por el cual Scheler prescinde del *hombre entero* como ejecutor: la reducción fenomenológica. Si hacemos la reducción fenomenológica, se prescinde de los actos y su ejecutor, y nos quedan las esencias de actos y una incógnita para su unidad (que posteriormente se rellena con la noción de *persona espiritual*). Esto significa que Scheler en cuanto fenomenólogo, es decir, en virtud de su método, se compromete con esta prescindencia.

Si bien el carácter problemático de esta cuestión no desaparece enteramente, se ve suavizado si se tienen en cuenta a su vez tres cuestiones en los textos de Scheler.

La primera de ellas es una equivocidad por parte de Scheler en el empleo de los términos *ejecutar* (*vollziehen*) y *ejecutor* (*Vollzieher*). Aunque en el texto citado de *Der Formalismus* sostiene que el *ejecutor* es el hombre entero a diferencia de la *persona espiritual*, en otros lugares dice que es ésta última la que ejecuta (*vollzieht*) el acto:

---

<sup>440</sup> M. G. SANTAMARÍA, “Metafísica y Fenomenología ante el problema de la acción”, en *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, 17-77. Esta cuestión está más tratada de modo más resumido en M. G. SANTAMARÍA; “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, en JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, 11-44. Hay un punto del estudio de Santamaría con el cual discrepo, que es la falta de atención al hecho de que la *operación* de conocer no es intencional, sino *real*, y lo que es intencional es el *objeto* de la *operación*. Trato esta cuestión en G. ALONSO-BASTARRECHE; “La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo”.



## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

“Beatitud y desesperación [*Seligkeit und Verzweiflung*] son sentimientos que atraviesan el ser de la persona misma –el cual está más allá de su querer– y por eso también atraviesan y co-determinan *todo lo que ella realiza en actos*”<sup>441</sup>.

“La persona se vivencia sólo como esencia *ejecutora de actos* [*aktvollziehendes Wesen*]”<sup>442</sup>.

“La persona es dada en todo caso como *ejecutora* [*Vollzieher*] de actos intencionales”<sup>443</sup>.

En definitiva, esta equivocidad no es meramente terminológica, sino que muestra que Scheler no se compromete enteramente con el carácter *no-ejecutor* de la *persona espiritual* por mor del cual ésta deviene inactiva. No podría ser de otro modo, pues si Scheler se comprometiese con eso, no podría afirmar al mismo tiempo que la *persona espiritual* se vivencia en sus actos (pues se vivencia en tanto que los *ejecuta*). En última instancia, si se niega a la *persona espiritual* el carácter de *ejecutor* para asignárselo al *hombre entero*, a la *persona espiritual* no se le puede negar la condición de *fuelle* (*Quelle*), la cual ha sido estudiada anteriormente al hablar del *Überschußcharakter* como *plenitud*, y tiene indudablemente un carácter activo. Esta duplicidad terminológica entre *ejecutor* y *fuelle* me parece muy útil: cuando se habla de *amor* o de *sentimiento espiritual* es fácil decir que su ejecutor es la *persona espiritual*, pero cuando se habla de actos como *pasear* o *comer*, es difícil restringir el carácter *ejecutor* a la *persona espiritual* (en estos últimos la distinción entre *ejecutor* y *fuelle* resulta imprescindible).

La segunda cuestión que suaviza el problema es la problematicidad de la noción *esencias de actos*: ¿qué significa *esencia de acto* si los actos son inobjetivables y residen exclusivamente en su ejecución? A mi modo de ver, la noción de *esencia de acto* no es sino una ilegítima objetivación: lo que queda del acto al margen de su ejecución.

La tercera cuestión es que Scheler, en el texto de *Der Formalismus* citado, prescinde de su distinción entre *actos* y *acciones*: ya se ha visto que por un lado están los actos de la *persona espiritual*, los cuales pueden ser continuados en acciones, y por otro lado están las acciones mismas<sup>444</sup>. En virtud de esta distinción no hay ninguna contradicción entre el carácter de *fuelle* y el carácter de *ejecutor*, sino que esta cuestión debe ser estudiada precisamente dentro de la cuestión de la *libertad personal* y la producción de la acción.

Queda por resolver entonces la siguiente cuestión: si la noción de ‘esencia de acto’ ha sido obtenida mediante la reducción fenomenológica, ¿hasta qué punto está comprometido el pensamiento de Scheler con esta noción? ¿Hasta qué punto se ve el autor comprometido con una noción tan problemática? Para solucionar esta cuestión habría que

---

<sup>441</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 350-351.

<sup>442</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 384.

<sup>443</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 471.

<sup>444</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.b.1.

realizar un amplio estudio acerca del método scheleriano, es decir, una investigación en sede gnoseológica. Tal investigación trasciende este estudio. Aquí sólo es relevante el hecho de que el carácter *activo* de la *persona* no queda anulado<sup>445</sup>.

Para concluir este apartado es preciso hacer una relación de las principales tesis recogidas en él.

1. Un acto no es nunca un objeto, porque el ser del acto reside en su ejecución. En este aspecto hay una similitud entre el acto y la *persona*. La inobjetivabilidad de la *persona* significa que no puede ser objeto de un acto.
2. La inobjetivabilidad de la *persona* significa que es inagotable.
3. El carácter activo de la *persona* es anterior a la disputa entre sustancialismo y actualismo.
4. La noción scheleriana de ‘sustancia’ acusa un gran reduccionismo.

---

<sup>445</sup> No obstante, se puede decir lo siguiente, para contrarrestar la minuciosa objeción de Santamaría y así dejar abierto un debate que puede resultar fructífero.

Una lección que enseña Scheler con su filosofía es la distinción entre *método* y *tema*. En virtud de esta distinción, cabe decir lo siguiente: el *tema* no se reduce al *método*. O, para ser más precisos, el *tema* de un *método* no se reduce a lo que el *método* capta de él (al menos si es el caso que el *método* ha sido puesto en marcha previa consideración de su *tema*, como es el caso de la fenomenología, que precisamente por est se define a sí misma como un *método*). Si bien el *método* de Scheler puede quedar encasquillado en la noción de ‘esencias de actos’, no obstante el *tema* al que él accede con dicho *método* (en primera instancia la *persona* y después la *libertad personal*) no se debe ver mermado por una deficiencia metódica.

La riqueza de este tema más allá del obstáculo de la noción de ‘esencias de actos’ y de la *esencialización del espíritu* está puesta de manifiesto en numerosas ocasiones a lo largo de la obra de Scheler (son precisamente estas ocasiones las que han dado pie a esta investigación). Prescindir de ellas en pro de querer “ser fiel al rigor del método scheleriano” me parece una postura legítima pero no única (y que ocuye un tema de gran profundidad como es la noción de *persona* en Scheler).

Esta postura pretende legitimarse a sí misma diciendo que la filosofía consiste en *pensar desde los principios*, es decir, ser fiel a un *método de pensamiento*. Esta postura contiene gran verdad en la medida en que contrarresta el extremo radical del pragmatismo filosófico. Sin embargo, cabe a su vez oponerle lo siguiente: en primer lugar, se olvida del “problema del comienzo”, es decir, prescinde apodícticamente de la cuestión de si cabe un comienzo único para la filosofía. En segundo lugar, se olvida de que un principio puede ser la distinción entre *método* y *tema*. A mi modo de ver, precisamente la Filosofía es la única disciplina intelectual que todavía está en condiciones de poder decir, llegado el caso, que “a diverso *tema*, diverso *método*”. De otro modo, si acaso se llega a demostrar el escaso rendimiento del método de un autor, se trunca el valor de verdad del pensamiento de dicho autor, que queda confinado a una escasez insuperable.

Haya, en su estudio sobre Scheler, también defiende la eminencia del método en filosofía, pero matizando que el método no excluye la inspiración: “la filosofía es por esencia actividad metódica. De ahí que exista una diferencia de principio entre una *visión del mundo* (*Weltanschauung*) y la filosofía. (...) La *inspiración* del filósofo no quedaría con ello eliminada. La inspiración anima la actividad filosófica. La *heurística* del pensamiento se nutre de originalidad *inventiva*, incluye el descubrimiento: el pensador *ve, descubre*. Con todo se exige de la filosofía un método” F. HAYA SEGOVIA; *Tiempo y método en Max Scheler*, 18-19.

## DISTINCIÓN ENTRE PERSONA Y YO E INOBJETIVABILIDAD DE LA PERSONA

5. La tesis de Scheler de que la *persona* deviene otra en cada uno de sus actos confunde a la *persona* con el *yo*, pero se puede corregir esta afirmación para respetar la índole del fenómeno descrito e integrarlo en la antropología de Scheler.
6. La *persona* no se agota en sus actos, esto significa que *sobra* respecto de sus actos. La *persona espiritual* en tanto individual, es dada como ente irreductible a cualquier otra cosa o acto.
7. Que la *persona* fundamenta sus actos significa que *sobra* respecto de un acto para fundamentar otros nuevos, es decir, es operativamente inagotable.
8. En virtud de su carácter sobrante, la *persona* no es sólo origen sino destino de sus actos, porque crece con ellos.
9. Para describir el *Überschußcharakter*, la fenomenología exige ser proseguida en una ontología.
10. El *Überschußcharakter* de la *persona* significa *excedente, superabundancia y plenitud*.
11. La pregunta por la índole de la *persona*, junto con la estrecha vinculación entre la *persona* y sus actos, arroja la siguiente pregunta: ¿la *persona* es algún tipo de acto? La respuesta a esta pregunta encuentra serios problemas en los textos de Scheler (en caso de ser *acto* la *persona* es un tipo de *acto* distinto de los *actos* que elicit).
12. La tesis de que la *persona* se vincula a la ejecución de sus actos y no simplemente a ‘esencias de actos’ no encuentra un obstáculo textual insalvable en los textos de Scheler.

### 5. El conocimiento de la persona

La cuestión del conocimiento de la *persona* es insoslayable en un estudio sobre la antropología de Scheler. Las afirmaciones del filósofo muniqués a este respecto no se han problematizado tanto como sería deseable, y por tanto la crítica no les ha prestado excesiva atención<sup>446</sup>. Aquí no se podrá decir mucho, pues el tema escapa al objetivo de este estudio: en lugar de un estudio exhaustivo de los diversos aspectos y dimensiones del

---

<sup>446</sup> Una considerable excepción a este respecto la constituye M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*. Max Scheler – Tomás de Aquino, 33-48.

asunto, ciertamente amplio y complejo, se hará una mención de algunos aspectos del tema que son relevantes para el objetivo de esta investigación (la *libertad personal*).

Ha quedado mostrado que Scheler defiende una inobjetivabilidad radical de la *persona espiritual* en sede gnoseológica, lo cual significa que no se puede conocer objetivamente a la *persona*. No cabe un acto que porte como objeto a la *persona*. La pregunta que quedó planteada entonces<sup>447</sup> es: ¿cabe un conocimiento de la *persona* que sea solidario con su índole inabarcable? Tras las anteriores descripciones de la índole de la *persona*, ahora puede precisarse la formulación de la pregunta diciendo: ¿cabe un conocimiento de la *persona* que sea solidario con su índole inabarcable, superabundante y de plenitud?

A la hora de estudiar el conocimiento de la *persona*, lo primero que hay que hacer, según un orden fenomenológico, es distinguir entre el conocimiento de la propia *persona* y el conocimiento de la *persona* ajena. Como ya se ha dicho, si no se tiene en cuenta esta distinción, se pueden superponer, y esto podría tergiversar la cuestión. Scheler postula la posibilidad del conocimiento de ambas, y en ambos casos se mantiene la pregunta por el conocimiento solidario con la inabarcabilidad, superabundancia y plenitud. Ahora bien, el éxito de dicho conocimiento no corre la misma suerte en ambos casos.

En un texto de *Der Formalismus* dice el autor lo siguiente:

“Si un acto no es nunca objeto, entonces primeramente no es nunca objeto la *persona* que vive en su realización de actos. Más bien el único y exclusivo modo de su dación es sólo *su misma ejecución del acto* [*ihr Aktvollzug selbst*] –su ejecución del acto en la que viviendo se vivencia [*erlebt*] a sí misma al mismo tiempo–. O, cuando se trata de otra persona, la co-ejecución o post-ejecución o pre-ejecución”<sup>448</sup>.

La tesis del texto es clara: el carácter activo de la *persona* provoca que esta no se pueda conocer *por el lado del* objeto, y sólo se puede conocer *por el lado del* acto. Esto vale tanto para el conocimiento de la propia *persona* como para el conocimiento de la *persona* ajena. Ya que la *persona* no se puede objetivar, se tiene que poder *vivenciar en la ejecución*. ¿Es éste un modo de conocer a la *persona*? A mi modo de ver, no es más que un modo de asegurar la posibilidad de dación (*Gegebenheit*) de la *persona*, o más bien de no imposibilitarla. Pero no es un modo de conocimiento. ¿Qué se quiere decir con esto?

Cuando Scheler sostiene que un *objeto* sólo puede ser dado en tal *intuición fenomenológica*, posteriormente ejerce el acto que porta ese objeto y luego describe (en la medida de lo posible) dicho objeto. Ahora bien, con la *persona* esto es imposible, pues no es objeto. La tesis de la *vivencia en la ejecución* (o *co-ejecución*) es propedéutica en la me-

<sup>447</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.a.

<sup>448</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 386.

dida en que se corresponde con la índole inobjetivable, superabundante y plena de la *persona*. Gracias a ella, la *persona* (la propia y la ajena) puede sernos dada. En la medida en que respeta dichos rasgos de la *persona*, se puede considerar no inadecuada. Pero la vivencia en la ejecución no posee el carácter de instancia cognoscitiva que tiene como tema a la *persona* de modo solidario con su inabarcabilidad. “El problema que se nos presenta es determinar la índole, la definición fenomenológica precisa, de este *Erleben*”<sup>449</sup>. ¿Qué ocurriría si no se pudiese alcanzar esta descripción? Pues que la inabarcabilidad y demás rasgos de la *persona* (incluida la *persona* propia), gracias a la *vivencia en la ejecución*, no resultan trascendentes, pero no disponemos de un conocimiento solidario con su índole. Es decir, no somos ciegos ante la *persona espiritual*, pero no vemos más que un inmenso valle inabarcable teñido de cierta bruma. Un bello texto de Scheler sobre el respeto servirá para ilustrar esto:

“Sólo el respeto nos da la conciencia de *la profundidad y plenitud* del mundo y de nuestro yo<sup>450</sup> y nos trae con claridad que el mundo y nuestra esencia llevan consigo una inagotable riqueza de valor; que *puede* hacer que se nos aparezca a cada paso algo eternamente nuevo y joven, inaudito y nunca visto. (...) Sólo el respeto nos proporciona la escondida conciencia de una riqueza y una plenitud donde los contenidos claros y delimitados de nuestros pensamientos y sentimientos sólo nos ofrecen vacío y escasez, nos da el sentimiento de tesoros de nuestra existencia y de nuestras fuerzas aún no alumbrados y que *no pueden alumbrarse* en la vida terrenal. Nos señala silenciosamente un ámbito de nuestras fuerzas verdaderas que es más grande y sublime que nuestra existencia temporal. (...) Extiende y coloca ante nosotros alfombras e indicadores siempre nuevos sobre los cuales siempre podemos desplegarlos, quizá también extraviarnos, pero finalmente encontrarnos”<sup>451</sup>.

Este texto, además de poseer un cierto carácter poético, resulta una descripción fenomenológica muy adecuada del fenómeno de la inobjetivabilidad de la *persona espiritual*, y el modo en el que dicha inobjetivabilidad comparece en los momentos en que intentamos un conocimiento de nuestra *persona*.

Esta crítica se hace más clara aplicada al conocimiento de la *persona ajena*, es decir, a la *vivencia en la co-ejecución*. Scheler dice que esta *co-ejecución* es en definitiva el amor a la *persona*, que es lo único que puede dar a conocer la *persona ajena*<sup>452</sup>. Ahora bien, Scheler no describe más que el modo en el que el amor a la *persona* no viola la inobjetivabilidad de ésta. “Pero esa co-ejecución no tiene carácter cognoscitivo, nos dice Scheler.

<sup>449</sup> M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, 40.

<sup>450</sup> En este lugar debería decir ‘persona’, pero ha utilizado ‘yo’ probablemente debido a la alternancia corriente que entre ambos términos hace el lenguaje natural.

<sup>451</sup> ZRT, GW 3, 27-28.

<sup>452</sup> Que la *persona* ajena se conoce por el amor a ella es una tesis defendida en *Der Formalismus*, GW 2, 480; WFS, GW 7, 81-82, 129-132, y especialmente 167-170 (“Amor y persona”).

#### CAPÍTULO IV

Por eso, aun reconociendo la posibilidad de acceder a los actos en su mismo ‘ser acto’, ese acceso no es posible como conocimiento”<sup>453</sup>.

Con respecto al conocimiento de la *persona ajena*, todavía es oportuno señalar un fenómeno que Scheler pone de manifiesto, y que está íntimamente vinculado a la *libertad personal*: la *persona* puede callar. En primer lugar, esto es congruente con el conocimiento mediante el amor, puesto que el amor requiere libre aceptación por parte del amado. Por el contrario, un método al margen de la libertad de la *persona* conocida puede ser un fracaso en la medida en que ésta decida oponerse a aquél:

“Persona y espíritu representan un ente que es según su esencia *transinteligible* a todo *conocimiento espontáneo* (en la más fuerte oposición al ser muerto y a todo ‘lo vital’), puesto que yace en su *libre discreción* [*freies Ermessen*] hacerse perceptible y darse a conocer o no. Las personas pueden incluso callar y ocultar sus pensamientos”<sup>454</sup>.

Esto es congruente con la índole inobjetable de la *persona*, puesto que ésta también significa que no puede ser objeto de un acto espontáneo. En definitiva, esta tesis implica un ensalzamiento de la *libertad personal*, la cual tiene la llave del conocimiento de la *persona*, pues puede dejar desconocida a ésta si así lo decide.

Por estos motivos, a mi modo de ver, la tesis scheleriana de que la *persona* se conoce en la *ejecución* de sus actos resulta una propedéutica fenomenológica adecuada pero necesitada de ulterior profundización. La clave de esta profundización es que debe trascender la sede fenomenológica en que se sitúan estas afirmaciones schelerianas y hacer afirmaciones ontológicas.

El punto de partida fenomenológico para problematizar las afirmaciones de Scheler acerca del conocimiento personal está agudamente expuesto en la tesis de De Monticelli de que el conocimiento de la persona no tiene la forma de un dato sino la de un viaje: “Quien haya conocido, y quizás también amado, a una persona que –a la escala reducida de nuestras dimensiones– se asemeje a este inmenso personaje sabe que tarde o temprano, en el largo aprendizaje que representa el conocimiento de alguien, acabará cayendo sobre un fondo así, sobre esta generosa desarmonía: ‘Es digno de ti.’ El fondo parece haberse revelado de forma repentina. Luego descubrimos que no existe un fondo último en una persona que vive, mientras vive; o al menos que el conocimiento no ha llegado a su término, que no tiene fin. (...) Esta profundización del conocimiento de una

---

<sup>453</sup> M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad*, 41-42. Este hecho también es detectado derivadamente por Pintor Ramos, quien, habiendo entrevistado el carácter no cognoscitivo de la co-ejecución, necesita apelar a las investigaciones de Haskamp acerca del conocimiento del *yo* en Fichte (cfr. A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 303).

<sup>454</sup> WFS, GW 7, 220. Scheler trata esta tesis de modo exhaustivo en *Probleme*, GW 5, 331-332.

persona se asemeja realmente a un viaje, a una ‘trayectoria’<sup>455</sup>. Esta tesis es una continuación, en positivo, de las afirmaciones de Scheler en el texto citado de ZRT, y es el punto de partida fenomenológico (y reflejo gnoseológico) de la inagotabilidad de la *persona* y de la *apertura radical* de la *libertad personal*.

*a) La distinción entre persona íntima y persona social*

Como se dijo al hablar del modo de ser conocida que no corresponde a la *persona*<sup>456</sup>, el conocimiento de la *persona*, en la medida en que distingue entre conocimiento propio y ajeno, debe traer a colación la distinción scheleriana entre *persona íntima* y *persona social*: “toda persona finita perfecta tiene una esfera íntima y una esfera social”<sup>457</sup>. Puesto que aquí no se ha tratado exhaustivamente el tema del conocimiento de la *persona*, tampoco esta distinción se tratará de tal modo. Sólo es traída a colación aquí porque su virtualidad es exclusivamente epistémica y axiológica: es decir, Scheler necesita esta distinción en virtud de su teoría sobre la posibilidad del conocimiento de la *persona*.

Respecto de la *persona íntima*, el filósofo muniqués defiende que “la persona absolutamente íntima es eternamente trascendente a todo conocimiento ajeno y valoración ajena”<sup>458</sup>. ¿Qué problema tiene esta tesis? A juicio de Scheler, un aspecto nuclear y culminar de su jerarquía axiológica: si la *persona íntima* es trascendente al conocimiento ajeno, entonces no sólo la persona íntima puede ser el depositario primordial de los valores morales<sup>459</sup>. Si así fuera, a juicio del autor, la vida en común carecería de fundamento axiológico, y por lo tanto sería en sí misma reprobable.

Para mantener el equilibrio entre el carácter trascendente de la *persona íntima* (en definitiva el carácter activo e inobjetivable de la *persona*) por un lado y la dimensión social de la *persona* por otro, Scheler considera una solución adecuada dividir la *persona espiritual* en dos núcleos personales, el íntimo y el social. A mi modo de ver, esta división pretende reflejar el fenómeno de que la *persona* no es un ser aislado o solipsista, por muy trascendente que su conocimiento sea a los actos espontáneos ajenos. “El ser del hombre es tan originariamente ser-para-sí como también ser-con-otros, vivenciar-con-

---

<sup>455</sup> R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología*, 36 (cfr. también 141-155). Bermes indica agudamente un aspecto del conocimiento de la *persona* en tanto que ésta es inobjetivable: a diferencia del saber psíquico, el saber personal no es proposicional (cfr. CH. BERMES; “Zwischen Leben und Lebensform”, 46-47).

<sup>456</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.a.

<sup>457</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 549.

<sup>458</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 556. Cfr. H. D. MANDRIONI, *Max Scheler*, 38.

<sup>459</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 556-558.

otros y actuar-con-otros<sup>460</sup>. Ahora bien, dividir interiormente la *persona espiritual* es una hipostatización ilegítima, que como tal incurre en lo que Scheler denomina un sustancialismo de la vida personal (“a fenómenos distintos, unidades personales distintas”). Desde una perspectiva diversa, pero complementaria, Bermes ha detectado también que *persona* significa *reciprocidad*<sup>461</sup>.

Para no dejar esta cuestión planteada de modo problemático, considero oportuno indicar lo siguiente: si se suprime la noción de *persona social*, ¿se cae en un solipsismo radical de la *persona*? La respuesta es negativa. “Cada persona individual puede ser vista como una persona social, y, con igual originalidad, como una persona íntima, siendo ambas meramente lados y vistas de la totalidad indivisible de la persona<sup>462</sup>. A mi modo de ver, la noción scheleriana de *persona social* es una hipostatización innecesaria; pero el que la *persona* no existe en soledad me parece sin embargo una tesis incontrovertible. Al decir de Hammer, “el ser-aislado (individualidad) se vuelve en el pretendido aislamiento únicamente fatalidad<sup>463</sup>.”

¿Cómo se puede mantener el carácter relacional de la *persona* sin dividir su interioridad personal? Opino que esta cuestión desborda el planteamiento de Scheler (al menos su pensamiento escrito, no desde luego, la índole de los fenómenos que describe). El fenómeno es el siguiente: “La relación es una categoría que la persona incorpora de un modo peculiar, haciendo manifiesta la compenetración interpersonal como apertura recíproca en la distancia, frente a la disyunción exclusiva entre la fusión y la exclusión mutua que caracteriza a los cuerpos físicos<sup>464</sup>. Polo ha abordado la cuestión por otro camino y ha ofrecido un planteamiento distinto que considero más prosequible. En primer lugar, porque sostiene que hay que desmontar el “prestigio de lo único” y desde ahí con un método adecuado se accede a una noción de *persona* que es en sí misma relación, es lo que Polo llama el carácter co-existencial de la persona humana. Es decir, para el filósofo español ser persona no significa ser único, sino ser irrepetible (radicalmente novedoso) y a la vez co-existencial<sup>465</sup>.”

---

<sup>460</sup> *Die christliche*, GW 5, 371. En otro lugar Scheler dice también que la *persona espiritual* es imposible sola: “que cada uno no es sólo para sí, sino también *miembro* de un todo invisible de naturalezas espirituales, esto no es un saber mediante experiencia contingente, sino un saber que yace en la esencia del espíritu mismo” *Probleme*, GW 5, 261.

<sup>461</sup> Cfr. CH. BERMES; “Zwischen Leben und Lebensform. Der Begriff der Person und die Anthropologie”, in: I. RÖMER, M. WUNSCH (HG.): *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster 2013, 45.

<sup>462</sup> J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento*, 150.

<sup>463</sup> F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 237.

<sup>464</sup> U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, 173.

<sup>465</sup> Cfr. L. POLO; “¿Por qué una antropología trascendental?” en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 2012.



Antes de cerrar este apartado, conviene recapitular las ideas fundamentales expuestas en él.

1. La pregunta por el conocimiento de la *persona* tiene que formularse del modo siguiente para plantear adecuadamente el problema: ¿cabe un conocimiento que sea solidario con la índole inabarcable, superabundante y de plenitud de la *persona*?
2. La vivencia de la *persona* en la ejecución de sus actos no tiene carácter de instancia cognoscitiva, tiene un valor propedéutico. El co-vivenciar, para el conocimiento de la *persona* ajena, posee la misma carencia.
3. Conocer la índole del conocimiento de la *persona* requiere trascender el método fenomenológico hacia una ontología.
4. La noción de *persona social* indica que no cabe una *persona* sola, pero su hipostatización como una segunda *persona* dentro de la persona individual es un error. No es necesario lo segundo para garantizar lo primero.



## CAPÍTULO V

### LA LIBERTAD PERSONAL Y SU CRECIMIENTO

Al terminar la investigación sobre los niveles de libertad, se vio que la libertad, dado su especial carácter, no se puede agotar ni en la voluntad ni el *yo*, sino que es algo más profundo, es un rasgo de la *persona espiritual*. Esta es la tesis fundamental de esta investigación, que no obstante resulta superflua si no se investiga la índole de la *libertad* en tanto que rasgo de la *persona espiritual*. Esta tesis se encuentra en el texto de PuMF que ha dado origen a esta investigación: “Libre’ es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo”<sup>1</sup>.

Puesto que la libertad comparece en la acción humana y en su origen que es la voluntad, no se puede sostener esta tesis sin haber discriminado antes los aspectos y dimensiones de la libertad que no corresponden propiamente a su carácter personal<sup>2</sup>. La libertad es una realidad que tiene en distintos niveles, el más profundo de los cuales es la *libertad personal*, la *libertad* que es propia de la *persona espiritual* como tal. Esta dimensión de la libertad es más profunda que las ya estudiadas y no puede reducirse a ellas<sup>3</sup>. Esta irreductibilidad de la *libertad personal* a las libertades estudiadas es declarada por Scheler con claridad en un fragmento WFS:

“Esta libertad del amor, que no tiene nada que ver con el albedrío ni con la libertad de elección, ni en general con la libertad de la voluntad, que más bien radica en la libertad de la persona frente a la potestad de la vida impulsiva en general [*gegenüber der Gewalt des Trieblebens überhaupt*]”<sup>4</sup>.

En este texto se aprecian dos tesis que serán estudiadas con detenimiento en este capítulo: la *libertad* no puede ser reducida a la libre elección ni a la libertad de la voluntad, y en esa medida es una realidad que yace propiamente en la *persona espiritual*. En virtud de esto, la *libertad personal* tiene una índole propia diversa de la libertad de la voluntad<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, cap. 3.

<sup>3</sup> “Dieses innere Frei-Sein der Person hat nichts mit einem Frei-Sein für ein bestimmtes Wollen und Handeln zu tun, ist auch nicht gebunden an das psychische Ich oder die Antriebsarten des Leibes” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998, 149.

<sup>4</sup> WFS, GW 7, 82. Es oportuno indicar que este texto es de la segunda edición de la obra, es decir, de 1923.

<sup>5</sup> Leonardy detecta esta distinción con claridad: “Scheler distingue entre dos ‘libertades’ cuyos respectivos

## CAPÍTULO V

La segunda tesis es la comprensión de la *libertad personal* como libertad del amor. Como se verá, la vinculación entre la libertad y el amor hace referencia al despliegue y crecimiento de la *libertad*, más bien que a su índole.

Que la *libertad personal* no puede reducirse a ninguna de las libertades ya estudiadas no significa oposición entre ambas. Antes bien, significa relación jerárquica: la *libertad personal*, en tanto que superior, gobierna las inferiores. Esta tesis resulta evidente en la medida en que su contraria es imposible: cada ser humano no puede tener dos libertades incomunicables. Puede tener diversas dimensiones de una única libertad, pero no dos libertades opuestas e irreductibles entre sí. La tesis de que la libertad personal gobierna las libertades inferiores es declarada por Scheler con especial claridad en dos breves fragmentos:

“Las extensiones en que somos libres son ellas mismas determinadas de nuevo por una libertad de mayor extensión”<sup>6</sup>.

“Esto lo puede, a diferencia de los actos de libre elección –que siempre permanecen dentro de la estructura ambiente y el destino y de cuyos ámbitos [*Spielräume*] no pueden evadirse–, sólo mediante actos y formas de comportamiento que son esencialmente distintos de éstos, mediante los cuales él ejecuta [*vollzieht*] la llamada ‘libre elección’”<sup>7</sup>.

Estos dos fragmentos junto con el anterior indican la existencia de una *libertad personal*, la cual tiene una índole distinta de las libertades estudiadas hasta ahora. Sólo si se estudia esta índole de la *libertad personal* tiene sentido sostener que ella no se reduce a la libertad de la voluntad.

---

significados no tiene que ver el uno con el otro, pero que se encuentran efectivamente en una relación de fundamentación. En primer lugar pone la libertad de elección: la libertad del querer y la libertad del hacer. (...) La segunda y esencial libertad, primera en orden de fundamentación, es la libertad del *amor*” H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, 157 (la traducción es mía).

<sup>6</sup> “Die Umfänge, in denen wir frei sind, sind selbst wieder determiniert durch eine Freiheit größeren Umfangs”. PuMF, GW 10, 164.

<sup>7</sup> OA, GW 10, 353. Con este texto se distingue la *libertad personal* respecto de la libre elección, por tanto se relativiza la polémica acerca de la libertad de la *persona* que aparece en H. D. MANDRIONI; *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, 186.

## 1. La *libertad personal* como fenómeno<sup>8</sup>

Entre los motivos para hablar de una *libertad personal*, con las características que ésta tiene, destaca de modo eminente el motivo fenoménico. A mi modo de ver, tras la comprensión del pensamiento de Scheler expuesta en las páginas precedentes, varios fenómenos quedan sin explicación si no se acude a una noción personal de libertad, que tenga carácter de ápice y fuente de las libertades y realidades antropológicas que han sido descritas. En lo sucesivo se pretende describir dichos fenómenos (en definitiva son diversos aspectos de un único fenómeno, la *libertad personal*). La relación de fenómenos ofrecida aquí no pretende dar cuenta exhaustiva de todos los posibles, sino sólo de aquellos que pueden apoyarse en tesis estudiadas en las páginas precedentes.

Este apartado no incluirá un análisis de los textos de Scheler, que serán comentados en el apartado siguiente. No obstante, en algunos casos se referirá a los textos para mostrar que las afirmaciones que se hacen son congruentes con el pensamiento del autor. Este capítulo tiene un tono eminentemente fenomenológico.

1. El primer fenómeno que permite hablar de la *libertad personal* es que la libertad no puede ser fundada: si la libertad es fundada por algo distinto de ella, ese algo no es libre, y entonces la libertad está sujeta a algo no-libre. Toda sujeción de la libertad a lo no-libre es merma de libertad. Es decir, la libertad tiene que ser radical. No la libertad de elec-

---

<sup>8</sup> En un inicio y durante largo tiempo no consideré necesario este apartado, por este motivo considero oportuna una explicación de cómo surgió. Durante mi estancia en Alemania e Italia entre enero y mayo de 2015, tuve la suerte de discutir mi tesis con los profesores Berthold Wald (Catedrático de la Facultad de Teología de Paderborn), Johannes Hattler (Lindenthal Institut, Köln), Thomas Buchheim (Catedrático de la Facultad de Filosofía, Teoría de la Ciencia y Teoría de la Religión de la Ludwig- Maximilians- Universität München), Walter Schweidler (Catedrático de Filosofía de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt) y Roberta De Monticelli (Catedrática de Filosofía de la Università Vita-Salute San Raffaele, Milano). Recuerdo con agradecimiento aquellas conversaciones: desde sus diversos enfoques, dichos profesores hicieron numerosas y valiosas sugerencias que han sido oportunamente incluidas a lo largo de estas páginas. A pesar de sus muy diferentes perspectivas: hubo una cuestión en la que todos coincidieron, que se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿por qué una dimensión personal de la libertad? O dicho de modo más preciso: ¿por qué no hablar, sencillamente, de la libertad a nivel de la *voluntad* y luego hablar de la *persona* a secas? ¿Qué luz aporta para el conocimiento de la *persona* la inclusión en ella de la *libertad*? O a la inversa: ¿qué luz aporta para el conocimiento de la *libertad* la elevación de ésta hasta la *persona*? No basta con responder a esta pregunta “porque Scheler la considera *personal*”, pues esto sería desligar el pensamiento scheleriano de su pretensión de verdad. La respuesta cabal a esta pregunta sólo se obtendrá al final de esta investigación, cuando haya sido descrita la *libertad personal* en su integridad (en la medida en que esto se consiga, se entiende). Ahora bien, considero que la pregunta planteada hace referencia directamente al acceso fenomenológico a la *libertad personal*, y por ello su respuesta debe comenzar describiendo (con arreglo al método scheleriano ‘señalando en la dirección de’) ese fenómeno que se llama *libertad personal*. Este apartado pretende abordar esta cuestión.

ción, la cual puede tener límites, sino la libertad en cuanto *poder-querer*, en cuanto origen del propio actuar. La relación entre libertad de elegir y *poder-querer* ya ha sido expuesta<sup>9</sup>. Ahora corresponde ahondar en el fenómeno del *poder-querer*: allí donde hay *poder-querer*, el *poder-querer* tiene que ser fundante y no fundado. No se puede ser origen del propio actuar “si y sólo si”, porque entonces no se es origen. Si el origen del desencadenamiento de la estructura axiológico-motivacional es reducible a otra cosa, entonces la motivación procede de la causalidad (lo cual conculca lo expuesto anteriormente).

El *poder-querer* no es idéntico con la *libertad personal*, pero es el fenómeno que anteriormente quedó mostrado como fondo de la libertad<sup>10</sup>. *Poder-querer* designa el fondo del ser humano en cuanto agente, es decir, en cuanto origen de acción. El *poder-querer* es el fenómeno irreducible que aparece como fondo de la cuestión del origen de la acción humana.

Una adecuada descripción de este fenómeno, el carácter radical de la libertad, es ofrecida por Polo cuando dice que la libertad “no puede ser entendida como fundada, porque una libertad fundada es contradictoria. En una libertad dependiente y principiaada, no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una instancia más profunda o más radical, y por tanto, no estar fundado”<sup>11</sup>. La libertad tiene que ser radical, porque si es fundada es libertad condicionada. La radicalidad de la libertad no significa independencia absoluta, pues eso no es más que *libertad de indiferencia*, y ésta a su vez no es más que el sobredimensionamiento de la libertad en tanto que *libertad-de*, pero ya se ha visto que la libertad propiamente es *libertad-para*. A su vez, este sobredimensionamiento de la *libertad-de* conculca la auténtica índole de la *libertad-de*, que no es independencia sino ‘desvinculación creciente’ como ya se dijo<sup>12</sup>. Si la libertad es principalmente *libertad-para*, entonces lo que significa la ausencia de fundamento es

---

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.

<sup>10</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.3.

<sup>11</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 2012, 144. Para no hacer una equiparación apresurada entre el pensamiento de Scheler y el de Polo, hay que indicar lo que Polo dice a continuación: “sin embargo, la libertad tampoco debe confundirse con el fundamento. A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento. Ninguna de las dos cosas es compatible con la libertad”. A juicio de Polo, *ser fundamento* es una característica del *ser de lo físico*, el cual no incluye la índole de lo personal (aunque no se opone a éste). El *ser personal* es trascendentalmente distinto del *ser de lo físico* según Polo, y por eso la *libertad personal* no tiene que ver con el fundamento. Puesto que en sede scheleriana sin embargo la *persona* ha de considerarse como fundamento de sus actos (cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 3.a y 4.c), ahí no se deben oponer *libertad personal y fundamento*.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.a.

la ausencia de condición. La libertad es tal libertad en la medida en que no es condicionada.

¿Qué quiere decir libertad condicionada? Pues significa libertad subordinada a algo anterior a ella que la restringe. Esta condición de la libertad puede ser una causa metafísica en sentido amplio (soy libre en tanto que 'X') o puede entenderse de modo más restringido como una condición temporal (soy libre hasta que ocurra que 'X') o bien espacial (soy libre dentro de 'X'). Si la libertad tiene una condición antecedente, esto quiere decir que hay una causa que provoca libertad. Dicho de otro modo: no hay libertad hasta que la operación de una determinada causa necesaria hace aparecer la libertad. Pero entonces la libertad es producto de la causalidad. Esto contradiría *in recto* la fenomenología de la acción desarrollada anteriormente, la cual muestra que la estructura causal es diferente de la estructura de la motivación que es el mundo de la libertad<sup>13</sup>. Este aspecto justifica la necesidad de una fenomenología de la acción: cuando se considera la libertad en el terreno que le corresponde, que es el hombre y su acción, la relación que la libertad guarda con la causalidad se revela como una relación en las dimensiones inferiores de la libertad. El fondo de la libertad es algo que desborda la causalidad.

Hay que distinguir netamente la tesis de que "la libertad procede de la causalidad" de esa otra tesis que dice que "la libertad es creada". Esta última alude a que la libertad se encuentra en relación con Dios como creador, pero Dios tiene carácter personal y libre, de modo que con ella no se está defendiendo un surgimiento de la libertad por la acción de una causa necesaria<sup>14</sup>. Por el contrario, en todo caso se está defendiendo el surgimiento de la libertad en virtud de la acción de una libertad absoluta. La relación de la *libertad personal* con Dios será expuesta con detenimiento más adelante.

Si se han distinguido dimensiones jerárquicamente distintas dentro del ser humano concreto, y se han distinguido también grados y formas de libertad en cada una de ellas, hay que decir que, en el fondo de lo humano, tiene que estar la libertad. Si hay un estrato *personal* del ser humano que es superior respecto de los demás y que tiene carácter fundante, la libertad tiene que estar presente en él. Si no lo está, las diversas dimensiones de la libertad devienen dirigidas, son libertades ficticias. Este punto ya fue indicado ante-

---

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, cap. 3.

<sup>14</sup> Scheler excluye explícitamente que la relación creador-criatura sea una relación causal (cfr. *Probleme*, GW 5, 161-163). En la medida en que esta tesis trasciende el dominio de la fenomenología y entra en los dominios de la ontología, no me comprometo con esta tesis scheleriana en los términos exactos en los que él la defiende. A mi juicio su noción de causalidad es aquí demasiado estrecha, no suficientemente contrastada con la noción medieval de causalidad, desde la cual no había reparos en considerar a Dios como Causa de lo finito. Ahora bien, en la medida en que con esta tesis Scheler apunta a una relación de lo finito con el Creador basada eminentemente en la relación de libertad y en la relación de amor, considero que es una tesis digna de ser tenida en cuenta.

riormente dentro de las consideraciones sobre una metafísica de la libertad<sup>15</sup>, comentando la tesis scheleriana de que las extensiones de la libertad son dependientes de una libertad de mayor amplitud. Si se considera esta tesis en su profundidad, indica que o bien la libertad radica en el fondo y núcleo del ser humano, o bien la libertad es esclava. Es decir, esa afirmación de Scheler significa (entre otras cosas) que la libertad tiene que ser radical.

El fondo de la libertad es la libertad en tanto que incondicionada. Ahora bien, esta ausencia de condición hay que entenderla correctamente. Que la libertad sea incondicionada significa que es infundada, y esto a su vez significa que es fundante. El carácter incondicionado de la libertad hay que entenderlo como la radicalización de la *libertad-para*: significa que la libertad se refiere a algo que tiene delante, no a algo que tiene a su espalda (como la *libertad-de*).

Si la libertad es fundante, puesto que la *persona* tiene carácter de *fundamento*, significa que ha de ser personal. Ahora bien, ¿de qué modo hay que entender el carácter infundado de la libertad como vinculación hacia lo que tiene delante en tanto que lo tiene delante? No se puede entender como una indiferencia, en tanto que la indiferencia refiere a lo que queda detrás de ella. No se trata de que tenga que haber libertad antes del carácter para que el carácter no sea ‘causa’ de las acciones<sup>16</sup>, sino que el fondo de la libertad es *libertad-para*. El modo de entenderla es su carácter de apertura.

2. El segundo fenómeno es que la libertad tiene que ser una apertura, pero de un modo especial. El modo de ser apertura que corresponde a la libertad no se comprende si ésta no se entiende como radical y *personal*. Es preciso explicar esto.

Si la libertad es incondicionada, entonces cabe que lo sea de dos modos: o bien como indiferencia o bien como apertura. Esta diferencia se corresponde con la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*. Y si es o bien una indiferencia o bien una apertura, no puede serlo en cualquier grado, sino en grado sumo. Es decir, o la libertad es una indiferencia absoluta o la libertad es una apertura absoluta. ¿La libertad puede ser una indiferencia absoluta? En caso afirmativo, se conculcarían tres tesis (y en consecuencia tres fenómenos) expuestas en las páginas precedentes:

---

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5.

<sup>16</sup> Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 252.



1. La primera es la imposibilidad de un *querer* vacío<sup>17</sup>. La *libertad de indiferencia* es una hipostatización del querer como sustancia vacía, y por tanto separada tanto de los motivos que son queridos como del *yo*.
2. La segunda es la dependencia jerárquica de la *libertad-de* respecto de la *libertad-para*<sup>18</sup>. Si la libertad es una indiferencia, no tiene un *aquello-para-lo-cual*, luego la *libertad-de* es superior. En realidad, puesto que la dependencia jerárquica es una cuestión real, su inversión implica la anulación de la *libertad-para*.
3. La tercera es la condición no-solipsista de la *persona*<sup>19</sup>. Si el fondo de la libertad es una indiferencia, el ideal de lo humano sería la indiferencia absoluta, y esto implica el solipsismo, el aislamiento. Pero el aislamiento no es un ideal de lo humano.

La libertad radical tiene que ser por consiguiente una apertura absoluta. Ahora bien, ¿esto qué significa exactamente? Hay que explicar dos aspectos: por un lado la *apertura*, y por otro lado el carácter absoluto de la misma.

‘*Apertura*’ significa en primer lugar que el fondo de la libertad tiene la forma de la *libertad-para*, y en esa medida no se autodistancia del término con el que se relaciona. Antes bien, en tanto que ese término es el *aquello-para-lo-cual* de la libertad, se puede decir que ésta se *abre* a aquél. ¿Qué quiere decir aquí ‘abrirse’? Indica una actitud activa respecto de la relación con otra cosa: estar en una relación dinámica, no estática, y en una relación dinámica de acercamiento. ‘Acercamiento’ quiere decir aquí lo contrario de distanciamiento: *acercarse* a algo quiere decir pretenderlo de algún modo, querer estrechar al máximo posible el vínculo con él. Es decir, la *libertad-para* es aquella *libertad* que no se distancia de su objeto sino que se acerca a él. ¿Qué significa positivamente *acercarse*? Es difícil describirlo en términos generales (pues para describirlo habría que apelar al modo en el que se acerca, y éste modo es en definitiva el amor), pero lo que se puede decir en este momento es que es lo contrario de distanciamiento sin ser sin embargo autoasimilación o fusión. Es decir, que ‘la *libertad-para* se abre a su término’ significa que se acerca a él sin disolverse o agotarse en él. En virtud de este carácter del “objeto” de la *libertad personal*, resulta más correcto hablar de *horizonte* que de *objeto*.

¿Qué significa que la apertura es absoluta? Indica dos cosas, una por el lado de la libertad y otra por el lado de su horizonte. Por el lado de la libertad significa que la apertura permanece, lo cual ya ha sido dicho en la medida en que se incluye en la noción cabal de apertura: la apertura no termina. Ahora bien, esta apertura implica una correspondencia por el lado del horizonte, pues no a cualquier cosa es posible abrirse de modo

---

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.2.

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.a.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 5.a.

inagotable. Esta correspondencia es el carácter inagotable, irrestricto, del horizonte. Este carácter lo expone de modo preciso Falgueras: “Si una actividad es capaz de ir más allá de toda limitación, incluso de la limitación de su ser, entonces se inscribe en el ámbito de la amplitud irrestricta, o lo que es igual, es infinita potencialmente. No digo que sea infinita en acto, porque eso implicaría no tener limitaciones, y ya he dicho que la libertad humana tiene limitaciones. Pero también hemos visto que las tiene de manera que no la atan, sino que se convierten en posibilidades de un crecimiento al infinito. Existe, por consiguiente, una referencia intrínseca de la libertad humana a lo infinito o, en términos más exactos, a lo irrestricto. Lo irrestricto es la meta hacia la que se encamina nuestra libertad, o lo que es igual: el horizonte del crecimiento, el destino de la libertad-para”<sup>20</sup>.

Por consiguiente, la libertad es una *apertura absoluta*, y ésta apertura absoluta, en la medida en que tiene que ver con la inagotabilidad, no se entiende si no se “localiza” en la *persona*, pues la *persona* es lo inagotable. Este fenómeno ha sido descrito de modo agudo por Spader, quien considera la *apertura* como un rasgo característico de la *libertad personal*<sup>21</sup>.

3. El tercer fenómeno es la necesidad de una solución satisfactoria a la cuestión de la oscilación de preponderancia entre la *persona* y la *efectividad* como núcleo de la libertad<sup>22</sup>. La determinación de esta oscilación por el extremo correcto no debe excluir el otro extremo, sino colocar a ambos en la mutua relación que respeta la índole de cada uno (por eso se habla de ‘preponderancia’).

Cuando se estudió esta oscilación se concluyó que la libertad no estaba en la efectividad porque eso cancelaría la investigación (además se aportó como razón un estudio de la noción de efectividad). En este punto de la investigación han aparecido las nociones

---

<sup>20</sup> I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 121. Palacios también considera que el fondo de la libertad, que llama la ‘libertad trascendental’, es una apertura (J. M. PALACIOS; “Sobre la esencia de la libertad humana”, en *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid 2013, 11-16). Frente a la opinión de Palacios, considero que no se hace justicia a la radicalidad de la libertad si se pone como horizonte suyo el mundo (*Welt*). Si, como dice el autor, la libertad es la apertura a todo lo que al hombre pueda ocurrírsele, el aspecto clave no está en cuántas o qué cosas puedan ocurrírsele, sino que pueden ocurrírsele todas las cosas, es más, aún más que todas, pueden ocurrírsele infinitas cosas. El horizonte de la libertad es lo irrestricto. Pero no entendido como posibilidad de elegir entre todo (ya ha sido expuesto el límite de la libertad de elección). Al ser entendida como *libertad-para*, la cuestión no radica en que las cosas puedan ocurrírsele al hombre sino que puede entregarse a ellas.

<sup>21</sup> “Although such an act of “opening” is at such a basic level that it is unlike the choice between two specific courses of action, it is a form of free ‘choice’ nonetheless, and like all free choice we cannot specify ahead of time all the conditions that will bring it about. The mystery of what initiates a change of heart is, I believe, part of the mystery of the core freedom at the heart of the human person” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002, 237.

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.3.

necesarias para resolver la oscilación a favor de la *persona*. Si la esencia de la libertad yaciese en la efectividad, la libertad sería producto de otra cosa, sería condicionada y causada: la *persona* actúa, y en esa actuación, en la medida en que ésta es eficaz, genera *libertad*. Además de lo ya dicho de que esta tesis implica una reducción de la libertad a la *libertad de poder-hacer*, ahora se puede añadir que esta tesis implica en definitiva una anulación de la libertad en la medida en que la convierte en algo condicionado.

Ahora bien, es claro que la libertad tiene que ver con la efectividad. Esta vinculación es clara en tanto que existe la libertad del *poder-hacer*: la *persona* actúa y su actuación no tendría sentido sin el componente de efectividad.

4. Hay un cuarto fenómeno: la libertad es algo individual y singularizante<sup>23</sup>. Esta tesis tiene más profundidad de la que se puede captar “a simple vista”, y dicha profundidad sale a la luz cuando se postula la tesis contraria: la libertad es algo común y homogeneizante. ¿Es esto último posible? A mi juicio es de todo punto imposible.

Es cierto que la libertad, precisamente en la medida en que es *libertad-para*, no significa solipsismo. Es cierto también que la libertad es común en la medida en que aparece en todos los “ejemplares” de la especie humana. Ahora bien, en la medida en que la libertad es una realidad que se ejerce individualmente, lo que tiene de común precisamente va quedando “cada vez más lejos”. En este sentido se dijo que el ejercicio de la libertad es algo que singulariza. Precisamente este poder singularizante de la libertad yace tras la distinción entre naturaleza y libertad, uno de los prismas clásicos para abordar el tema de la libertad humana: la naturaleza es lo común, y la libertad es lo singular, y precisamente lo característico del hombre es no quedarse en lo común. Considero que esta tesis tiene carácter eminentemente fenoménico y por tanto me parece incontrovertible. Así lo considera también Beites<sup>24</sup>. Esta tesis conecta de modo directo con la novedad radical de cada *persona* expuesta anteriormente<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.c, cap. 4, apdo. 2.

<sup>24</sup> “La libertad ofrece la máxima individualidad porque la libertad es en sí misma irrepitible. Creo que éste es un dato último que captamos intuitivamente: al intentar determinar qué nos hace irrepitibles, se nos impone la irrepitibilidad indiscutible de nuestra libertad. Se trata de una irrepitibilidad trascendental, que es compatible con la repetibilidad empírica (...).Yo no puedo ser repetida, ni siquiera por Dios. ¿Por qué? Justamente porque soy libertad y la libertad consiste en ser “esta” libertad. Otra libertad, aunque fueran iguales sus condicionantes externos, sería absolutamente otra, nunca una repetición de la mía” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sobre la esencia individual” *Dianoia: anuario de Filosofía*, 2005 (54), 50-51. Si bien es un fenómeno evidente, la agudeza y claridad con las que está expuesta en este texto no se encuentran con frecuencia. La autora sostiene que esta concepción de la irrepitibilidad de la *persona* es contraria a la postura de Scheler. Si bien se puede acusar a Scheler de un tratamiento poco explícito del tema de la libertad (de aquí la necesidad de una investigación como ésta), considero que Scheler se adhiere a esta tesis.

<sup>25</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.b.

La pregunta que hay que hacer es: ¿por qué el valor singularizante de la libertad no es contradictorio con su carácter *abierto*? Es decir, ¿singularizar no es propio de la *libertad de indiferencia*? Sólo esta pregunta pone el acento en el punto crítico. La respuesta creo que es tan sencilla como sigue: *singularizar* no significa *aislar*, hacer que una realidad que estaba en relación deje de estarlo, sino “remarcar el carácter irrepitable de una realidad”. Es más: es a partir de la singularización más fuerte de donde sale la relación más intensa: el amor (y esto de modo sólo aparentemente paradójico). El amor es la unión más intensa posible, y precisamente el amor sólo surge entre singulares. La claridad y precisión con la que Scheler detecta este fenómeno me parecen dignas de encomio: “cuánto más a fondo penetramos en un hombre, mediante un conocimiento guiado por el amor personal, tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible [*unverwechselbarer, individueller, einzigartiger, unvertret- und unersetzbarer*] se vuelve el hombre para nosotros”<sup>26</sup>. De modo que la libertad *singulariza* sin por ello dejar de *abrir*. Ahora bien, esto sólo es posible si la libertad es un rasgo de aquello que es singular y abierto: la *persona*.

5. Un quinto fenómeno que me parece digno de ser destacado es que la vida de cada *persona* (en tanto que personal, no sólo en su dimensión vital) tiene algo de *pregunta* y de *misterio*. Esto significa que la pregunta por la identidad de la *persona espiritual*, cuando se plantea en sentido fuerte, no tiene una respuesta definitiva. Se puede decir que la identidad de cada *persona* no es propiamente lo que ella es actualmente, sino lo que está llamada a ser. Ahora bien, aquello que cada *persona* está llamada a ser hay que entenderlo como un *misterio*. Para la explicación de esta noción y de la realidad que designa, considero que la distinción de Gabriel Marcel entre *problema* y *misterio* resulta un prisma hermenéutico muy adecuado (además de que es una distinción con alto valor fenoménico)<sup>27</sup>. Ofrezco a continuación una explicación de esta distinción de Marcel, obtenida del estudio sobre su filosofía elaborado por una especialista en su pensamiento, Julia Urabayen<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> WFS, GW 7, 129.

<sup>27</sup> Spader considera adecuada esta misma perspectiva para comprender la profundidad de la *libertad personal*: “ultimately, a change of heart is a fundamentally free and deeply personal choice, a choice made possible by the love of others but one can still a *mystery* we must live through, not a *problem* we can solve” P. H. SPADER; *Scheler's ethical personalism*, 238.

<sup>28</sup> Urabayen, estudiosa de Marcel, sostiene que “la distinción entre misterio y problema es el eje central de todo su pensamiento” (J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona 2001, 78). Ya sea esta tesis incontrovertible o no, desde luego deja claro que cabe una amplia complementariedad entre la visión del hombre de Marcel y la de Scheler, en la medida en que el carácter místico de la *persona* se puede considerar de importancia radical en ambos pensadores. Las tesis que sostiene Urabayen están apoyadas con numerosas referencias a fuentes bibliográficas primarias y secundarias.

“El misterio no es para Marcel ni lo desconocido ni lo incognoscible, sino una plenitud que supera al conocimiento discursivo. Ahora bien, esta afirmación no supone adoptar una postura irracionalista, ya que, según Marcel, la razón se sitúa más allá de sus límites cuando los percibe”<sup>29</sup>. Es decir, el misterio no es lo incognoscible a pesar de ser transdiscursivo (y más aún, transconceptual). No obstante, esto no significa que su modo de conocimiento comparezca de modo claro inmediatamente, sino que requiere ser descubierto con tiempo. Es más, “la filosofía de Marcel se presenta como un intento de reflexionar sobre el misterio sin degradarlo. Ésta será, en adelante, la intención permanente de Gabriel Marcel: elaborar una filosofía del misterio y de la trascendencia”<sup>30</sup>. No todo lo que el conocimiento puede conocer tiene la índole del misterio, naturalmente. “La categoría que Marcel opuso al misterio es la de problema. (...) Cuando un misterio es tratado como un problema pierde su carácter más propio, pues un problema, a diferencia de un misterio, es siempre algo que puede resolverse mediante una serie de datos. Esta oposición no quiere decir para Marcel que el misterio sea algo extraño: de hecho, tanto la realidad como el yo son un misterio (...). El problema es algo que encontramos, que obstruye el camino. Está todo entero delante de mí. El misterio, por el contrario, es algo en lo que yo me encuentro comprometido, cuya esencia es por consiguiente no estar todo entero delante de mí”<sup>31</sup>.

En virtud de esta distinción entre *problema* y *misterio*, el misterio es lo ‘trascendente’ pero no en el sentido de ‘incognoscible’, sino de inmenso: inmenso en el sentido fuerte, porque es envolvente y trascendente. De modo que no es lo incognoscible: “toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe ser cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción”<sup>32</sup>. El reconocimiento del misterio es por el contrario un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual toda

---

darias, no obstante aquí prescindo de esas referencias. Valga lo dicho como motivo de credibilidad para la breve exposición que sigue sobre el pensamiento de Marcel.

<sup>29</sup> J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, 79.

<sup>30</sup> J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, 80.

<sup>31</sup> J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, 81.

<sup>32</sup> No puedo por menos que detenerme en esta definición de ‘incognoscible’ de Marcel, que se encuentra en su obra *Être et Avoir*, Philosophie européenne, Eubier-Montaigne, Paris, 1991, 83. Obtenida en virtud de su previa distinción entre *problema* y *misterio*, tiene no obstante a mi juicio carácter fenoménico y por lo tanto supone un refrendo fenomenológico de la distinción que nos ocupa. La afirmación de lo incognoscible en sentido estricto resulta contradictoria, pues no hay manera de caer cognoscitivamente en la cuenta de lo incognoscible. Por eso no es más que un límite de lo problemático: aquello que tiene solución pero ésta no se encuentra; o dicho de otro modo, se dice que algo es incognoscible cuando la condición problemática de algo permanece como tal, sin resolverse. Ahora bien, en tanto que tal límite, no es más que una hipótesis, pues lo problemático no resuelto no es realmente ‘lo incognoscible’, sino sencillamente un problema mal afrontado (y esto se refiere al que lo afronta o al modo como lo afronta, pero no al problema afrontado).

positividad se define vigorosamente (...). El misterio es una irradiación de luz que favorece la eclosión del conocimiento”<sup>33</sup>.

Hasta aquí la exposición sobre la tesis de Gabriel Marcel. Desde la distinción entre *problema* y *misterio*, cabe decir que la índole de la *persona espiritual* responde a la condición de *misterio*. En primer lugar, porque Marcel afirma precisamente que la *persona* es un misterio (Marcel habla de ‘yo’ porque no tiene en cuenta la distinción entre *yo* y *persona*). En segundo lugar, por el carácter desbordante y superabundante de la *persona*, que es congruente con el carácter envolvente y trascendente del *misterio*. En tercer lugar, por el modo en el que se conoce: la inobjetivabilidad de la *persona* en sede gnoseológica, es decir, su *transinteligibilidad*<sup>34</sup>, es iluminada desde la categoría de *misterio* de Marcel.

Una característica más es que la *persona*, en tanto que ser activo-dinámico y abierto, no es un ser culminado (recuérdese que su carácter de *plenitud* no hace referencia a una culminación<sup>35</sup>). Antes bien, se puede decir que tiene la índole de una pregunta, pero precisamente de una pregunta que no debe afrontarse como *problema* sino como *misterio*. Es una pregunta que no se resuelve mediante una serie de datos, separándose de ella como si no “nos fuese la vida en ella”, sino que su respuesta tiene un carácter envolvente y trascendente. Dice Marcel que el *misterio* es algo en lo que la *persona* se encuentra comprometida. De modo que esta pregunta ha de responderse con el compromiso de la *persona* misma.

A mi modo de ver, este compromiso no es posible si la *persona* misma no es libre en tanto que *persona*, es decir, si su *libertad* no es más que todos los posibles objetos de su querer y de sus intenciones. Es decir, la apertura de la *persona* al misterio trasciende la apertura de la *libertad* que se manifiesta en la estructura del *yo*, de la acción y de la voluntad (lo cual no quiere decir que se oponga a ellas en absoluto). La apertura de la *persona* al misterio no se entiende sino como *libertad personal*, pues precisamente en tanto que misterio, la apertura a él es absoluta, pues no puede culminar (que la apertura culminase significaría que el *misterio* no es tal, sino que es mero *problema*).

6. Un sexto fenómeno surge si se considera la posibilidad contraria a comprender la *persona* como la apertura al *misterio* que es su propia índole. Esta posibilidad la denominó *pretensión de sí*, un término tomado de la filosofía de Polo<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, 82.

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.a y 5.

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.c)

<sup>36</sup> Polo entiende la *pretensión de sí* en términos eminentemente cognoscitivos, es decir, como un intento de subsumir el sujeto en el objeto. Ahora bien, considero que no viola el pensamiento de Polo considerar tal

*Pretensión de sí* se puede considerar el intento de lograr que el *misterio personal* deje de serlo, o, lo que es lo mismo, el intento de que la apertura personal tenga un término, es decir, que no sea una apertura absoluta. En la medida en que dicha actitud está destinada al fracaso, ha de considerarse un error, y por tanto mera pretensión<sup>37</sup>.

Scheler, en PuMF, considera como obstáculos para la libertad la necesidad del querer y la coacción<sup>38</sup>. Esto ya ha sido estudiado<sup>39</sup>. Yo considero que, prosiguiendo el pensamiento del autor (como se verá), se puede hablar de un tercer obstáculo para la *libertad*, más sutil que los anteriores (por ser más profundo antropológicamente): la *pretensión de sí*. La *pretensión de sí* es un intento de prescindir de la libertad, es decir, de ser libres hasta un momento o logro determinado, en el cual la *persona* se instala definitivamente, culminándose. A partir de entonces, las acciones del ser humano o bien cesarían, o bien se tornarían marginales, es decir, dejarían de estar destinadas a un fin escogido en función del *valor personal*. En ese caso dejarían de responder a la estructura axiológica, luego serían todas del orden de lo involuntario. *Pretenderse* equivale a *pretender culminarse*, en lugar de *crecer irrestrictamente*. Pero esto es, repito, un sueño irrealizable, la persona es siempre libre (y la acción voluntaria humana no puede eventualmente devenir involuntaria, eso significaría reducción de la estructura axiológica a la estructura causal).

La *pretensión de sí* puede verse, a raíz de lo estudiado, como un intento claro de objetivación de la *persona*. Significa reducir a la *persona* (a la *persona propia*, no a la *ajena*) a un objeto determinado en el cual se culmina su existencia. Ahora bien, todo *objeto* es *objeto* de una acción o vivencia en general, y en toda vivencia hay un *yo* que actúa y que

---

actitud también como una actitud existencial, es decir, una actitud de la *persona* ante su propio sentido personal. “La superación del idealismo significa una oposición a la desvirtuación de la libertad que la pretensión de sí conlleva. A medida que la pretensión de sí avanza, la libertad va siendo sumergida en el pensamiento. El aprisionamiento de la libertad en la construcción de la identidad del sujeto con el objeto es una desviación filosófica que tiene lugar a expensas de la libertad. Por eso, superar la filosofía moderna es rescatar la libertad” (L. POLO; *Obras Completas XV. Antropología Trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016, 25). En la medida en que Polo considera la pretensión de sí como un perjuicio a la libertad, me parece razonable considerarla como una actitud existencial. Desde luego, tal actitud existencial incluye también una dimensión cognoscitiva.

<sup>37</sup> En este punto es necesaria una mención de agradecimiento a la profesora Roberta de Monticelli: en una entrevista en la Università Vita-Salute San Raffaele de Milano me hizo apreciar el valor fenoménico de estas consideraciones acerca de la *pretensión de sí*. A su juicio, la imposibilidad de la *pretensión de sí* es el dato fenoménico que hay que reconstruir, la intuición fenoménica a partir de la cual se vuelve razonable la hipótesis de una *libertad personal*.

<sup>38</sup> “Si a los otros conceptos de libertad se les enfrenta la *necesidad* del querer, a la libertad del hacer se le opone, por el contrario, la *coacción*, sea según la vivencia de coacción o la coacción misma” PuMF, GW 10, 171.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.a.

se encuentra por entero en ella<sup>40</sup>. Si la *persona* pretendiese culminarse a sí misma en un objeto, tendría que estar por entero en el acto que porta dicho objeto; pero esto es propio del *yo* no de la *persona*. De modo que además de una objetivación de la *persona*, la *pretensión de sí* es una confusión de la *persona* con el *yo*.

Esta suerte de objetivación es agudamente descrita y criticada por De Monticelli en favor de la trascendencia de la *persona* respecto de la conciencia: “Para aquella posición [se refiere al existencialismo], subjetividad, personalidad y conciencia son todo uno, y el ser de la personalidad es totalmente transparente a la conciencia: al ‘proyecto’: es el ‘per se’. De esta posición estamos alejadísimos: a la realidad de la persona, como a cualquier cosa digna del nombre de realidad, le reconocemos una trascendencia, o ulterioridad, respecto de aquello que aparece a la conciencia de otro o propia”<sup>41</sup>. Esta trascendencia es irreductible, es perenne: “así como [las personas] tienen un rostro y un inconfundible modo de comportarse, de hablar, de posar, así tienen todo esto hasta el infinito, en cada prosecución del conocimiento que hagamos”<sup>42</sup>. Si esta trascendencia es radical respecto a todo conocimiento e incluso respecto a todo *proyecto*, a mi modo de ver no basta con decir que “ya desde la ‘zona gris de la espontaneidad’ una persona puede perderse en la auto-identificación con modelos falsos, no verdaderamente correspondientes a su propio ser, a su propia *haecceitas*”<sup>43</sup>. El riesgo no es sólo identificarse con modelos falsos, sino identificarse con cualquier modelo que sea terminal, es decir, pretender cualquier objetivación de la propia *persona*. Por este motivo (entre otros) Scheler considera que el camino del desarrollo moral consiste en la identificación con modelos *personales* (es decir, modelos que son inobjetivables y sobreabundantes).

En virtud de estas afirmaciones, cabe hacer el siguiente razonamiento: puesto que la *pretensión de sí* es el mayor obstáculo para la libertad, y esto en virtud de que supone una concepción reduccionista de la *persona* misma en tanto que *persona espiritual*, en tanto que inobjetivable y en tanto que abierta al *misterio*, la *libertad es personal*.

7. Un séptimo fenómeno es el carácter *dinámico* de la libertad, del cual no se da cuenta adecuadamente, a mi modo de ver, si no se afirma que la *libertad* es del fondo de la *persona*.

---

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 3.a.

<sup>41</sup> R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012, 313 (la traducción es mía).

<sup>42</sup> R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 315 (la traducción es mía).

<sup>43</sup> R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 317 (la traducción es mía).



Este carácter dinámico fue considerado por primera vez en este estudio al hablar de la posibilidad de una metafísica de la libertad<sup>44</sup>. Desde entonces no se ha hecho otra cosa que mostrar la índole y profundidad de una noción auténticamente dinámica de libertad. La libertad no es el rasgo estático de un ente en tanto que es capaz de alguna cosa en particular a diferencia de otros entes (en este caso, capaz de la *acción* como estructura motivacional y axiológica). Por el contrario, la libertad es precisamente el factor de dinamicidad de los entes que podemos llamar libres: la libertad es la raíz del actuar humano. Si la *libertad* fuese una realidad estática se agotaría en ser la característica común a los seres humanos en su nacimiento. Pero, en la medida en que la libertad en su ejercicio abandona este carácter común y singulariza, la libertad es dinámica.

La inobjetivabilidad de la *persona* tiene que ver de modo directo con la dinamicidad. El *objeto*, en tanto que presente en un *acto*, tiene carácter estático: por decirlo en términos expresivos, el *objeto* no se puede escapar del acto, está enteramente presente en él. Ahora bien, la *persona* sobra y por tanto no se puede agotar en un *objeto*, no se agota en la presencia en un acto. La *persona* escapa constantemente a cualquier *acto* que la quiera objetivar. Para ser exactos, ni siquiera se agota en un acto, de modo que este carácter sobrante no se entiende de modo estático sino dinámico (pues no es sólo *excedente*, sino *superabundante*<sup>45</sup>). Vale decir, con expresión castiza: la persona *sobra* porque “no para quieta”.

La raíz de esta sobreabundancia es la libertad. La dinamicidad personal de la *persona* misma no se entiende, a mi modo de ver, sino como enraizada en la libertad.

8. Un ulterior fenómeno que me parece digno de ser destacado como signo de la *libertad personal* es el siguiente: la libertad es una mirada al futuro.

Según se ha dicho varias veces a lo largo de esta investigación, éste es el aspecto más íntimo de la libertad<sup>46</sup>. Ya el mismo carácter dinámico de la libertad indica su vinculación al futuro<sup>47</sup>: lo dinámico es lo no clausurado, lo que sigue hacia delante. La apertura a lo inabarcable, al misterio, también indica futuro, pues que la apertura nunca se agote significa precisamente que permanece siempre abierta al futuro. La *libertad-para* indica de modo directo vinculación al futuro: mientras que la *libertad-de* indica propiamente desvinculación del pasado; la libertad sólo se vincula al futuro en la medida en que se abre a él, y esto es propio de la *libertad-para*.

---

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5.

<sup>45</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.c.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2, apdo. 5; cap. 3, apdo. 5.a; cap. 4, apdo. 1.f, 1.j, 4.b.

<sup>47</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 2

Sólo la índole sobrante de la *persona* responde a esta apertura al futuro. En primer lugar en virtud de su inobjetividad, pues lo inobjetivo es lo que queda más allá de ser objetivamente clausurado en presente. En segundo lugar en virtud de su carácter sobreabundante, en virtud del cual la apertura al futuro se entiende como dinámica, como una apertura operativa. “La apertura al futuro o *futurición* es un rasgo exclusivo de la persona e indisoluble de ella. (...) La presencia *sui generis* del futuro hace posible que la persona sea de un modo peculiar innovación radical, un *plus* irreductible a todo lo demás e inderivable de ello”<sup>48</sup>.

9. A modo de punto de llegada de las descripciones anteriores hay aun otro fenómeno digno de ser tenido en cuenta: la libertad puede crecer. Si la libertad es auténticamente dinámica, significa que crece. Sostener lo contrario sería caer de nuevo en un estaticismo de la libertad, y por lo tanto conculcar la evidencia de los fenómenos mostrados hasta aquí. ¿Qué significa que crece la libertad? Este tema ya ha sido expuesto parcialmente en páginas anteriores<sup>49</sup>: en el plano de la acción, significa singularización, progresivo destacarse del espíritu frente al cuerpo y en definitiva posibilidad de actuar en función de valores más profundos, es decir, acercamiento de los valores motivacionales a los valores personales, a la motivación denominada remota. En este punto, tras la exposición de la índole de la *persona espiritual* y de los fenómenos mostrados anteriormente, cabe decir lo siguiente.

El crecimiento puede ser de dos maneras: o bien es un proceso terminal, es decir, apunta a un término en el que cesa, o bien no lo hace. Si el crecimiento en libertad apun-

---

<sup>48</sup> U. FERRER; *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, 171-172. También Cusinato, investigando este asunto, ha llegado a la conclusión de que la libertad, en tanto que es personal, es una apertura al futuro: “Questo nascere spiritualmente incompleti è un ostacolo alla libertà umana? (...) La persona è una totalità incompiuta, cioè una totalità che non è stata data tutta in una volta sola: ammettendo un momento originario di compartecipatività dichiara definitivamente la propria non autosufficienza, intaccando in tal modo il principio di chiusura operativa autopoietica (...). La persona rimane aperta alla *fecondazione della temporalità*: se pretendesse di assolutizzarsi, come nel caso del demoniaco, ricadrebbe nel solipsismo, troncherebbe i rapporti con la dimensione compartecipativa ritornando alla logica della ripetizione e della riconduzione psichica al se medesimo.

Questo permette una ulteriore distinzione nei confronti dell'io. L'identità dell'io essendo «compiuta» non ha bisogno di una temporalità di ordine superiore, proprio perché il suo orizzonte temporale è quello dell'autoprogettualità e non richiede l'esposizione in spazi aperti, al contrario l'identità compartecipativa si costituisce trasferendosi, con ogni gesto, nell'esposizione al rischio esistenziale. È solo perché il suo percorso espressivo avviene su di un piano temporalmente diverso da quello psichico che la persona si rivela un centro creativo *inesauribile*.

Tutto ciò non si traduce in un maggior potere della propria autoprogettualità, ma nel diventar terreno aperto all'irruzione del futuro” G. CUSINATO; “L'atto come cellula della persona”, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 11 (2009).

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 5.c y 5.e, y cap. 4, apdo. 4.c.

tase a un término, sencillamente se conculcarían todos los fenómenos expuestos hasta ahora. Aunque no se localizase la libertad en el núcleo de la *persona espiritual*, sino en el plano de la voluntad, se conculcarían de todos modos, pues la apertura de la *persona* al futuro no es ajena a su estructura motivacional que está en el origen de las acciones. En definitiva, si se pone un término al crecimiento de la libertad se cae en la *pretensión de sí*. De modo que el crecimiento en libertad es un crecimiento irrestricto. Este crecimiento irrestricto es congruente con la índole abierta y superabundante de la *persona*. ¿Qué significa entonces crecer? Que la *persona* sobre más, que sea más abierta, que se abra al misterio.

Esta tesis aporta luz sobre el crecimiento de la libertad de la voluntad. El crecimiento de la libertad en la voluntad consiste en que la motivación inmediata se haga cada vez más acorde con la motivación remota. En esa medida la conducta del hombre se espiritualiza, se personaliza. Ahora bien, en la medida en que la motivación remota está en la *persona*, este crecimiento no puede ser terminal porque la motivación remota es inabarcable (como se indicó, la estructura axiológica motivacional tiene una peculiaridad, y es la *indeterminabilidad –inabarcabilidad–* del valor originario, fundamental y remoto<sup>50</sup>). De modo que la voluntad y su estructura motivacional están continuamente acercándose a la motivación remota.

Conviene recapitular las ideas fundamentales que se han expuesto a lo largo de este apartado. Antes de entrar en el análisis de los textos de Scheler, es preciso enfocar la cuestión fenomenológicamente: ¿por qué hace falta una *libertad personal*? Porque sin ella se conculcan los siguientes fenómenos:

1. Que la libertad sea incondicionada o radical significa que es infundada, y esto a su vez significa que es fundante.
2. La libertad tiene que ser una apertura radical y *personal* (del fondo del ser humano), entendida según la forma de la *libertad-para*, no de la *libertad-de*. La apertura no aspira a cesar, sino a abrirse más.
3. Hay que encontrar una solución satisfactoria a la cuestión de la oscilación de preponderancia entre la *persona* y la *efectividad* como núcleo de la libertad.
4. La libertad *singulariza* sin por ello dejar de *abrir*. Ahora bien, esto sólo es posible si la libertad es un rasgo de aquello que es singular y abierto: la *persona*.
5. La libertad es una apertura al misterio entendido como lo envolvente, trascendente, inmenso e irrestricto. De modo que la apertura no cesa o clausura.

---

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c y 5.a.

6. La *pretensión de sí* es el mayor obstáculo para la libertad.
7. La libertad no es una realidad o propiedad estática sino dinámica.
8. La libertad es una apertura al futuro.
9. La libertad puede crecer irrestrictamente.

## 2. La *libertad personal* en los textos de Scheler

Los fenómenos que se han expuesto se pueden encontrar en los textos del filósofo alemán. No obstante los textos al respecto son esporádicos y en muchos casos telegráficos. Por este motivo, a mi modo de ver, la reconstrucción cabal de su sentido (de su valor antropológico) no es posible sin antes haber desarrollado los puntos de la antropología de Scheler que les prestan soporte fenomenológico y ontológico.

Los textos del autor que más luz arrojan sobre el tema de la *libertad personal* son aquellos que hablan, no de su índole (según se ha dicho aquí, del fenómeno de la libertad), sino de su modo de crecimiento. El crecimiento de la *libertad personal* está vinculado al amor, que es un fenómeno exhaustivamente tematizado por Scheler. Los textos que hablan de la índole de la *libertad personal* como *apertura al misterio* son marcadamente escasos y telegráficos, incomprensibles si no fuera porque su sentido se encuentra en los textos que hablan del *amor personal*.

En este apartado se pretende mostrar y comentar los textos que hablan de la índole de la libertad, como inicio de la reconstrucción de la noción scheleriana de *libertad personal*. Todos los aspectos de esta noción se encuentran concentrados en el texto cuya comprensión es el objetivo de esta investigación:

“‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo. La persona en concreto es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”<sup>51</sup>.

Los textos que vienen a continuación pueden considerarse desarrollos de las tesis implícitas en este texto. Antes de comenzar, es preciso indicar una cuestión documental que considero de gran relevancia y que no he encontrado suficientemente reconocida en los estudios que tratan la libertad en Scheler. Este texto, como ya se indicó anteriormen-

---

<sup>51</sup> PuMF, GW 10, 174.

te<sup>52</sup>, no guarda conexión argumentativa (a mi modo de ver, ni siquiera fenomenológica) con el texto que le precede y con el que le sigue en PuMF<sup>53</sup>. Esta desconexión en sí misma permite numerosas interpretaciones, la más iluminadora de las cuales me parece la siguiente: este párrafo es una precipitada conclusión de las afirmaciones de PuMF y un preámbulo a las afirmaciones de Scheler en otra obra suya, *Absolutsphäre*<sup>54</sup>.

*Absolutsphäre* no fue publicada en vida del filósofo muniqués, sino póstumamente, pero según la editora de las *Gesammelte Werke* estuvo acabada en 1916<sup>55</sup>, es decir, dos años después de haber sido redactado PuMF. Es una obra cuyo tema y método es difícil de precisar, yo me inclino por lo siguiente. No es un tratado de filosofía de la religión (como sí lo es en su mayor parte *Probleme*), tampoco es un tratado de teología sobrenatural, sino más bien un tratado de teología natural, pero en el sentido en el que Scheler entiende ésta dentro de su *sistema de la conformidad*, como parte culminar de la metafísica, y por lo tanto fuera de la religión: “La metafísica, o al menos su parte más central, la *doctrina del fundamento del mundo*, debe ser al mismo tiempo la teología natural, como base necesaria de la teología positiva”<sup>56</sup>. Scheler habla de Dios en cuanto fundamento del mundo y de uno de sus atributos en cuanto que tal: la posibilidad de autorrevelarse. No obstante ser filosofía, en la medida en que la autorrevelación de Dios y la respuesta del hombre no sólo incumben a la teología natural sino también a la teología sobrenatural, Scheler hace incursiones en el ámbito de ésta última (sobre todo en el tratado de la gracia, para mostrar su postura sobre el polémico problema de la justificación).

En esta obra, el filósofo muniqués aborda el tema de la *libertad personal* especialmente en el apartado 2 del capítulo 3: “Autocomunicación y libertad”<sup>57</sup>. En este apartado Scheler desarrolla la tesis de que la libertad es principalmente de la *persona*, y que crece en la medida en que se vincula a Dios. Además, permite entender el sentido adecuado de la expresión “cuanto más sea determinada por Dios”, pues muestra que la supuesta “determinación por Dios” se ha de entender como “apertura a la autorrevelación divina”.

En lo sucesivo dedicaremos una atención especial a este texto, pero no lo comentaremos *ex profeso* por separado, sino junto con los demás que hablan de la *libertad personal*, puesto que todos ellos se iluminan entre sí.

---

<sup>52</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.

<sup>53</sup> Esto está indicado de algún modo en la edición de las *Gesammelte Werke*, que separa este párrafo con dos espacios tanto del párrafo precedente como del siguiente. Ignoro si estaba así en el manuscrito original, pero desde luego me parece conveniente.

<sup>54</sup> Cfr. GW 10, 179-253.

<sup>55</sup> Cfr. Maria Scheler, *Bemerkungen zu den Manuskripten*, GW 10, 512.

<sup>56</sup> *Probleme*, GW 5, 143-144.

<sup>57</sup> Cfr. GW 10, 234-240.

a) *La libertad es propiamente de la persona*

Según un orden hermenéutico, y también fenomenológico, lo primero que hay que hacer es mostrar hasta qué punto Scheler se compromete con la tesis de que la libertad no es sólo de los actos o de la voluntad sino principalmente de la *persona*. En el texto citado de PuMF este compromiso es inequívoco y radical. Ahora bien, se pueden encontrar afirmaciones similares en otros lugares de la obra de Scheler. En la medida en que esta tesis no aparece sólo de modo puntual, su gran importancia sistemática se ve corroborada con una amplia base textual:

“En el acto libre de la voluntad es la *persona misma* libremente eficaz”<sup>58</sup>.

“Esta *libertad* del amor, que no tiene nada que ver con el albedrío ni con la libertad de elección, ni en general con la libertad de la voluntad, que más bien radica en la libertad de la persona”<sup>59</sup>.

“Toda auténtica autonomía es ante todo un predicado de la *persona como tal*”<sup>60</sup>.

“El destino del mismo modo que la estructura ambiente no está libremente elegido, y así puede el hombre comportarse ante él de modo personal libre [*personfrei*] (...) Esto lo puede, a diferencia de los actos de libre elección –que siempre permanecen dentro de la estructura ambiente y el destino y de cuyos ámbitos [*Spielräume*] no pueden evadirse–, sólo mediante actos y formas de comportamiento que son esencialmente distintos de éstos, mediante los cuales él ejecuta [*vollzieht*] la llamada ‘libre elección’”<sup>61</sup>.

“(…) El más perfecto *ser libre de la persona espiritual* en cada uno respecto del centro-yo, del centro-yo respecto del centro-cuerpo y del centro de la vida, y del centro de la vida respecto de la pluralidad de los impulsos sensibles”<sup>62</sup>.

“La persona (como centro-acto [*Aktzentrum*]) es, frente a toda esta estructura esencial de lo psíquico, biopsíquico y demás causalidad, *libre* según su esencia”<sup>63</sup>.

“La libertad esencial de la persona en general co-constituye su esencia como forma de ser”<sup>64</sup>.

Además de estos textos, hay que añadir que la tesis scheleriana de que el hombre se individúa principalmente por su condición personal espiritual supone a su vez una co-

---

<sup>58</sup> *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, GW 1, 405.

<sup>59</sup> WFS, GW 7, 82.

<sup>60</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 486.

<sup>61</sup> OA, GW 10, 352-353.

<sup>62</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 235.

<sup>63</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 240.

<sup>64</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 240.

roboración de la tesis de que la libertad es personal. Esta tesis es defendida por Scheler con mucha fuerza: “el ultimísimo y auténtico principio de individuación reside ya para el hombre en su alma espiritual (es decir, en el sustrato real de su centro personal)”<sup>65</sup>.

A su vez, Scheler destaca un fenómeno que de modo derivado revela que la libertad es eminentemente personal: es el fenómeno de que la *persona espiritual* puede callar, en el sentido de que no se la conoce si ella misma no se da libremente a conocer. “Persona y espíritu representan un ente que es según su esencia *transinteligible* a todo *conocimiento espontáneo* (en la más fuerte oposición al ser muerto y a todo ‘lo vital’), puesto que yace en su *libre discreción* [*freies Ermessen*] hacerse perceptible y darse a conocer o no. Las personas pueden incluso callar y ocultar sus pensamientos”<sup>66</sup>.

El *libre poder callar* de la *persona* no refiere en primer lugar a la libertad de la voluntad o del *yo*, sino a la libertad propiamente personal; pues tiene que ver con ocultar aquello que es transobjetivo. El *libre poder callar* no se refiere a que la *persona* oculte un dato de sí o que ‘no hable’, sino a que oculta su novedad *personal*: aunque hable, dice cosas que en realidad no la definen o no le importan en absoluto. En segundo lugar, el *libre poder callar* de la *persona* hace referencia a su voluntad libre, pues sólo mediante ella la *persona* elicit las acciones mediante las cuales a su vez se da a conocer.

De hecho, los actos espontáneos de la *persona ajena*, según Scheler, sí pueden lograr un conocimiento del *yo* (esto no debe sorprender si se tiene en cuenta que el *yo* es un *objeto* y que está enteramente en cada *acto*): “en el amor espiritual a la persona aparece por primera vez la nueva ley esencial que él no depende originariamente sólo de los actos espontáneos del que ama o comprende, sino también de la libre discreción [*freies Ermessen*] de la persona que se trata de amar o de comprender espiritualmente. Las ‘personas’ no pueden ser conocidas comprensivamente *sin que ellas mismas se abran espontáneamente*. Pues pueden también ‘callar’ y ocultarse. Las exteriorizaciones expresivas automáticas (involuntarias) en cuanto tales, como fundamentos del conocimiento sólo alcanzan hasta el específico yo vital y anímico del hombre”<sup>67</sup>.

### b) La libertad personal es infundada

Para encontrar en los textos de Scheler el primer rastro fenoménico del carácter infundado de la libertad, se ha de acudir a la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*. Hay que apoyar esta afirmación en su evidencia fenomenológica más estricta.

---

<sup>65</sup> WFS, GW 7, 131.

<sup>66</sup> WFS, GW 7, 220. Scheler trata esta tesis de modo exhaustivo en *Probleme*, GW 5, 331-332.

<sup>67</sup> WFS, GW 7, 110.

Que la libertad tenga propiamente la índole de *libertad-para* significa en el plano metódico que la pregunta por su fundamento le resulta impropia. Si se pregunta por el fundamento de la libertad se está enfocando la pregunta, en el mejor de los casos, hacia el sentido negativo de la libertad. Esta pregunta se formula cuando se pregunta: “libertad, de acuerdo, pero... ¿respecto de qué?”. Esto no es necesariamente un error, si se parte de que la libertad es propiamente *libertad positiva (libertad-para)*; pues entonces con esta pregunta se descubre la índole de la libertad en términos negativos: es algo que no responde a la pregunta por su fundamento. Siempre que se pretende alcanzar el fundamento de la libertad, aparece otra libertad:

“Las extensiones en que somos libres son ellas mismas determinadas de nuevo por una libertad de mayor extensión”<sup>68</sup>.

“Se nos presenta el universo como una gradación de creciente libertad”<sup>69</sup>.

A partir de esta respuesta caben dos posibles prosecuciones: o bien se absolutiza la pregunta forzando a la libertad a responder, o bien se intenta buscar cuál es la pregunta que se adecua a la índole de la libertad. Si la pregunta por el fundamento de la libertad se absolutiza, si se quiere encontrar respuesta a toda costa, entonces ha de abrazarse la postura indeterminista: libertad es libertad de todo, indiferencia *a priori*. Si se prosigue por el otro camino, se ha de decir que la pregunta que hay que hacerle a la libertad es la pregunta por lo que tiene delante: “libertad, de acuerdo, pero... ¿para qué?

Si se sigue el rastro fenoménico nos encontramos en el plano temático, que la libertad sea *libertad-para* significa que la libertad mira al horizonte. Si se intenta concretar el contenido de este horizonte con arreglo a lo estudiado, el candidato más adecuado es la motivación con arreglo a valores, y ésta culmina en una inabarcabilidad. La respuesta parece ser precisamente lo inabarcable. Ahora bien, en este punto de la investigación, teniendo en cuenta la descripción que se ha hecho de lo inabarcable, esta respuesta no resulta un absurdo. La libertad, puesto que es principalmente *libertad personal*, tiene su sede en el estrato espiritual del ser humano que es abierto a lo inabarcable.

### c) La libertad personal es fundante

Respecto del carácter *fundante* de la *libertad*, en primer lugar hay que remarcar que es solidario de su carácter infundado. En segundo lugar, es preciso recordar que *fundar* implica *sobrar*<sup>70</sup>. Por consiguiente, si la *libertad* se encuentra en la *persona* y la *persona*

<sup>68</sup> “Die Umfänge, in denen wir frei sind, sind selbst wieder determiniert durch eine Freiheit größeren Umfangs”. PuMF, GW 10, 164.

<sup>69</sup> PuMF, GW 10, 163.

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.b.



*sobra* y *funda* sus actos, la libertad también lo hace. Es decir, puesto que *fundar* es lo que hace la *persona* respecto de sus actos, y los actos son libres, se puede decir en consecuencia que la libertad funda los actos y por ello éstos son libres.

El concepto '*fundar*' tiene connotaciones de necesidad y estaticidad. Nada más lejos del sentido que tiene este término en sede scheleriana. Puesto que *fundar* es lo que hace la *persona*, y la *persona* es *Überschuß, fundamento* no indica un supuesto estático, sino antes bien todo lo contrario: dinámico y superabundante, como la misma *persona*<sup>71</sup>.

No hay ningún acto que sea libre si no lo es en virtud de la *libertad personal*. Por estar fundados en la *libertad personal* los actos son libres, y a la inversa, en tanto son fundados ninguno de ellos es tan libre como lo es la *persona*<sup>72</sup>. Por eso puede decir Scheler que:

“Libre” es originariamente un atributo de la persona, y no de determinados actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden nunca ser tan libres como lo es él mismo”<sup>73</sup>.

Puesto que este texto de PuMF ha de concebirse como preámbulo del de *Absolutsphäre*, conviene citar un texto de esta última obra en el que Scheler hace una afirmación respecto del carácter fundante de la *libertad personal*:

“Esta libertad *esencial* “de la” persona no dice todavía absolutamente nada acerca del *fáctico* ser-libre y no-ser-libre [*faktische Freisein und Unfreisein*] “de una” persona y la medida de éstos. Ella es el fundamento [*Fundament*] para cada una *de ambas* direcciones del *habitus* [*Habitus*] posible de la persona”<sup>74</sup>.

En este texto Scheler hace una afirmación paradójica: la *libertad personal* es fundamento de otra clase de libertad, también en cierto modo de la *persona*, sin confundirse con ella. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿Acaso la *persona* tiene dos *libertades personales*? La respuesta es aparentemente afirmativa, al menos según las reflexiones de *Absolutsphäre*. En realidad la respuesta tiene matices (pues en su forma radical es poco sostenible), y por consiguiente aparece un problema nuevo: la vinculación entre ambas libertades.

---

<sup>71</sup> Esta afirmación lleva naturalmente a preguntarse: ¿es entonces '*fundar*' la noción adecuada? Desde un punto de vista fenomenológico sí lo es, pues *fundamento* indica una relación de dependencia que va más allá de la vinculación causal. Ahora bien, desde un punto de vista histórico-filosófico, supone una cierta desconsideración del significado principalmente metafísico que tiene esta noción, la cual se entiende como necesaria y estática.

<sup>72</sup> Henckmann ha expuesto este punto con gran nitidez: “Der *Habitus der Person* (...). Da dieser Habitus nicht an einen bestimmten einzelnen Akt gebunden ist, muß er auch zu keinem einzigen in Gegensatz treten. Vielmehr kann er alle einzelnen Akte frei fundieren” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 149.

<sup>73</sup> PuMF, GW 10, 174.

<sup>74</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 240.

La distinción entre libertades que el filósofo muniqués hace aquí no corresponde a la distinción entre la *libertad personal* y la *libertad de elección* (o a los distintos niveles de libertad ya estudiados), sino a una distinción más profunda, dentro de la *persona espiritual*. Es importante remarcar esta tesis. En el texto Scheler lo afirma claramente, dos veces: dice “ser-libre de una persona” y “habitus posible de la persona”. En otro lugar de *Absolutsphäre* el autor afirma más claramente que no está hablando de las distintas libertades anteriormente estudiadas: “lo que he llamado el habitus del ser-libre interior, no tiene por tanto nada que ver con la libertad de cualquiera de los centros mencionados (centro-persona, centro-yo, centro de la vida, impulsos sensibles) para la ejecución de actos determinados (por ejemplo, de la persona para la ejecución de actos de pensamiento o de voluntad)”<sup>75</sup>.

Scheler distingue entre la *libertad esencial de la persona*, que en este estudio se ha llamado sencillamente *libertad personal*, por un lado, y el *ser-libre de la persona* por otro. De este último afirma que tiene la índole de un *habitus*<sup>76</sup>. La relación que la noción scheleriana de *habitus* guarda con la doctrina clásica de los hábitos ha sido ya estudiada<sup>77</sup>, aquí no se va a abordar la cuestión desde esta perspectiva. Lo que se va a hacer ahora es explicar qué es este *habitus del ser-libre de la persona*. Éste es el tema del que trata específicamente el apartado 2 del capítulo 3 de *Absolutsphäre*.

Antes que nada, hay que remarcar lo primero que se ha dicho: que está fundado en la *libertad personal*, es decir, que a pesar de no ser (en principio) idéntico con la *libertad personal* es no obstante un *habitus* de la *persona espiritual*. ¿Qué significa esto? De modo inmediato, significa que *no* está fundado en el *yo*, ni en el *centro de la vida* ni mucho menos en los impulsos sensibles. Que su fundamento sea la *persona espiritual* significa que su lugar es la *persona espiritual* en tanto que precisamente ella es (o está llamada a ser) libre respecto de estos otros centros. Así lo dice Scheler de modo claro:

“Su lugar es en cualquier caso el más perfecto *ser-libre de la persona espiritual* en cada uno respecto del centro-yo, del centro-yo respecto del centro-cuerpo y del centro de la vida, y del centro de la vida respecto de la pluralidad de los impulsos sensibles”<sup>78</sup>.

“El habitus *total* del ser-libre interior (es decir, del ser-libre de la persona respecto del yo, del yo respecto del centro vital, del centro vital respecto de los impulsos sensibles)”<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 237.

<sup>76</sup> Puesto que es un término originariamente latino con mucho arraigo en la historia de la filosofía, mantengo el término del texto original.

<sup>77</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1.

<sup>78</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 235.

<sup>79</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 237.

Si el *fundamento* del *habitus del ser libre* es la *persona espiritual* en tanto que libre respecto de los otros centros, esto obliga a plantear tres preguntas, ordenadas de menos a más según el grado en el que profundizan en el *habitus del ser-libre*.

1. ¿En qué relación están entre sí los 4 centros en tanto que cada uno es libre? ¿son autónomos entre sí?
2. ¿Hasta qué punto el *ser-libre* de la *persona* es distinto de la *libertad personal*?
3. ¿Qué hace el *habitus del ser libre*? ¿cuál es su fin?

1. La primera pregunta es similar a la pregunta planteada acerca de la complementación entre la *persona* y el *yo*<sup>80</sup>, es más, aquélla pregunta es una parte de ésta. Esta distinción de 4 centros en el hombre es simétrica con la tetrapartición jerárquica de la vida antropológica según Scheler<sup>81</sup>. Si la respuesta que se encontraba en los textos a aquélla pregunta no dejaba del todo cerrada la posibilidad del dualismo, la respuesta que se encuentra a esta pregunta guarda también un cierto rastro de incomunicación entre los centros:

“(1) Cada clase de libertad de ejecución de acto es *consecuencia* [*Folge*], no condición [*Bedingung*], *del ser-libre de los centros los unos de los otros*, e incluso los centros más altos respecto de los más bajos, esto es, en la dirección persona→impulso sensible; (2) y cada centro ejecuta sus actos (o respectivamente, funciones o impulsos) según sus propias correspondientes leyes de actos (y las correspondientes leyes de cosas), leyes esenciales de la ejecución de acto (o respectivamente, leyes de práctica de función o leyes de impulsos) – (3) siempre y cuando la ejecución no sea cruzada o interferida por procesos igualmente conformes a la ley que son dependientes de los centros inferiores–”<sup>82</sup>.

Esta respuesta tiene tres partes diferentes (marcadas por los números, que no se encuentran en el texto original): la segunda parte habla de una autonomía de los centros entre sí y la primera y la tercera de una cierta coordinación entre ellos (el orden es inverso al que se sigue aquí porque no sigo a propósito la estructura original del texto, el cual comienza describiendo el *habitus*, y aquí he preferido dejar esto para el final por ser lo más profundo y oscuro).

La segunda parte parece indicar que los centros son completamente autónomos entre sí. Esto tomado radicalmente es absurdo, pues es evidente que, si bien la coordinación entre *persona* y *yo* es más difícil de sostener, sin embargo el impulso sensible, el centro

---

<sup>80</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 3.b.

<sup>81</sup> “Nuestra naturaleza contiene peculiares grados [*Stufen*] de su ser (...): espíritu, alma, organismo, cuerpo” RuW, GW 5, 30. Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 3.a.

<sup>82</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 237.

de la vida y el *yo* se coordinan para producir las acciones (como se ha visto<sup>83</sup>). En la medida en que se defiende una autonomía radical de los centros entre sí se conculca el fenómeno de la unidad de la acción. Lo que sí es cierto en cuanto a una autonomía de los centros entre sí es que la relación de coordinación entre ellos, a pesar de ser jerárquica, puesto que es productiva, respeta las reglas de cada dimensión. Es decir: nadie cuerdo y maduro se cree que va a volar agitando los brazos, y a nadie se le ocurre que logrará coger el vaso que tiene delante con sólo desearlo.

La primera parte y la tercera no son más halagüeñas que la segunda. Sostienen una cierta vinculación entre los centros, pero no en términos de coordinación sino de dependencia, y además de lo superior respecto de lo inferior. A mi modo de ver, hay dos maneras de interpretar estos textos: o bien se afirma que Scheler defiende la impotencia del espíritu (con lo cual se conculca el carácter activo de la *persona*), o bien se sostiene que esta dependencia hay que entenderla desde la *libertad-de* o *libertad negativa*.

Esto último significa que, puesto que la *libertad negativa* se entiende como desvinculación creciente, es cierto que el centro de la vida sólo posee *libertad-de* en la medida en que es *libre respecto de los impulsos*. Y lo mismo cabe decir sucesivamente del *yo* y de la *persona*. Puesto que la desvinculación es creciente, hay que entenderla como originaria, indisoluble y en aumento. Esta desvinculación no significa separación de unos centros respecto de otros, puesto que para que esto ocurriera tendría que cooperar a lo mismo la otra cara de la libertad, la *libertad-para*. Como agudamente indica Hammer, el ser-libres los centros superiores respecto de los inferiores excluye que la *persona* sea una forma unitaria de totalidad<sup>84</sup>. Sin embargo, la *libertad-para* juega aquí otro papel, que se verá más adelante. La desvinculación creciente significa más bien dominio. Scheler explica esta clase de dominio en el siguiente texto:

“Por encima de todo en esta jerarquía [*Stufenreiche*], que corresponde a la esencia del hombre mismo, ha de subordinarse *libremente* lo inferior a lo superior, porque viene de la evidencia [*Einsicht*] positiva de sus propios límites; y sólo en la medida en que *sirve libremente* a lo superior correspondiente, puede él mismo conservar *su* plena y completa libertad dentro *de su* esfera. Allá donde por el contrario quiere sobrepasar esta esfera, donde quiere dominar a lo superior, en vez de servirle libremente, deviene esclavo forzado de lo inferior”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 2 y 3.

<sup>84</sup> Cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, 87.

<sup>85</sup> *Probleme*, GW 5, 116. Henckmann se hace eco de esta afirmación de Scheler, cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 130.

De modo que hay una cierta autonomía de cada centro respecto de los otros 3 en la medida en que unos son libres respecto de otros, y hay una cierta coordinación en la medida en que la autonomía se entiende sólo desde la *libertad negativa*<sup>86</sup>.

2. La segunda pregunta interroga por la medida en la que se diferencian las dos libertades presentes en la *persona*. La respuesta a esta pregunta se debe considerar una prosecución de las reflexiones inmediatamente precedentes, pues no se entiende sino desde la noción de *libertad-para*. No se puede contestar cabalmente a esta pregunta sin invadir el ámbito de la tercera pregunta. El texto en el que Scheler aporta luz para responder esta pregunta es el siguiente:

“Debemos por tanto comprender antes que nada que hemos de considerar el *centro-acto* [*Aktzentrum*] de nuestra persona en cuanto centro-*acto* sólo en dirección hacia nuestra alma y naturaleza, también hacia el cuerpo y el entorno y finalmente hacia la sensación sensible y su contenido (o respectivamente hacia el impulso instintivo y su contenido de fin) –al mismo tiempo sin embargo hemos de considerar también nuestra persona como puro centro de recepción [*Rezeptionszentrum*] en dirección al posible autodescubrimiento [*Selbstenthüllung*] de aquello a lo que apunta el amor de Dios–”<sup>87</sup>.

Aquí aparece una distinción dentro de la *persona*, no de partes sino más bien de direcciones. A mi modo de ver, desde esta distinción se ilumina la distinción entre el *habitus* y la *libertad personal*. Si la distinción de dos libertades en la *persona* se entiende de modo férreo, sencillamente se parte la *persona* en dos *personas*. Esta tesis posee tal evidencia fenoménica, que toda pretendida oposición a ella en los textos de Scheler debe tomarse sólo como aparente y como acicate para una más aguda interpretación.

La primera dirección de la *persona espiritual* es su carácter de *Aktzentrum*, en relación a los demás centros del hombre (el *yo*, el centro de la vida y los impulsos sensibles). Si bien los centros tenían una cierta autonomía comprensible en términos de *libertad-de*, ahora guardan entre sí una cierta unidad, que a su vez se puede comprender en términos

---

<sup>86</sup> En este punto es necesaria una mención al estudio de Leonardy. Este autor considera que la *libertad personal* está esencialmente vinculada al *Überschuß*, pero el modo en el que lo entiende no es el mismo en el que se entiende aquí. Él vincula la *libertad personal* al *Überschuß* entendido éste como irreductibilidad del espíritu a la vida; y esto hace que entienda la *libertad personal* principalmente como autonomía de la *persona* frente a los centros inferiores. Dicho de otro modo, Leonardy se detiene en el sentido de la *libertad personal* que es el *Aktzentrum* como *libertad-de*. Los dos sentidos superiores que se expondrán aquí no aparecen en el estudio de Leonardy (cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 159). Por este motivo, este autor entiende que el núcleo de la conciencia de libertad es el poder cambiarse a sí mismo en el sentido de una conversión o de un renacimiento espiritual (*Sich-wandeln-Können im Sinne einer Umkehr oder einer geistigen Wiedergeburt*) en uno cualquiera de sus actos (cfr. p. 164). Esta tesis implica una identificación de la libertad con la *libertad-de*, y por lo tanto una identificación de la conciencia de libertad con la conciencia de *poder-otra-cosa*. Aquí, por el contrario, se considera que el sentido más profundo de la libertad es la *apertura radical* de la *persona* a su propio *crecimiento irrestricto*.

<sup>87</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 236.

de *libertad-para*. La *persona* es *Aktzentrum* en la medida en que actúa en coordinación con los demás centros. La *persona espiritual* no vive al margen de ellos sino que les aporta singularidad (el ejercicio de la *libertad* singulariza) y mediante ellos (recuérdese que Scheler ha dicho que lo inferior se subordina a lo superior) actúa de la manera en que lo hace: según la estructura axiológico-motivacional, dominando sus impulsos, etc.

¿Puede la *persona espiritual* violar esta jerarquía? La respuesta es obvia: es libre, luego puede hacerlo. ¿Qué ocurre si lo hace? Según el filósofo muniqués, que la persona deviene menos libre, porque se deja dominar por sus impulsos (recuérdese la cuestión de la *acción impulsiva*). Dicho con más precisión, en la *persona* crece el *habitus del no-ser-libre*: “a diferencia del *habitus del ser-libre interior*, el *habitus del no-ser-libre interior* es por tanto sólo la dirección *opuesta* de la dependencia funcional de eficacia de los centros *mismos* los unos de los otros. La consecuencia de este *habitus invertido* es ante todo que aquel hombre que lo tiene también se “comporta” de modo inverso: a saber, preponderantemente pasivo y receptivo en la dirección *persona* → centro vital → impulso sensible, y activo y espontáneo en la dirección a Dios. Dicho hombre es orgulloso, si esto le corresponde”<sup>88</sup>.

La segunda dirección de la *persona espiritual* es su carácter de *Rezeptionszentrum* en relación a Dios<sup>89</sup>. Esta vinculación también se entiende en términos de *libertad-para*. Si se entendiese en términos de *libertad-de*, entonces la relación de la *persona espiritual* con Dios sería una ‘desvinculación creciente’, lo cual contradice tanto el texto de Scheler como una gran parte de su filosofía. Esta dirección de la *persona espiritual* como *Rezeptionszentrum* a Dios es el *habitus del ser-libre de la persona*, así lo dice el filósofo alemán:

“El *ser-libre de la persona* respecto de la coacción de todos los factores cósicos es más bien el *habitus de la persona*, el cual pone necesariamente al acto de abrirse-a-sí-misma de la persona en la dirección de la posible revelación divina y hace *necesariamente* de entrada de la gracia (por eso tampoco merece) –de modo que está presupuesta una omniamorosa esencia como esencia de un Dios posiblemente-real–”<sup>90</sup>.

Éste es un texto crucial. En primer lugar, en él se encuentra un poco más desarrollada la idea de PuMF de que “la persona en concreto es tanto más libre cuanto más sea de-

---

<sup>88</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 237.

<sup>89</sup> Hammer sostiene que la *libertad personal* es creadora solamente en dirección hacia el alma, la naturaleza, el cuerpo y el entorno, o dicho de modo resumido, al mundo en general; mientras que en dirección a Dios es pura receptividad (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 82).

<sup>90</sup> “Das *Freisein der Person* vom Zwange aller Sachfaktoren ist vielmehr der *Habitus der Person*, der den Actus des Sichöffnens der Person in der Richtung auf mögliche göttliche Selbstmitteilung *notwendig* setzt und den Eintritt der Gnade *notwendig* macht (darum nicht auch verdient) –so ein allliebendes Wesen als Wesen eines möglich-realen Gottes vorausgesetzt ist–.” *Absolutsphäre*, GW 10, 236.

terminada por Dios como Persona de las personas”. En segundo lugar, en él se encuentran concentradas las tesis clave de la teoría scheleriana de la *libertad personal*. Son las siguientes:

1. El *habitus del ser-libre* de la *persona* no es distinto de la *libertad de la persona*, sino más bien otra dirección de la *libertad personal*.
2. No consiste la *libertad* en merecer (hacer méritos).
3. El *habitus* no es algo pasivo, pues es el acto-de-abrirse-a-sí-misma<sup>91</sup>.
4. La *libertad personal* es *apertura*.
5. La *apertura* es frente a Dios.
6. Dios es una Persona omniamorosa.

La primera tesis es la que se está intentando explicar aquí. Ambas *libertades* no son en definitiva sino direcciones de una única *libertad personal*, una de las cuales es fundamento de la otra. La *libertad personal como Aktzentrum* es fundamento de la *libertad personal como Rezeptionszentrum*<sup>92</sup>. Esta unidad de ambas *libertades* queda más patente en el siguiente texto:

“Mientras este centro está *en dirección a Dios* –si es real– en conformidad con la esencia de Dios, dependiente en primer lugar de Dios mediante su libre entrega y sin ninguna libertad ni espontaneidad, es simultáneamente la última fuente de todos los libres y espontáneos actos *en dirección al mundo* en general”<sup>93</sup>.

Scheler dice aquí que la *libertad personal como Rezeptionszentrum* da unidad al hombre entero, porque es la última *fuente* de todos los actos. En este punto parece haber una contradicción, pues la *libertad personal como Rezeptionszentrum* invade el ámbito propio de la *libertad personal como Aktzentrum*. Esta sería una crítica minuciosa que con base al texto me parece difícil de rebatir, pero a la vez me parece fundada en un per-

---

<sup>91</sup> Esta sutil identificación entre *acto* y *habitus* es la puerta fenomenológica a la concepción de la *persona* como *acto* al modo del *habitus* (cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.d). Ahora bien, esta identificación, a mi modo de ver, trasciende los límites de la fenomenología y entra de lleno en el campo de la ontología. Quizá por esto no encuentra fácilmente base en los textos de Scheler.

<sup>92</sup> A pesar de que sea *fundamento*, no me parece que sea cierto que “esta última ‘libertad de la 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” (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 194). Puesto que es la *libertad personal como Aktzentrum*, en dirección a los centros inferiores, me parece que es precisamente el sentido de libertad personal que más relevancia moral tiene. Ahora bien, es cierto que tiene papel de condición de posibilidad, puesto que la moral atañe directamente sólo a los niveles inferiores de libertad (aquellos cuyos valores son susceptibles de ser pretendidos como proyectos de la voluntad).

<sup>93</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 236.

feccionismo lógico que no hace necesariamente justicia al fenómeno de la *libertad personal*. En mi opinión, la contradicción se soluciona diciendo que la *libertad personal como Aktzentrum* es *fundamento* y la *libertad personal como Rezeptionszentrum* es *corona* o *cénit*. En este sentido, cabría una analogía de estos dos sentidos de *libertad personal* con la *libertad-de* y la *libertad-para*, respectivamente, pero en este nivel de profundidad antropológica esta analogía no encuentra fácilmente base fenoménica y resulta difícil de desarrollar (pues habría que considerar a la *libertad personal como Aktzentrum* como una *libertad negativa*).

La segunda tesis (no consiste la libertad en merecer –hacer méritos–) es una tesis cuya sede propia es el tratado teológico de la gracia. Hay que recordar que el texto de *Absolutsphäre* tiene numerosas incursiones teológico-sobrenaturales, especialmente acerca de las cuestiones referidas a la Gracia y al mérito, que son el ámbito usual del tema de la libertad cuando se trata en teología sobrenatural. En sede teológica, esta tesis supone presentar la postura scheleriana como un alejamiento de las posturas pelagiana (la justificación se obtiene por mérito) y semipelagiana (el inicio de la fe sobrenatural lo procura el mérito y no la gracia divina)<sup>94</sup>. En sede filosófica, esta tesis no significa más que un refrendo del carácter de *Rezeptionszentrum* de la *libertad personal*: esta no tiene un carácter productor, es decir, no provoca desde sí aquello a lo que se abre, sino que en cierto grado lo recibe. Esto nos lleva a la tercera tesis.

La tercera tesis afirma que el *habitus* no es algo pasivo, pues es el acto de abrirse-a-sí-misma de la *persona* (*Actus des Sichöffnens der Person*). Lo contrario conculcaría cuatro fenómenos explicados anteriormente, porque considera pasiva a la libertad (a la *libertad personal como Rezeptionszentrum*), y al considerar pasiva a esta *libertad*, la separa de la otra que es activa (y dejan de ser dos direcciones de una única *libertad* para ser dos libertades distintas) y además conculca el carácter activo de la *persona* (que sería medio activa medio pasiva). En la medida en que las dos direcciones de la *libertad personal* son sentidos activos de libertad, se refuerza su analogía con la distinción entre *libertad-de* y *libertad-para*.

Por último, conculca el hecho de que la *persona espiritual* se abre a Dios no de modo pasivo, sino con actos, los actos religiosos<sup>95</sup>. Ahora bien, los actos religiosos son una clase de actos que requieren una respuesta activa por parte de su objeto<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Este fragmento se encuentra en el medio de otras dos frases que abordan claramente la cuestión desde una perspectiva teológica.

<sup>95</sup> Esto lo dice Scheler explícitamente en *Absolutsphäre*: “Este ser libre de la persona así circunscrito, no obstante, en cuanto fundamento condicionante para el abrirse a la posible comprensión de la autocomunicación de Dios, se ejecuta en los actos fundamentales que permiten el tráfico de la persona finita con Dios como Persona infinita: adoración y oración [*Anbetung und Gebet*]”, *Absolutsphäre*, GW 10, 235.

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.k.



La cuarta tesis dice que la *libertad personal es apertura*. Esta tesis, puesto que tiene un significado muy concreto en este momento del estudio, merece una atención particular y se la prestaremos en el siguiente apartado<sup>97</sup>. La quinta y sexta tesis se explicarán al hablar del crecimiento de la libertad mediante el amor.

d) *La libertad personal es una apertura al misterio*

Antes de explicar que la *libertad personal es apertura*, hace falta un breve excursus metodológico para explicar la relación del estudio que viene a continuación con la exposición precedente de los fenómenos que se cumplen en la *personal*, explicados en el apartado anterior. Los fenómenos número 3 (que la libertad reside en la *persona* más bien que en la efectividad) y número 4 (que la libertad singulariza) son fenómenos presentados a lo largo de esta investigación a partir de los textos de Scheler, de modo que con eso considero que ya queda suficientemente mostrado que tienen base textual en las obras del filósofo muniqués. A su vez, el fenómeno número 2 (la libertad es una *apertura*), y el número 5 (es una *apertura* al misterio) se pueden estudiar de modo conjunto: los dos son modos de decir que la *libertad personal* es una apertura y que aquello a lo que está abierta es inmenso.

El texto de *Absolutphäre* que se viene comentando sostiene que la *libertad personal es apertura* del siguiente modo:

“El *habitus de la persona*, el cual pone necesariamente al acto de abrirse-a-sí-misma de la persona en la dirección de la posible revelación divina y hace *necesariamente* de entrada de la gracia”<sup>98</sup>.

Según este texto, tomado literalmente, el *habitus del ser libre* es una apertura a la gracia de Dios. La gracia de Dios significa, en este punto de la antropología scheleriana, el don (o los sucesivos dones) de Dios para el logro del *valor personal*, el cual es la meta de la *persona espiritual*. A pesar de ser la meta de la *persona espiritual*, este valor es inmen-

---

<sup>97</sup> Lo dicho hasta aquí se puede encontrar, de modo muy resumido, en el análisis de otro intérprete: “ese ser libre de la persona es el hábito que funda el acto de abrirse a la comunicación y a la gracia de Dios. Se trata de un abrirse o cerrarse que nada tiene que ver con los actos del querer; es una alternativa ante Dios que funda los ulteriores tipos de libertad en los sucesivos niveles y centros del vivir humano. A semejanza de la disposición de ánimo, ese hábito no es la consecuencia de sus actos y funciones, sino su espacio de juego. (...) Es decir, en el hábito interior del ser-libre la persona vive el espiritual ser libre e independiente frente al yo y al organismo” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 192-193.

<sup>98</sup> “Das *Freisein der Person* vom Zwange aller Sachfaktoren ist vielmehr der *Habitus der Person*, der den Actus des Sichöffnens der Person in der Richtung auf mögliche göttliche Selbstmitteilung *notwendig* setzt und den Eintritt der Gnade *notwendig* macht (darum nicht auch verdient) –so ein allliebendes Wesen als Wesen eines möglich-realen Gottes vorausgesetzt ist-.” *Absolutphäre*, GW 10, 236.

so, y por ello no puede ser logrado sin la cooperación del don de Dios. En la medida en que el *valor personal* es inmenso, la *libertad personal* se entiende como colocada frente al misterio, y colocada al modo de la *apertura* en tanto que no puede lograrlo por sus propias fuerzas. La comprensión cabal de estas afirmaciones requiere el estudio conjunto de varios textos y conceptos schelerianos, y sólo se logrará al final de este estudio, pues requiere dar entrada a Dios como *persona*, al crecimiento de la *libertad personal* y al amor espiritual.

En orden a lograr esta comprensión, corresponde ahora estudiar de qué modo expone Scheler en los textos que la *libertad personal* es una apertura al misterio (en el modo en el que esta noción ha sido expuesta aquí, es decir, como *inmensidad* envolvente y trascendente). Ante todo hay que recordar que si la *libertad personal* tiene la índole de la *libertad-para*, no puede ser sino una apertura, como ya se ha visto<sup>99</sup>.

Si se busca una noción en el pensamiento de Scheler que responda a las características de *personal*, envolvente y trascendente, sólo se dará con una respuesta: la noción de *esencia individual de valor de la persona* (*individuellen Wertwesen einer Person*, en adelante, *valor personal*)<sup>100</sup>. El *valor personal* es

“la *esencia individual de valor* de una persona. Esta esencia de valor de clase personal e individual es lo que yo designo también con el nombre de su ‘salvación personal [*persönlichen Heiles*]’.

(...) El *valor esencial* de mi persona, en lenguaje religioso: la imagen de valor que el amor de Dios, en cuanto que está dirigido a *mí*, de mí en cierto modo tiene, ante mi bosqueja [*hinzeichnet*] y ante mi trae [*herträgt*]<sup>101</sup>.

Este *valor personal* es, si se puede decir así, la meta de la vida personal. Es aquello para cuyo logro existe y vive la *persona espiritual*. El *valor personal* es la cumbre de la jerarquía de los valores. Es envolvente en la medida en que incluye toda la existencia de la *persona espiritual*, y no partes o acciones particulares, pues incluye todos los otros valores éticos<sup>102</sup>. De modo que la *persona* es una *tarea*. Es trascendente en la medida en que

<sup>99</sup> Spader deja indicado que la *libertad personal* ha de ser una apertura más allá de la elección, pero sostiene que esta apertura es un misterio: “It is not the same as choosing a deed, on a deeper level we do ‘choose’ to open ourselves to new love and what it brings, or to close ourselves off and nurture our grudges and resentments, our hatreds. But such an ‘opening’ is at so deep a level of our being that it is at best only an analogue to ordinary ‘choice’, and how it occurs is a mystery we live through at the heart of our being” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, 263.

<sup>100</sup> Esta noción ha salido anteriormente (cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.j y 4.b), en tanto que trascendente respecto del poder y la voluntad de la propia *persona*.

<sup>101</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 481-482.

<sup>102</sup> “Sólo pueden ser moralmente buenas o malas (de modo originario) las *personas*, y todo lo demás sólo *en relación a las personas*”, *Der Formalismus*, GW 2, 103.

no procede originariamente de la *persona espiritual*, sino de Dios. Esto no significa que la *persona* no tenga parte en la consecución de su *valor personal*, ni que el *valor personal* no sea íntimo a la *persona*, sino que nunca alcanza dicho valor de modo definitivo, es decir, siempre crece por relación a él. En este sentido el *valor personal* es un *horizonte*, resulta ser un *horizonte* adecuado para la *apertura radical* que es la *libertad personal*. La trascendencia del *valor personal* se verá más claramente al hablar de la exclusión de la *pretensión de sí*<sup>103</sup>.

La descripción de la noción de *valor personal* se quedaría limitada a estos breves trazos si no fuera porque se solapa (aunque no completamente) con otra noción scheleriana que es la de *determinación individual* (*individuelle Bestimmung*)<sup>104</sup>. La noción de *determinación individual* es descrita por el autor exclusivamente en su obra OA, pero no obstante la descripción es muy rica en contenido. Scheler emplea complementariamente dos procedimientos para describirla, que se pueden denominar el negativo y el positivo. El procedimiento negativo consiste en exponer su diferencia respecto de la noción de *destino* (*Schicksal*). Este procedimiento ya se ha estudiado en otro lugar<sup>105</sup>. El procedimiento positivo consiste en exponer su carácter de *horizonte* respecto de la *libertad personal*. Así describe Scheler la noción de *determinación individual*.

“La ‘determinación individual’ de un sujeto espiritual singular o colectivo es algo que mediante su especial contenido de valor hace alusión [*hinzielen*] a ese sujeto –y sólo a él–, pero no es algo menos *objetivo* [*Objektives*]: no es algo que se pone, sino exclusivamente *que se conoce*. Esta ‘determinación’ expresa el lugar que en el plan de salvación [*Heilsplan*] del mundo le corresponde a este sujeto, expresa también su especial tarea, su ‘oficio’ [*Beruf*] en el viejo sentido etimológico de la palabra. El sujeto puede engañarse acerca de él, puede faltar (libremente) a él –y puede también conocerlo y realizarlo–.

(...) La determinación individual no es ‘subjetiva’ porque pueda sólo ser conocida y exclusivamente realizada por aquel para el cual existe.

(...) La *determinación individual* es una *esencialidad de valor* en sí misma *intemporal* en la forma de la *personalidad*. Y como no es formada o puesta por el espíritu en el hombre, sino

<sup>103</sup> No puedo estar de acuerdo con la siguiente tesis de Wojtyła “¿Qué es lo que constituye el valor esencial (*Wertwesen*) de nuestra persona y por qué tal valor es ideal? Es ideal porque lo fundan los valores ideales a que se dirigen determinados actos intencionales de la persona” K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, 34. El *valor personal* trasciende el ámbito de lo agible. El modo de ser ‘ideal’ del *valor personal* está expuesto de modo más crítico y preciso en P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, *Escritos de Filosofía*, 2007 (47), 21-23, donde la autora distingue oportunamente entre el ser empírico, el deber-ser, y el ser ideal.

<sup>104</sup> Defender el solapamiento de ambas nociones conlleva cierto riesgo hermenéutico; pero no obstante se aprecia con claridad cuando se intentan entender ambas desde la perspectiva de la *libertad personal*.

<sup>105</sup> Cfr. G. ALONSO-BASTARRECHE; “Libertad y destino según Max Scheler”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, en prensa. En virtud de la diferente índole de ambos, confundir la *determinación individual* con el *destino* lleva al fatalismo.

sólo conocida y desvelada en su plenitud sólo sucesivamente en la autoexperiencia del vivir y del actuar, sólo existe en nosotros para nuestra personalidad espiritual.

(...) Esta imagen nuestra ante Dios y en Dios. La determinación individual se nos descubre solamente en virtud del acto de conocerse a sí mismo en el sentido socrático. No hay ninguna imagen positiva, delimitada de ella, y menos aún una ley formulable. (...) Es autoevidente que aquello que está siempre presente y secretamente operante en nosotros, que siempre dirige y conduce sin coaccionar (...), la eterna sabiduría que en nosotros habla y guía, no es sabiduría estridente ni imperante, sino totalmente silenciosa y sólo previniente (...). Del mismo modo que en el método de la así llamada teología negativa, opera el autoconocimiento de nuestra determinación individual”<sup>106</sup>

En la *determinación individual* se aprecia el carácter *personal*, pues es en definitiva una tarea de la *persona*, es decir, aquello que en términos cotidianos se denomina la *vocación personal*<sup>107</sup>. Por el mismo motivo es envolvente: no deja nada fuera de sí, ningún aspecto de la propia vida es indiferente para la propia *determinación individual*. Tiene también un carácter trascendente, pues la *persona espiritual* no la pone mediante sus acciones. La trascendencia no implica incognoscibilidad, sino que la *persona* sólo la conoce al modo de la teología negativa, que es aquel método según el cual los conceptos indican siempre lo que la cosa *no* es.

---

<sup>106</sup> OA, GW 10, 354.

<sup>107</sup> Como se apuntó *supra*, cap. 3, apdo. 4.c.2, el término ‘vocación personal’ tiene connotaciones religioso-teológicas, pero aquí se entiende de modo más amplio. La problematicidad terminológica que encierra este concepto en Scheler ha sido magníficamente sintetizada por Duplá: “el *ordo amoris* normativo. A él se refiere Scheler con una terminología variada. Unas veces lo llama ‘vocación’ (*Beruf*), pues es el ideal moral que cada persona está llamada a realizar. Otras veces lo llama ‘salvación’ (*Heil*), ya que en la medida en que realizamos ese ideal ocupamos el lugar que Dios nos ha asignado en el cosmos moral y alcanzamos la dicha más profunda que cabe al hombre. En otras ocasiones, Scheler habla de ‘determinación individual’ (*individuelle Bestimmung*), explotando la fuerza que semántica del término alemán *Bestimmung*, que además de aludir al factor responsable de que una ser sea el que es, significa destino (pero no en el sentido de un hado inescapable, sino en el de una meta ideal). Como, por otra parte, el *ordo amoris* normativo no es el mismo para todos los hombres, sino que se especifica por la constelación de valores a que en cada caso se dirige, Scheler también se refiere a él con la expresión ‘esencial individual de valor’ (*individuelles Wertwesen*)” L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 76. También Beites ha puesto de relieve esta pluralidad terminológica, cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, 6-10.

Azevedo considera que la *determinación individual* se puede considerar como lo que cotidianamente se llama *vocación personal*, cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, 256-257. Sánchez-Migallón, de modo menos comprometedor terminológicamente, afirma que “esa determinación individual es justamente el prototipo o modelo adecuado a nosotros. No es el prototipo ideal simplemente un mero correlato de la determinación individual, sino que es ella misma, puesto que, aunque es ciertamente una estructura de valor, posee una forma personal; es decir, es un modo orgánico de amor, un *ethos* individual ideal. (...) Una vez más, Scheler nos pone frente a un dato que hay que vivir y ver, sin posibilidad de argumentación filosófica” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 77-78.

En virtud de este carácter, el solapamiento de las nociones de *determinación individual* y *valor personal* puede no ser total<sup>108</sup>. Una diferencia entre ambas surge cuando se plantea la pregunta de cuál de ellas sobrevive a la muerte del cuerpo. Aunque los textos no afirman esto claramente, Scheler parece dar a entender que la *determinación individual* corresponde al papel de la *persona* en el mundo, y por consiguiente acaba con la muerte corporal. La mención del término ‘oficio (*Beruf*)’, el cual sólo hace referencia a la vida mundanal de la *persona* (es decir, no a la vida tras la muerte), hace razonable esta interpretación. Sin embargo, el logro del *valor personal* es una cuestión que tiene que ver de modo tan íntimo con la índole inagotable de la *persona*, que trasciende la vinculación de ésta a la vida y al cuerpo<sup>109</sup>.

La comparación entre ambas nociones revela más claramente que para Scheler la *libertad personal* tiene como *horizonte* una realidad que es envolvente y trascendente. Si son idénticas no cabe duda. Si no son idénticas, la *libertad personal* no se resiente: entonces el *valor personal* es jerárquicamente superior a la *determinación individual*, es decir, incluye ésta pero la trasciende. En ese caso el horizonte de la *libertad personal* sería propiamente el *valor personal*, del cual la *determinación individual* sería una parte. Pero este horizonte sigue siendo envolvente y trascendente.

Un texto que revela de modo claro la apertura de la *libertad personal* a lo inabarcable es un fragmento de ZRT. Este fragmento ya ha sido comentado en la medida en que revela la inabarcabilidad de la *persona espiritual* por su propio conocimiento. En este momento, una nueva lectura de este texto revela su virtualidad antropológica en torno a la *libertad*:

---

<sup>108</sup> La distinción entre estas dos nociones no tiene mayor interés para esta investigación que revelar la índole del *horizonte* de la *libertad personal*. No obstante, es una tesis con gran virtualidad teológica: si dentro del *horizonte inmenso* que tiene ante sí la *libertad personal* hay una diferencia entre la “parte” que corresponde a la vida mundanal y la “parte” que corresponde a la vida transmundana (celestial), el crecimiento de la *libertad* no cesa con la muerte, de modo que cabe un concepto dinámico y creciente de la vida celestial. Esto revela un fuerte compromiso con el carácter estrictamente *espiritual* de la *libertad personal*. Otro aspecto de la doctrina scheleriana de la *determinación individual* que en esta investigación resulta tangencial pero que es digno de ser destacado es el siguiente: “pertenece a la naturaleza esencial de la determinación individual también el ser *corresponsable* de que cada uno vea su determinación individual y la realice” OA, GW 10, 352. La cuestión de la solidaridad interpersonal desborda el objetivo de este trabajo, pero es preciso indicar que en este punto, la antropología de Scheler le permite apartarse diametralmente de Kant: “Max Scheler señala una diferencia importante entre el concepto de *autonomía* de Kant y su propio concepto; según él, el concepto de Kant excluye necesariamente el principio de solidaridad moral de todas las personas, en cambio, su concepto de *autonomía* incluye dicho principio: no sólo lo incluye, sino que lo requiere” J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, 140.

<sup>109</sup> Hammer acusa a Scheler de no tratar la cuestión del *valor personal* en su manifestación empírica, esto es, en su capacidad de ser vivenciado y experimentado (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 238).

## CAPÍTULO V

“Sólo el respeto nos da la conciencia de *la profundidad y plenitud* del mundo y de nuestro yo<sup>110</sup> y nos trae con claridad que el mundo y nuestra esencia llevan consigo una inagotable riqueza de valor; que *puede* hacer que se nos aparezca a cada paso algo eternamente nuevo y joven, inaudito y nunca visto. (...) Sólo el respeto nos da el sentimiento de tesoros de nuestra existencia y de nuestras fuerzas aún no alumbrados y que *no pueden alumbrarse* en la vida terrenal. Nos señala silenciosamente un ámbito de nuestras fuerzas verdaderas que es más grande y sublime que nuestra existencia temporal. (...) Extiende y coloca ante nosotros alfombras e indicadores siempre nuevos sobre los cuales siempre podemos desplegarlos, quizá también extraviarnos, pero finalmente encontrarnos”<sup>111</sup>.

La vida de la *persona espiritual* es inabarcable. Si la *persona espiritual* se sumerge en sí misma, en su interior, encuentra el panorama inagotable de un horizonte de novedades. Que la *persona* sea capaz de abrirse a ese horizonte es lo que significa que su *libertad personal* es apertura. Este horizonte no puede ser otra cosa que su *valor personal*. De este modo queda claro en qué sentido la *libertad personal* es para Max Scheler una apertura al misterio<sup>112</sup>.

Este texto revela otro aspecto del *valor personal* (contenido en el calificativo de ‘personal’ cuanto se toma con rigor): dicho valor no adviene externamente, no procede de fuera de la *persona*. Antes bien, es íntimo a la *persona*. Si bien en los textos sobre el *valor personal* y sobre la *determinación individual* se vislumbraba esta cuestión, en este texto queda claro en la medida en que el *horizonte* se revela como intrapersonal. Si bien el texto no deja lugar a dudas a este respecto, una cuestión resulta paradójica: el *valor personal*, a pesar de ser trascendente y ser una imagen presente originariamente en Dios, es algo íntimo a la *persona*. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿Puede ser el *horizonte* de la *libertad personal* trascendente, es más, estar originariamente en Dios, y ser personalmente íntimo a la vez? Esta pregunta es idéntica con esta otra: ¿es posible que “la persona en concreto sea tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”<sup>113</sup>? De modo que vuelve a traer a colación el texto de PuMF que guía esta investigación.

La cuestión es muy amplia y su solución inabarcable para una investigación como ésta, pero no obstante cabe decir lo siguiente: Max Scheler se compromete radicalmente con la respuesta afirmativa a esta pregunta. Esto es lo que se va a intentar mostrar de aquí en adelante hasta el final de la investigación, junto con el modo en el que la *persona* se vincula a Dios. Falgueras, desde su propia investigación de la *libertad personal*, en

---

<sup>110</sup> En este lugar debería decir ‘persona’, pero ha utilizado ‘yo’ probablemente debido a la alternancia corriente que entre ambos términos hace el lenguaje natural.

<sup>111</sup> ZRT, GW 3, 27-28.

<sup>112</sup> “Ursprünglich ist der Geist unendlich offen” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 71.

<sup>113</sup> PuMF, GW 10, 174.

muchos aspectos similar a la que ofrece Scheler, ofrece la siguiente tesis a modo de indicación: “si, con toda la tradición filosófica, denominamos Dios a lo irrestricto (o infinito), y entendemos que nos llama vinculadamente, la *libertas ad destinationem* es la libertad para con Dios. Sólo Dios es el ser que puede vincularnos por dentro sin quitarnos la libertad”<sup>114</sup>.

e) *La libertad personal como apertura a Dios*

Lo primero que hay que estudiar es el modo en el que la *libertad personal* está en relación con Dios. Para esto, es conveniente recordar dos rasgos de la *persona espiritual* estudiados anteriormente<sup>115</sup> que hacen posible la vinculación de la *persona* con Dios en el modo que va a ser considerada aquí. Estos dos rasgos son la distinción entre la *persona* y el *yo* y el *Überschußcharakter* de la *persona*. Sólo con estos dos presupuestos es posible que el *horizonte* de la *libertad personal* sea íntimo pero originariamente divino. Se prueba de modo negativo. Si la *persona* se redujese a su *yo*, entonces la relación entre la *persona* y Dios no podría ser íntima. Esto radica en lo que se denominó el carácter relativo del *yo*<sup>116</sup>: el *yo* hace referencia a un *tú*, es decir, a *otro-yo* que le es originariamente ajeno en tanto que es otro *objeto*. Dicho de otro modo: el *yo* no tiene intimidad, no se puede estar dentro del *yo*, pues el *yo* es un *objeto*. La distinción jerárquica de la *persona espiritual* respecto del *yo* y el *Überschußcharakter* de la *persona* destacan precisamente que la *persona* posee una *intimidad inabarcable e inagotable*. Esta índole de la *intimidad*, tomada en sentido dinámico, como tarea, significa el *horizonte* de la *libertad personal*.

Con estos presupuestos se comprenden mejor los textos en los que Scheler habla de la vinculación de la *libertad personal* a Dios. El primero que expongo es una nota al pie de *Absolutsphäre*, en la que Scheler expone la cuestión propedéutica para la vinculación de la *persona* a Dios:

“Nuestro corazón es demasiado grande como para que bienes finitos en un número infinito pudieran llenarlo, y está ‘inquieto’ –como dice Agustín– hacia algún otro”<sup>117</sup>.

Antes de comentar el sentido de este texto son precisas dos apreciaciones. La primera es que el texto de San Agustín al que Scheler se refiere pertenece al inicio de las *Confé-*

<sup>114</sup> I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, 123.

<sup>115</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 3.a y 4.c.

<sup>116</sup> Cfr. *supra*, apdo. 3.a, rasgo 11.

<sup>117</sup> “Unser Herz ist zu Groß, als dass es endliche Güter in unendlicher Zahl und Größe erfüllen könnten, und ‘unruhig’ –wie Augustinus sagt– nach einem anderen” *Absolutsphäre*, GW 10, 195. Scheler defiende la misma tesis en *Probleme*, GW 5, 257-258.

siones: “*fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te*”<sup>118</sup>. La segunda apreciación es que la expresión “hacia algún otro [*nach einem anderen*]” indica que la inquietud del corazón no se dice propiamente respecto de un objeto presente, sino respecto de un valor (u horizonte) futuro. Tras estas dos apreciaciones se puede decir que el término ‘*corazón*’ designa aquí la *persona espiritual*. En Scheler, la palabra ‘*corazón*’ designa el fondo del espíritu humano en tanto que núcleo de todos sus actos emocionales<sup>119</sup>. Además, es el mismo significado que tiene el término ‘*cor*’ en el texto agustiniano.

Si el *corazón* es la *persona espiritual* y la inquietud del corazón no se dice respecto de un objeto presente sino respecto de un valor (u horizonte) futuro, este texto se refiere de modo indirecto a la *apertura de la libertad personal*. La inquietud del corazón se entiende como un movimiento, y esto resulta congruente con lo que se va a decir a continuación.

La relación de la *persona* a Dios aparece largamente tratada en un texto de *Der Formalismus* que conviene citar por extenso, pues es una idea única expuesta con numerosas imágenes encadenadas:

“El ‘hombre’ (...). Lo nuevo que en él irrumpe consiste precisamente en una *superabundancia de fuerza espiritual* [*Überfluß an geistiger Betätigung*] y simultáneamente una nueva *forma de unidad* de este orden, que hemos de considerar como ‘*personal*’ (a diferencia del yo, del organismo, etc.). La idea de esta forma de unidad como el último portador del valor “santo” es la *idea de Dios* y el reino de las personas-miembros pertenecientes a él y su ordenamiento, el “reino de Dios”. ¡Con esto llegamos a un resultado maravilloso! El ‘hombre’, considerado como el ente terreno ‘más elevado en cuanto al valor’ y como ente moral, ¡es aprehensible e intuible fenomenológicamente sólo bajo la presuposición y ‘*bajo la luz*’ de la idea de Dios! Él *es* correctamente visto sólo el movimiento, la *tendencia* [*Tendenz*], el *tránsito* a lo *divino*. (...) Así la intención del hombre más allá de sí y más allá de toda vida [*über sich und über alles Leben hinaus*] constituye su propia *esencia* [*Wesen*]. (...) ¡Su núcleo esencial es ese movimiento, ese acto espiritual del autotranscenderse!”<sup>120</sup>

<sup>118</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I.1.1.

<sup>119</sup> Esta identificación entre los términos de *persona* y *corazón* puede resultar arriesgada con base en otros textos del pensador múnichés, pero en este texto resulta incontrovertible. Sellés defiende también la necesidad de esta identificación: “el término ‘*corazón*’ se puede tomar como equivalente a los de ‘*persona*’, ‘*espíritu*’, ‘*intimidad*’, ‘*núcleo personal*’, ‘*cada quién*’, etc. Se trata del acto de ser personal” J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, 43). En una línea similar, Sánchez-Migallón defiende que la *persona* es su *ordo amoris* (S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 145-146).

<sup>120</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 293.



“Cuando enuncié la proposición de que el hombre es el portador de una tendencia [*Tendenz*] que trasciende todo posible valor vital y cuya dirección va a lo ‘divino’, o dicho escuetamente: que él es el buscador de Dios [*Gottsucher*] no ha sido enunciada ninguna predicación cuyo sujeto fuera una unidad del hombre ya existente y definible, sea de naturaleza biológica o psicológica. Él es más bien según su esencia la viva incógnita de ese buscar [*Suchen*]”<sup>121</sup>.

En estos textos el autor sostiene que *buscar a Dios* es la esencia de la *persona humana*<sup>122</sup>. A pesar de que Scheler emplee el término general ‘hombre’, no se puede sostener que la búsqueda de Dios está en otro nivel humano que en el más individual de todos, es decir, en la profundidad de la *persona espiritual*<sup>123</sup>. Precisamente afirma el filósofo muniqués que la tensión hacia lo divino comparece en el hombre en virtud de su *superabundancia espiritual*. En la Introducción a *Probleme* lo dice de modo más claro e incluso bello: “en la totalidad indivisa de la persona humana y en el núcleo de la persona humana –no como cada esfera cultural particular en una de las funciones parciales, dotes parciales o necesidades parciales de la persona y tampoco en las capas superficiales de la corriente psíquica– yace profundamente en nosotros aquel maravilloso resorte de tensión [*Spannfeder*], en circunstancias usuales y regulares mayormente inadvertido y desatendido, que siempre y constantemente actúa en nosotros, para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito”<sup>124</sup>.

En estos textos de *Der Formalismus* aparece la noción de *buscar* (*Suchen*) y *buscador* (*Sucher*). Scheler no afirma explícitamente que la *persona* esté *abierta* a Dios, sino que la *persona* “*busca* a Dios”. La noción de ‘*buscar*’ tiene que ver no obstante de modo directo con lo que se ha llamado la *apertura*. La *búsqueda* es el sentido dinámico de la *apertura radical*. En tanto que la *apertura* es ineludable, la tarea de la *libertad* es la *búsqueda*. Ahora bien, la noción de *búsqueda* se puede entender de dos modos diversos, que son opuestos e incompatibles. Se puede entender como la tarea de quien aspira a encontrar

<sup>121</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 296. El estudio más extenso y preciso de la relación de la *persona* con Dios tal cual aparece en *Der Formalismus* se encuentra en H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 91-101.

<sup>122</sup> No parece Scheler en este punto un pensador muy original, pues “la comprensión del hombre como un ser que busca aparece tanto en Occidente como en Oriente. Diógenes que enciende su linterna a la luz del sol y se encamina a la búsqueda del hombre, el oráculo delfico “conócete a ti mismo” que sella el pensamiento socrático o la imagen oriental del peregrino que anhela una iluminación, son manifestaciones de la conciencia que alcanza el hombre del carácter insuficiente de lo que constituye lo inmediatamente accesible” L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 22.

<sup>123</sup> Henckmann afirma que la persona se sabe originariamente vinculada con Dios (“sich ursprünglich mit Gott verbunden weiß”), y que la irreductible esfera de lo absoluto está pre-dada de modo necesario al espíritu humano (cfr. W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 123 y 143). Frings también afirma esta vinculación entre el hombre y lo absoluto, llegando a decir que negar esta vinculación es negar al hombre (cfr. M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 113).

<sup>124</sup> *Probleme*, GW 5, 103.

un objeto del que carece, para al encontrarlo cesar su búsqueda. Esto implica una intuición objetiva clara de aquello que se busca (“estoy buscando *tal cosa*”). Si este es el sentido, la noción de *búsqueda* es incongruente con la índole de la *libertad personal*, pues la búsqueda ansía cesar y por tanto clausurar la *apertura*. Ahora bien, también se puede entender de otro modo, que sí es congruente con la índole de la *libertad personal*. Este otro modo es expuesto por Scheler en *Der Formalismus* pocas páginas más adelante:

“Así se resuelve la profunda paradoja del dicho de Pascal: ‘no te buscaría si no te hubiera encontrado ya’. Este ‘encontrado’ se refiere a aquel tener la esencia valiosa de Dios en los ojos espirituales del corazón y del amor, en el centellear de estas cualidades *en la* realización de estos actos emocionales, y aquel ‘buscar’ se refiere a la determinación conceptual y modo de representación, que tienen lugar conforme a lo divino ya ‘encontrado’”<sup>125</sup>.

Este otro modo de comprensión del término *buscar* exige una índole especial tanto del lado del ‘objeto’ como del lado del sujeto. El objeto tiene que ser inclausurable, inmenso, y el sujeto estar en una actitud de continua búsqueda<sup>126</sup>. De modo que el que busca no anhela cesar la búsqueda sino seguir buscando. Por esto dice Scheler que Dios ya ha sido encontrado y no obstante se sigue buscando. El *buscar* no es entonces medio, sino tarea. Este tipo de *búsqueda* es por tanto congruente con la índole de la *libertad personal*<sup>127</sup>. Se puede afirmar que es el sentido dinámico de la *apertura radical*<sup>128</sup>. La noción de *búsqueda* se entenderá mejor al hablar del amor, pues según esta explicación ambas nociones se solapan en gran medida. La exposición que hace Scheler del término ‘búsqueda’ aparece ligada a su fenomenología de los actos emocionales y a su teoría de la primacía de éstos respecto de los actos de pensamiento y representación, pero eso no excluye la virtualidad de este texto en sede antropológica en torno a la *libertad personal*.

Los textos comentados de *Der Formalismus* y la argumentación en la que se insertan encuentran un eco casi literal en un fragmento de ZIM<sup>129</sup>, el cual expone también la con-

<sup>125</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 298-299. El dicho de Pascal se encuentra en *Pensamientos*, 553 y literalmente dice lo siguiente, puesto en boca de Dios: “no me buscarías si no me hubieras encontrado”.

<sup>126</sup> “El hombre, como *Gottsucher*, como ‘soporte de una tendencia que trasciende todo valor vital y se orienta a lo divino’, no es algo acabado, no es algo perfecto y único” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 98.

<sup>127</sup> Además de ser congruente con la índole de la *libertad personal*, es preciso indicar que es congruente con la teoría scheleriana de los actos religiosos. Scheler sostiene que Dios no se da a conocer como término de un razonamiento o de cualquier acto espontáneo del hombre, sino que es dado en todo acto religioso. De modo que todo acto de pensar o de querer a Dios se funda en una posesión previa de la esencialidad (en el sentido scheleriano) de Dios en un acto religioso.

<sup>128</sup> Desde esta noción de *búsqueda*, se entiende por qué dice Scheler que “el ‘hombre’ debe ser llevado a la unidad de una idea no desde su *terminus a quo* sino desde su *terminus ad quem*” ZIM, GW 3, 189. (cfr. también H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 94-95).

<sup>129</sup> Cfr. ZIM, GW 3, 185-190.

dición de *buscador de Dios* del hombre con tanto o más énfasis. En este fragmento Scheler añade al final lo siguiente:

“¡Por lo tanto de ningún modo la idea ‘persona’ es un antropomorfismo aplicada a Dios! Dios es más bien la única persona *perfecta y pura* [*vollkommene und pure Person*]. Y es sólo una persona imperfecta, alegórica, lo que entre los hombres se debe llamar así”<sup>130</sup>.

Dada la vinculación de la *libertad personal* a Dios, esta tesis no resulta extravagante. Si Dios es aquello que es buscado por la *persona espiritual*, y lo *personal* es lo más alto de toda la escala axiológica, Dios no puede ser sino un *ser personal*<sup>131</sup>. De otro modo la estructura de *apertura y búsqueda* desarrollada aquí devendría mero determinismo. También la fenomenología del arrepentimiento ha llevado a la conclusión de que Dios es *persona*<sup>132</sup>. Ahora bien, es claro que Dios no puede ser persona del mismo modo que la persona humana. A este modo divino de ser persona Scheler lo llama aquí *persona perfecta y pura*, en PuMF lo llama *Persona de las personas*, en *Absolutsphäre*<sup>133</sup> dice que es una Persona omniamorosa<sup>134</sup>. Estos nombres, en la medida en que arrojan luz para conocer la índole de la *libertad personal*, serán expuestos a lo largo de las páginas que siguen. A juicio de Scheler, la índole personal de Dios no es conocida como fruto de un razonamiento, sino como fruto del acto de *abrirse a sí misma* de la *persona* en un acto

<sup>130</sup> ZIM, GW 3, 190.

<sup>131</sup> “Sólo la comprobación de que 1) la forma de ser personal es la esencial para un ente espiritual *concreto* (y sólo lo concreto puede ser ‘real’), y de que 2) *el valor de persona* es evidentemente superior al valor de cosa, valor de acto, valor de estado, etc., llevan a las conclusiones de que un *ens a se* distinto del mundo tiene que tener *personalidad* en tanto que *espíritu*, y que además un *summum bonum* no puede ser igualmente ningún valor de cosa, sino un *valor de persona*, más aún, una *persona valiosa*” *Probleme*, GW 5, 285. Scheler llega a afirmar incluso que “si se desconoce en Dios como espíritu la esencia de la personalidad y de la libertad, entonces más aún deben ser desposeídas de personalidad y libertad las esencias finitas” *Probleme*, GW 5, 222. Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Max Scheler y la posibilidad de una teología fenomenológica” *Revista española de Teología*, 2008 (68), 85-95; donde la autora expone las condiciones de posibilidad fenomenológicas con las cuales Scheler afirma el carácter personal de Dios.

“Es en la idea de Dios donde la doctrina scheleriana de la persona recibe su cumplimiento, y es aquí también donde el concepto de persona se realiza de modo íntegro y perfecto; el principio de jerarquización mantendrá la autonomía de cada una en su propio nivel. Con ello, el análisis filosófico llega a ver a la persona humana como una participación de Dios” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978, 333. Esta participación de la *persona* en Dios es expuesta con cierto detenimiento en H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 187-188.

<sup>132</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.k.

<sup>133</sup> Cfr. *Absolutsphäre*, GW 10, 236.

<sup>134</sup> Los atributos que pertenecen a un Dios Personal son el carácter ontológico de *ens a se* (infinitud), la omniactividad y la santidad absoluta, que le pertenecen sólo a Él. Comparte además con las personas humanas los atributos de amante, libre, cognoscente y volente. Estos atributos son estudiados por Scheler en *Probleme*, GW 5, 159-240. Sobre el modo correcto en el que se han de predicar de Dios sus atributos, cfr. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 343.

religioso, en el cual Dios comparece como tal (además comparece donándose a sí mismo, no como resultado necesario del acto<sup>135</sup>).

Las dos tesis expuestas de la *búsqueda que no cesa* y de la índole personal de Dios tienen una densidad significativa y una profundidad antropológica que las hace dignas de mayor profundización. Ambas se dan cita en una breve pero lúcida frase de *Probleme*:

“El milagro de la mística unión con Dios [*mystischen Gotteseinigung*], esta solución siempre nueva de la tensión [*Spannung*] de distancia y cercanía del hombre a Dios deviene – en la medida en que la distancia es extraída completamente de la relación– en una llana ‘fusión’ naturalista en el sentido material”<sup>136</sup>.

El contexto de este texto es la refutación de la visión panteísta de la relación personal con Dios; por esto el autor menciona la ‘fusión naturalista’ como extremo erróneo. Scheler opone a este extremo su doctrina de la *unión mística*, que no es panteísta puesto que a pesar de admitir una relación con Dios acepta una cierta distancia<sup>137</sup>. Lo interesante de este texto es la descripción de la unión mística como tensión entre distancia y proximidad. Esta tensión entre distancia y proximidad se corresponde con la índole de la *búsqueda*, pues *búsqueda* indica proximidad, y a la vez nunca anula la distancia (pues la búsqueda no cesa). La proximidad absoluta a Dios, la identificación con Dios en sentido metafísico, es imposible, pues eso implicaría que Dios dejase de ser *misterio*.

La índole “siempre nueva” de la tensión mencionada indica su carácter activo: si la tensión no fuese siempre nueva, sería una tensión estática. Dicho de otro modo: Scheler no habla de un equilibrio estático entre distancia y proximidad, sino de una tensión, la cual no tiende a ningún equilibrio, porque es siempre nueva. Esta “tensión siempre nueva” sólo se entiende desde la noción de *búsqueda*: la *búsqueda* no anula la tensión porque no anula la distancia, y esto no resulta negativo, sino que significa continua novedad. ‘Continua novedad’ implica no-cesación, y por lo tanto refiere a un crecimiento irrestricto<sup>138</sup>. De modo que la doctrina de la *unión mística* es un prisma fenomenológico a través del cual se ilumina un aspecto de la noción de *búsqueda*.

---

<sup>135</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.k.

<sup>136</sup> *Probleme*, GW 5, 192.

<sup>137</sup> Para la contextualización y los problemas del empleo scheleriano de esta noción, cfr. M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Presses Universitaires de France, París, 1959, 363-365.

<sup>138</sup> Henckmann ha puesto también de relieve esta característica del espíritu: “der Geist ist für Scheler keine zum Abschluß gekommene, vollständige Wesenheit, sonder ein Aktgefüge, das einem unendlichen Wachstum offensteht” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 71. Y un poco más adelante afirma que “die Verselbständigung der Vernunftfunktionen bedeutet den Beginn der Erschließung eines unabsehbaren Horizontes möglicher Erkenntnisse und weiterer Funktionalisierungen. Scheler sieht hierin die Möglichkeit

La doctrina scheleriana de la unión mística, a pesar de su denominación, no está presentada desde el método de la teología mística, sino desde el de la filosofía. La denominación no resulta quizás muy adecuada, pero Scheler la emplea para referir del modo más preciso a una relación de tipo personal-espiritual entre una persona finita y una persona infinita, evitando todo rastro de una relación meramente cognoscitiva (o de tipo acto-objeto en general). El autor explica con más detenimiento esta doctrina en un fragmento de WFS en el que la considera como el fundamento metafísico imprescindible para que la *persona* pueda alcanzar su *determinación individual*<sup>139</sup>.

La condición de la *persona* expuesta aquí ha sido también puesta de relieve por Pintor Ramos, en un texto en el que se sintetizan perfectamente el carácter *dinámico* de la *persona*, su *apertura radical* y su condición de *buscador*. Lo cito por extenso puesto que es punto de llegada de las reflexiones precedentes. “Frente al problemático inmovilismo que suelen presentar las imágenes estratigráficas del hombre, Scheler introduce un fundamental dinamismo en su concepción del estrato personal. Su contenido es fluido, por no ser algo dado de una vez por todas; no es algo compacto en sí mismo, sino una permanente realización de sí mismo. La persona no se puede definir en sí misma, porque la persona es intencionalidad que apunta a algo distinto de ella, y esa intencionalidad no puede aquietarse en el mundo, ya que la persona no es mundana. Más que por su término de procedencia, definición siempre insuficiente en una realidad constitutivamente actual, la persona se define por la meta a que apunta constantemente, una meta siempre intentada y nunca plenamente conseguida. Esa meta es el Absoluto, independientemente de la religión positiva (...). La intencionalidad de la persona se hace *trascendencia*, y por ello el hombre sólo se puede definir por su término *ad quem*”<sup>140</sup>.

#### f) La pretensión de sí es el mayor obstáculo para la libertad personal

El sexto fenómeno<sup>141</sup> que indica la existencia y la índole de la *libertad personal* es la exclusión de la *pretensión de sí*. Aunque el término no es scheleriano, el filósofo muniqués se compromete fuertemente con esta tesis. El lugar donde lo hace de modo más exhaustivo es un apartado de *Der Formalismus* titulado “Persona e intención del valor propio”<sup>142</sup>. En dicho lugar Scheler sostiene básicamente que el *valor personal* no es lo grado si pretende obtenerse mediante la voluntad:

---

zu einem im Prinzip unbegrenzten echten Wachstum des Geistes” (p. 168).

<sup>139</sup> Cfr. WFS, GW 7, 135-137.

<sup>140</sup> A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 327.

<sup>141</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1.

<sup>142</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 497-499.

“Pertenece a la esencia de todo posible crecimiento del valor de la persona, que ella *nunca intente volitivamente* [*niemals willentlich intendiere*] su propio valor moral. (...) Es incluso el ser querido [*Gewolltsein*] el único modo en el que el valor personal, tanto propio como ajeno, no puede nunca ser realizado, ni siquiera puede ser dado. Por tanto, la actitud de la posible auto-atención propia [*eigene Selbstachtung*], toda clase de ‘orgullo moral’, toda dirección volitiva a la propia ‘dignidad’, en lugar de al valor de cosa o valor de estado por realizar, no son ninguna clase de conducta que pueda coincidir con el principio de que los valores personales son los más altos valores”<sup>143</sup>.

Que el *valor personal* trasciende la voluntad quiere decir en primer lugar que la *persona* está más allá de su voluntad, la *persona* no es su voluntad. El logro del *valor personal* escapa a su posible consecución mediante la volición y la estructura de la acción voluntaria, ya descrita<sup>144</sup>. La actitud de intentar volitivamente *el valor personal* es denostada por Scheler como una suerte auto-atención u orgullo moral. La intención de la voluntad debe dirigirse a los valores de cosas o valores de estados, que conforman el ámbito de lo *agible*.

Que la *persona* trasciende la *voluntad* no significa necesariamente que el *valor personal* sea inmenso (inabarcable), de modo que estas tesis no serían estrictamente una exclusión de la *pretensión de sí* si no fuera porque Scheler precisa a renglón seguido lo siguiente:

“Puesto que pertenece a la esencia de la persona, en tanto que sujeto concreto de todos los actos posibles, *no poder ser nunca objetivable*, sólo debido a un engaño [*Täuschung*] puede pretender ser objetivable para sí misma”<sup>145</sup>.

Esta frase es un explícito rechazo de la *pretensión de sí*: dado el carácter inobjetivable de la *persona*, es imposible que la *persona* alcance volitivamente su valor. Toda volición presupone un objeto querido, pero la *persona* no puede ser nunca objeto. Ni siquiera puede ser objeto de sí misma. Así lo dice Scheler también en otro lugar: “la persona espiritual *en sí misma* y su mundo espiritual es siempre más rica en plenitud de esencia que todas sus posibles intenciones”<sup>146</sup>. Objetivizar a la *persona* significa clausurarla. Todo intento de transformar el *valor personal* en un proyecto de la voluntad es considerado fruto de un engaño. No es un engaño, sino un error fruto de un engaño –recuérdese la distinción scheleriana entre engaño (*Täuschung*) y error (*Irrtum*)<sup>147</sup>-. Que este error es el peor obstáculo de la *libertad personal*, como se ha dicho, puede deducirse de las siguientes palabras de Scheler:

---

<sup>143</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 497.

<sup>144</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 1-4.

<sup>145</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 498.

<sup>146</sup> TF, GW 10, 45.

<sup>147</sup> Cfr. *Die Idole*, GW 3, 222-226.

“La posible realizabilidad de los valores mediante el querer y el hacer se comporta por ley esencial de modo inversamente proporcional a la altura de aquéllos. El caso límite por arriba es que el valor de la persona, en tanto que el valor más alto, está máximamente –es decir, absolutamente– excluido de esta *inmediata* realización mediante el querer”<sup>148</sup>.

Puesto que el caso límite de la irrealizabilidad de los valores mediante la voluntad es el *valor personal*, entonces la pretensión de realizar el *valor personal* es el mayor de los errores con respecto al querer y con respecto a la jerarquía axiológica. En consecuencia, es el mayor de los obstáculos para el *Überschußcharakter* de la *persona espiritual*. Puesto que es un error que no procede de fuera (no es como la coacción ni como la necesidad del querer), sino que procede de dentro, es una pretensión surgida de la propia *persona espiritual*; se puede considerar como el mayor de los obstáculos para la *libertad personal*. De hecho, para Scheler la *pretensión de sí* se identifica con el intento de eludir la propia culpa, recuérdese aquel texto de RuW: “En la medida en que pretendéis *escalar* [*erstürmen*] la corona de la vida, sólo *eludís* vuestra culpa. Vuestra escalada [*Sturm*] es una secreta huida. Cuando más cerráis los ojos ante eso de lo que tendríais que arrepentiros, tanto más resistentes [*unlösbarer*] son las cadenas que cargan vuestros pies en la marcha”<sup>149</sup>.

Esto no significa que el *valor personal* quede completamente excluido de la estructura motivacional; al contrario, es su motivación remota<sup>150</sup>. Lo que nunca puede ser es motivación inmediata o fin (ni proyecto ni objeto) de la voluntad. De hecho, para Scheler, son estas condiciones, la irrealizabilidad del *valor personal* y su carácter de motivación remota, las que permiten a la *persona* abrirse a dicho *valor personal*:

“Es un error de la ética antipersonalista pensar que ese estar-dirigida-hacia-*fuera-de-sí* de la persona que es esencial a toda postura ética positiva, y la *no-intención* de su propio valor, signifiquen algo *en contra de* que la persona realice justamente *en* esta actitud su propio valor, y que los valores personales son de mayor rango que todos los restantes valores. Este error procede del prejuicio de que los valores *supremos* deberían ser también proyectos o factores determinantes del proyecto del querer”<sup>151</sup>.

La *pretensión de sí* es según este texto un error de toda ética antipersonalista, y ésta queda entonces caracterizada como aquella que reduce a la *persona* a un posible proyecto de su *querer*. A juicio de Scheler, la *persona* no tiene que ser un posible objeto de su

---

<sup>148</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 498.

<sup>149</sup> RuW, GW, 5, 36.

<sup>150</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 1 y 2.

<sup>151</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 498.

*querer* para poder abrirse a su *valor personal*. Antes bien, *abrirse* a (buscar) su *valor personal* sólo es posible sin *quererlo volitivamente*<sup>152</sup>.

En este punto resulta adecuada, para explicar el fenómeno de la *pretensión de sí*, una comparación con la interpretación que hace Wojtyła de este pasaje de *Der Formalismus*. Comentando la imposibilidad de la *persona* de querer volitivamente su *valor personal*, sostiene Wojtyła lo siguiente:

“La persona debe querer su propio bien objetivo, su perfección moral; en caso contrario, resulta difícil concebir de qué modo el ideal personal pueda llegar a ser la perfección real de la persona (...). Necesariamente tenemos que poner, como base de la aspiración a la perfección, un acto de voluntad positivo. Si no lo hacemos así, entramos en conflicto con el mismo principio del personalismo ético, que Scheler profesa explícitamente, y que establece la perfección de la persona como el fin moral de la actividad del hombre. Scheler, como declarado personalista, reconoce con toda claridad que el hombre debe aspirar a la perfección de su persona. Su reserva se refiere solamente a que no se debe poner como fin este ‘supremo valor’ de la propia persona, que no se debe aspirar a él. ¿Por qué? Aquí entran en juego los presupuestos emocionales de todo el sistema de Scheler. (...) ‘Querer ser bueno’ termina siempre en ‘querer percibir afectivamente que él mismo es bueno’. (...) Según las premisas fenomenológicas y al mismo tiempo emocionalísticas del sistema de Scheler, aquel ‘querer ser bueno’ tiene que asumir tal significado. Y por esto desemboca en el fariseísmo.

Si se trata en particular de ‘fariseísmo’, hemos de plantearnos la siguiente cuestión: ¿ha descubierto aquí Scheler algo de fariseísmo o más bien lo ha evocado debido a las ya mencionadas premisas de su sistema?

(...) Scheler descubre el fariseísmo en el hecho de querer el propio valor moral, porque este querer, o más exactamente, su contenido, está subordinado en su sistema a la percepción afectiva, se disuelve en las experiencias emocionales. Y precisamente por esto, en el centro mismo de su sistema personalista se encuentra esta característica negación de todo el valor moral y de la causatividad práctica del acto de voluntad orientado a la realización del ideal de

---

<sup>152</sup> “Que los valores sean queridos es precisamente el modo de que estos, el valor de uno mismo y el valor del otro, nunca se realicen, y aun de que no lleguen a darse. (...) Esta proposición implica que el realzar el valor de la persona es objetivo en el sentido de que dicho realce es vivido por la persona. Esta experiencia de realzar el valor resulta como consecuencia de la actividad de la persona, una consecuencia que no está dirigida inmediatamente hacia sí misma y, por lo tanto, no es un contenido que se pretenda intencionalmente. La persona realiza su valor personal al dirigirse más allá de sí misma, no al pretender intencionalmente su propio valor” J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014, 147-148. En este texto, la expresión ‘realzar el valor’, debe entenderse no como aumentar aquello que ya se posee, sino como crecer por relación al *valor personal*, que en esa medida mantiene siempre el carácter de *ideal*. Cusinato observa acertadamente que, si se asume la *pretensión de sí* como proyecto, al sucumbir la *libertad personal*, la *persona* cae víctima del caos de los impulsos: “nella misura in cui pretendo di auto-progettarimi cado inevitabilmente vittima del mio *désordre du cœur*, mentre è solo in una prospettiva solidaristica che riesco a ricostituire al centro della mia esistenza l'ordo amoris che mi consente di essere libero” G. CUSINATO; “L'atto come cellula della persona”.



perfección personal, el ‘querer el más alto valor de la propia persona’. Consecuencia de este planteamiento de la cuestión es que la vida moral de la persona se restringe, en primera línea, a la percepción afectiva intencional del ideal moral y no a la realización de este mismo ideal<sup>153</sup>.

Para comentar estas ideas, hay que indicar en primer lugar la diferencia de método entre el trabajo de Wojtyła y la presente investigación: aquélla se mueve en un plano ético, ésta en un plano antropológico; a pesar de que ambas consideran el mismo fenómeno. En el plano ético, coincido en gran medida con la postura de Wojtyła, pues la ética de Scheler no escapa a sus presupuestos emocionalistas, de modo que no logra evitar disolver en emociones las diversas vivencias del alma. Ahora bien, puesto que la diferencia de perspectiva no indica diferencias en el tema, es preciso decir que la postura de Wojtyła podría ser criticada por Scheler, paradójicamente, de antipersonalista, por caer en el “prejuicio de que los valores *supremos* deberían ser también proyectos o factores determinantes del proyecto del querer”<sup>154</sup>. Difícilmente podría esquivar esta crítica la postura de Wojtyła, en la medida en que en este punto, aunque no lo quiera, rebasa los límites de la ética.

Considero que este apartado de *Der Formalismus* y la entera teoría scheleriana del *valor personal* sólo se entienden cabalmente desde una perspectiva antropológica, pues precisamente su horizonte es la índole de la *persona espiritual* y no solamente la rectitud de su acción. A mi modo de ver, la axiología scheleriana, su entera doctrina de los valores, trasciende el ámbito de la ética. En la medida en que los valores recorren toda la realidad (y también el mundo de lo posible) y son lo más profundo de ella, Scheler no restringe su axiología al ámbito de la rectitud de la acción humana, sino que la lleva hasta la más profunda índole de las cosas<sup>155</sup>. Además, en la medida en que los *valores personales* son los más altos de todos los valores, el horizonte de la axiología es la relación entre la *persona espiritual* y su *valor*. Con estos presupuestos, la teoría scheleriana del *valor personal* no es la descripción de un fenómeno moral, sino la descripción de un fenómeno antropológico que avala su personalismo<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> K. WOJTYŁA; *Max Scheler y la ética cristiana*, 113-115.

<sup>154</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 498.

<sup>155</sup> Así lo considera también Ferretti: “In Scheler, ben prima che in Levinas, l’axiologia ha un deciso primato sia gnoseologico che metafisico, sull’ontologia”. G. FERRETTI; *La trascendenza dell’amore: saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano 2014, 36.

<sup>156</sup> Por este motivo, no puedo estar completamente de acuerdo con la tesis de que “la formación moral resulta ser algo enteramente esencial para la persona humana. En ella ‘nos va’ nuestra misma identidad. Se condensa ese quehacer, literal y estrictamente, en el clásico ‘¡llega a ser quien eres!’ de Píndaro. Es decir, consiste la formación o tarea moral en llegar a ser la persona que hemos de ser, que estamos llamados a ser, y que en el fondo queremos ser. por consiguiente, para entender la esencia de la formación, es decisivo el conocimiento de que el ser del hombre como persona es un ser dado como tarea” S. SÁNCHEZ-

La genialidad de Scheler en el descubrimiento del fenómeno de la *pretensión de sí* es digna de encomio:

“Una *ley* interna del espíritu: hay cosas que *no* se producen precisamente cuando se tornan objetivos y fines de la voluntad y de la acción conscientes, y cosas que vienen de modo más seguro, cuanto más se las *quiere* eludir. De tal clase son la felicidad y el sufrimiento. La felicidad huye de su cazador de modo siempre más distante”<sup>157</sup>.

En otro bello texto Scheler describe de modo preciso la tensión entre la *pretensión de sí* y la *apertura al valor personal*:

“Hay dos caminos para una cultura del alma y una superación de su natural estrechez y aturdimiento. El primer camino es el camino de la *tensión* [*Anspannung*] del espíritu y de la voluntad, de la concentración, del alejamiento consciente de las cosas y de sí mismo. Todo ‘racionalismo’ y toda moral de la ‘autoliberación’, del ‘autoenjuiciamiento’, del ‘autoperfeccionamiento’ se basan en esta dirección. El segundo camino es el camino de la *distensión* [*Entspannung*] del espíritu y de la voluntad, la expansión y el creciente cortar los hilos que, incluso en actitud débil e inactiva, encadenan de modo automático el mundo, Dios, los hombres y los demás seres vivos al propio organismo y al propio yo. Quien sigue el primero de estos caminos, teme el segundo. Desconfía del sentido y de la marcha del mundo, desconfía del sentido y de la marcha de su propia alma, y confía *sólo* en sí mismo y en su voluntad.

(...) Este camino, *perdersé* del todo a sí mismo y de nuevo ‘*ganarse en Dios*’, tal *distensión* es la más extraordinaria aventura y un movimiento de audacia convertido en el ser del alma misma. Es aquella renuncia radical a la propia fuerza y al propio valor, aquel puro ‘encomendarse a Dios’<sup>158</sup>.

En este texto Scheler denomina *tensión* a lo que se ha llamado *pretensión de sí* (es claro que el término ‘tensión’ designa aquí algo distinto de lo que designaba en el apartado anterior). La describe como una actitud de egocentrismo que lleva a desconfiar

---

MIGALLÓN; *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 153. La cuestión de la *apertura* de la *persona* a lo irrestricto es un tema cuya sede propia no es ética, sino antropológica, pues no se trata de una *apertura* operativa sino de una *apertura íntima* (en realidad, su sede no es ni siquiera antropológica, porque cada *persona* es una *apertura* distinta). No obstante, es cierto que la formación moral es relevante, pues la *apertura íntima*, en tanto que *libertad personal*, está ligada a las *aperturas inferiores* o niveles inferiores de libertad. La *búsqueda* no es una tarea moral, es una tarea íntima. Precisamente por esto Scheler niega rotundamente que el *valor personal* pueda ser alcanzado como proyecto de la voluntad. Si bien es claro (por experiencia) que un comportamiento inmoral ocluye de algún modo la *apertura*, también es claro que es la propia *apertura* la que trasluce como origen de una conversión moral. Se trata en cualquier caso de un tema necesitado de un estudio profundo.

<sup>157</sup> *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, 64. “La altura de los valores está en relación inversamente proporcional a su capacidad de ser producidos: cuanto más bajos son los valores, más fácilmente pueden producirse (...) en la cúspide, son más bien un don que recibimos, aparecen ‘a la espalda’ de nuestras acciones (...) Es muy cierto el dicho común según el cual la felicidad sólo se encuentra si no se la busca directamente” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 109 y 115.

<sup>158</sup> ZRT, GW 3, 22-23.

tanto del mundo como del alma. La *pretensión de sí* se opone a la *distensión de sí*, que es expuesta en este texto como una entrega a Dios. La *distensión de sí* es considerada como un movimiento de audacia que no pertenece a la voluntad, sino más bien a la *persona espiritual*, puesto que es “el ser del alma misma”<sup>159</sup>. En tanto que movimiento, equivale a la noción de *búsqueda*, la cual también es un movimiento incesante que equivale al ser del alma misma. La entrega a Dios no puede ser de otra manera, pues respecto de Dios sólo cabe buscarle (en el sentido expuesto aquí), pues lo contrario sería agotar a Dios, y esto es imposible.

Esta cuestión arroja luz sobre una frase de Scheler en *Der Formalismus* en la que dice que la identidad de la *persona espiritual* “yace aquí sólo en la dirección cualitativa de este puro tornarse otro mismo”<sup>160</sup>. Partiendo de la base de que la *persona espiritual* es la *búsqueda constante de su propio valor personal*, esta frase cobra sentido. Ya no supone una confusión de la *persona* con sus *actos* (confusión que ha sido criticada anteriormente<sup>161</sup>). Antes bien, indica lo siguiente: la *identidad de la persona* no es un carácter heredado o una meta lograda (es decir, no es dado *a priori* ni objetivo *a posteriori*), sino la dirección (la búsqueda o apertura en el sentido aquí estudiado) de la *persona* hacia su valor. De modo que la persona no se debe confundir con sus actos, pero sí se identifica con uno de ellos: su *apertura radical* (en tanto que esta *apertura* no es un acto particular como los demás)<sup>162</sup>. En este punto, nada trivial dentro de la teoría scheleriana del espíritu y de la libertad, es de justicia indicar que es el tercer Scheler, no el segundo, quien indica esto explícitamente: “el *Aktzentrum* espiritual, la persona del hombre, no es ninguna sustancia, sino una organización monárquica de actos, entre los cuales *uno* posee la dirección y guía, y está dirigido a aquel valor e idea con los que el hombre se ‘identifica [*identifiziert*]’”<sup>163</sup>.

En este punto considero oportuno aludir a la investigación de De Monticelli, dirigida como ésta a encontrar “un sentido de ‘libertad’ diverso de aquel que la tradición filosófica ha etiquetado como libre arbitrio”<sup>164</sup>. Sostiene esta autora que “quizás Henri Bergson, que en muchos otros casos no brilla por la exactitud de expresión, parece aquí caracteri-

<sup>159</sup> “La persona que somos está como tensada en el movimiento entre quienes de hecho somos y quienes estamos llamados o debemos ser” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “La felicidad según Max Scheler”, 117.

<sup>160</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 385. Según M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 98, la dirección de la persona hacia su propia identidad es el fenómeno más escondido de la *persona*.

<sup>161</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.b.

<sup>162</sup> Henckmann expone esto de modo sintético: “Der *Habitus der Person* (...). Da dieser Habitus nicht an einen bestimmten einzelnen Akt gebunden ist, muß er auch zu keinem einzigen in Gegensatz treten” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 149.

<sup>163</sup> *Die Stellung*, GW 9, 51.

<sup>164</sup> R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 118 (la traducción es mía).

zar con gran finura, en positivo, tal género de libertad: *somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista.* (...) El tercer sentido de 'libertad' que tenemos en mente tiene que ver con una idea de coherencia, de integridad, de armonía entre la conducta y el agente"<sup>165</sup>.

Desde la investigación hecha aquí, se deben hacer las siguientes precisiones a esta pretendida definición de la *libertad personal*. En primer lugar, es congruente con lo dicho hasta aquí que las acciones han de ser una manifestación del núcleo personal. Esto significa que la operatividad, si quiere ser auténticamente libre, debe ser iniciada en la *persona*, e implica una coordinación jerárquica de los diversos niveles de la libertad entre sí. En esta medida esta definición da alcanza la *libertad personal*. Ahora bien, a mi modo de ver esta definición se queda corta, y esto se puede mostrar no sólo sistemáticamente (a partir de lo dicho aquí), sino también fenomenológicamente.

La mostración fenomenológica consiste en la co-implicación de las nociones de *expresarse* y *llevarse a cabo*, agudamente detectada por Romera<sup>166</sup>. La definición de De Monticelli (o Bergson) se centra exclusivamente en la categoría de *expresión*: *libre* es aquel que consigue la expresión de sí más perfecta. Es claro que, para encontrar la expresividad por antonomasia, es legítimo acudir a la relación entre la obra y el artista, pues nadie busca ni logra tanto la expresión de sí como el artista mediante su obra. Ahora bien, el problema está en que no existe una *expresión* que no sea correlativamente un *llevarse a cabo*. El hombre no sólo se manifiesta: no hay ninguna acción del hombre que no pretenda expresar al hombre y a la vez llevarle a cabo (recuérdese que el hombre haciendo se hace<sup>167</sup>). Esto se ve en el mismo caso del artista: todo artista hace una obra no sólo con la pretensión de expresarse, sino también de realizarse como artista. Para que el fondo de la *libertad* fuese la relación entre el artista y su obra, dicha relación tendría que ser no sólo el perfecto *expresarse*, sino el perfecto *llevarse a cabo*.

Ahora bien, ningún artista considera que ha llevado a cabo su obra definitiva, porque eso sería que se ha encontrado a sí mismo en su obra, que se ha llevado a cabo en ella (ni siquiera Miguel Ángel dejó el arte tras haber pintado la *Capilla Sixtina*). Esto sería una actitud conformista. Puesto que es imposible que consiga hacer 'la obra definitiva',

---

<sup>165</sup> R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 119-122 (la traducción es mía). El texto en cursiva está traducido según H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999, 123.

<sup>166</sup> Cfr. L. ROMERA, *Finitud y trascendencia*, 23-24.

<sup>167</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 3.c.1. "Tomar en serio la libertad exige afirmar con decisión que lo que el hombre hace de sí mismo ha de ser esencial: los resultados de la libertad han de añadirse a la esencia previa del hombre, de modo que sean también esenciales" P. FERNÁNDEZ BEITES; "Sobre la esencia... humana" *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica*, 2007 (63/236), 237.

el artista es inconforme, siempre aspira a crecer en tanto que artista. De modo que la relación del artista con su obra no es suficiente (aunque no inválida) para dar cuenta de la *libertad personal*, porque no puede dar cuenta del llevarse a cabo que implica la libertad.

La mostración sistemática consiste en indicar qué nivel de libertad alcanza la pretendida definición. En la medida en que considera la *libertad personal* solamente en tanto que volcada hacia los centros inferiores del ser humano (centro-yo, centro de la vida, etc.) reduce la *libertad personal* al sentido de libertad que es el *Aktzentrum* como *libertad-para*. Ahora bien, como se ha dicho, la *libertad personal* no se encuentra dirigida únicamente a los centros inferiores al centro personal, sino principalmente más allá de la *persona* hacia lo irrestricto.

Hechas estas indicaciones, cabría todavía hacerse la siguiente pregunta: ¿la pretendida definición es una *pretensión de sí*? En los términos en los que está formulada, a mi juicio, pretende esquivar la *pretensión de sí*, vinculando la libertad a la categoría de *expresión*. No obstante, puesto que se olvida que ninguna expresión del ser humano se queda en mera manifestación, sino que es una acción en la que el ser humano se lleva a cabo, cae en la *pretensión de sí*. Dicho de otro modo: la definición de *libertad personal* como expresión armónica e integral de la *persona* no se dirige a ocluir el horizonte de la libertad, sino que pretende excluir que la *libertad personal* tenga un horizonte. Ahora bien, en la medida en que la acción expresiva tiene horizonte, también lo tiene la *libertad personal* de la que brota tal acción. De modo que, en tanto que exclusión del horizonte de la libertad, la pretendida definición cae en la *pretensión de sí*.

Quizá por este motivo, la perspicacia de Bergson le llevó a introducir en su definición un adverbio que problematiza la definición: 'a veces'. Este adverbio indica en sentido estricto que la armonía del autor con su obra no siempre se encuentra. Ahora bien, no basta decir 'a veces', sino que hay que indicar 'qué veces', o de otro modo no se ha hecho más que plantear una conjetura. Puesto que hay que preguntar a Bergson qué veces el artista logra en su obra la armonía perfecta, la definición lleva en sí el germen de su propia problematización.

A mi juicio, la definición se podría completar, pero de un modo que no la hace definitiva, sino que indica que se debe seguir más allá. La definición de Bergson quedaría así: "*somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que se encuentra entre la obra y el artista; teniendo en cuenta que ninguna obra de ningún artista consigue nunca esa relación, sino que ésta permanece siempre más allá de la obra realizada, como perenne meta a alcanzar*".

Considero oportuno indicar también que lo dicho no conlleva consignar la investigación de De Monticelli dentro de la *pretensión de sí*. Nada más lejos, pues esta investigación salva convenientemente dicho obstáculo, diciendo que la *libertad personal* y la cuestión de la identidad están íntimamente ligadas, y que ambas son ineludibles<sup>168</sup>.

Por último, hay que indicar que la exclusión de la *pretensión de sí* tiene un significado positivo: la *libertad personal* y la *persona espiritual* nunca dejan de crecer: la individualidad de la persona y su *valor personal* son la dirección de crecimiento (*Steigerungsrichtung*<sup>169</sup>) de la *persona*. En un texto de VF dice el autor que la *persona espiritual* es un “engendrarse a sí mismo siempre nuevo [*immer neues Sichselbsthervorbringen*]<sup>170</sup>. Esto se apreciará mejor al estudiar el modo de crecimiento de la *libertad personal*, que según Scheler es el *amor personal*.

### g) La apertura de la libertad personal al futuro

Para mostrar el compromiso de Max Scheler con la tesis de la *apertura* de la *libertad personal* al futuro (fenómeno 8), bastaría con decir que el misterio se identifica con el futuro en virtud de la inabarcabilidad de ambos. Dicho de otro modo, la inabarcabilidad en sentido temporal no puede ser sino *futuro*, esto es claro. O, dicho en sentido negativo, obturar el futuro es caer en la *pretensión de sí*.

Ahora bien, se ha venido diciendo que la vinculación de la libertad al futuro es el carácter principalísimo de la libertad<sup>171</sup>, de modo que hay que explicar esta tesis. En el nivel *personal* de la *libertad*, la vinculación de la *libertad* al futuro no es más que un enfoque diverso de la apertura de la *libertad* al misterio. Sin embargo, la vinculación de la libertad al futuro no comparece únicamente en la *libertad personal*, sino también de los demás niveles de la libertad: la acción dice de por sí referencia al futuro, porque es la realización

---

<sup>168</sup> “El enigma de la identidad personal. Toda mujer joven, todo varón joven, tiene necesidad de verdad en cuanto a la cuestión por aquello que es verdaderamente ‘suyo’ (...). Esta de la identidad es todo menos una cuestión académica: también sin saber nada de filosofía podríamos pasar meses, años, vidas enteras interrogándonos sobre la identidad de cualquiera. Tanto más importante es comprender bien la peculiaridad de la cuestión. ¿Qué cosa nos preguntamos, cuando interrogamos sobre la identidad de una persona? A esta interrogación se le da usualmente expresión mediante el pronombre interrogativo ‘quién’. ¿Quién eres tú? ¿Quién es Sócrates? ¿Quién soy yo? (...) Las cuestiones relativas a libertad y libre arbitrio y aquellas relativas a la identidad personal son, allá donde son afrontadas con cierta precisión, casi siempre tomadas por separado. Nuestra teoría dice sin embargo que están unidas por lazos profundos” R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno*, 307-308 (la traducción es mía). Recuérdense las citas de De Monticelli indicadas a favor de la tesis de que cada persona tiene la individualidad de un “pozo sin fondo”, cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.c.

<sup>169</sup> Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 505.

<sup>170</sup> VF, GW 10, 282.

<sup>171</sup> Cfr. especialmente *infra*, cap. 4, apdo. 1.f. donde se vio que el arrepentimiento es un signo de la *libertad personal* en la medida en que abre el futuro. Cfr. también *supra*, cap. 2, apdo. 2.

de un valor dado como “por realizar”<sup>172</sup>. Asimismo, la estructura axiológica es por sí misma una referencia al futuro: “*la determinabilidad mediante valores*, que esperamos en el futuro, es un signo característico de libertad”<sup>173</sup>. De modo que los niveles de la libertad implicados en la estructura axiológica también dicen referencia al futuro: la *libertad de poder-hacer* y la *libertad de poder-querer*. El *poder*, en ambos sentidos (sea como *hacer*, sea como *querer*), indica *seguir pudiendo*, es decir, no se restringe a *poder-una-única-vez*. Este motivo ya es suficiente para sostener que la vinculación de la libertad al futuro es lo más íntimo de la libertad: comparece en todos sus niveles, es transversal a la libertad humana; y principalmente es característica de la *libertad personal*.

¿Qué significa aquí el adverbio ‘principalmente’? Indica dos cosas. En primer lugar, la superioridad jerárquica de la *libertad personal* sobre los otros niveles de la libertad, sobradamente expuesta (debe recordarse a este respecto que la *libertad personal* ejecuta la libertad de la voluntad<sup>174</sup>). También indica que la vinculación de la *libertad personal* al futuro puede ser estudiada más a fondo. Este estudio debe estar orientado por la siguiente tesis: del mismo modo que el *misterio* al que se abre la libertad, el *futuro* ha de ser inagotable. El objetivo de dicho estudio sería la justificación (mostración en términos fenomenológicos) de esta tesis.

Metodológicamente, este estudio exige una fenomenología de niveles de tiempo, la cual por cuestiones de espacio no se puede llevar a cabo aquí. Esta fenomenología es precisa para distinguir el tiempo de la *persona espiritual* respecto de otros niveles de temporalidad<sup>175</sup>, para poder afirmar el carácter inagotable del futuro de la *libertad personal*. A pesar de no poder desarrollarla por extenso, señalaré dos tesis que me parecen interesantes y complementarias.

1. Pilar Fernández Beites, afrontando esta misma cuestión en sede scheleriana, parte de la base de que “en la obra de Scheler, las tesis acerca de la temporalidad resultan tremendamente ambiguas y esto ha de afectar al tema de la persona”<sup>176</sup>. Este es efectivamente un obstáculo claro con el que se encuentra este estudio. Con Beites, afirmo que hay que distinguir el tiempo de la *persona espiritual* respecto del tiempo objetivo y del

---

<sup>172</sup> Cfr. *supra*, cap. 3, apdo. 1, 3 y 5.

<sup>173</sup> PuMF, GW 10, 164. Cfr. *supra*, cap. 2, apdo. 5.

<sup>174</sup> “Puede el hombre comportarse ante él [el destino] de modo personal libre [*personfref*] (...) Esto lo puede, a diferencia de los actos de libre elección sólo mediante actos y formas de comportamiento que son esencialmente distintos de éstos, mediante los cuales él ejecuta [*vollzieht*] la llamada ‘libre elección’” OA, GW 10, 352-353.

<sup>175</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.f, donde indico que la vinculación del arrepentimiento al pasado y al futuro requiere una fenomenología del tiempo que supere el tiempo de la sucesión.

<sup>176</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 107, 2003, 56.

tiempo subjetivo<sup>177</sup>. Frente a estos dos tipos de temporalidad, Beites opone el tiempo del *ser personal*, en el cual “lo propio no es la *temporalidad fluyente* de la conciencia interna del tiempo, sino una temporalidad estática en la que el pasado queda incorporado en la actualidad psíquica”<sup>178</sup>. El concepto de temporalidad estática ha de entenderse del siguiente modo: “estática’ porque se anula el tiempo como un flujo *destructor del pasado*, pero ‘temporalidad’ porque el pasado se conserva ‘en tanto que pasado’”<sup>179</sup>. El pasado permanece en la persona en tanto que pasado, es decir, no en tanto que presente (ni mucho menos en tanto que futuro).

Si se hace esta fenomenología de los niveles de temporalidad pensando en el futuro, no en el pasado, se puede afirmar también que el futuro está incorporado en la vida de la persona. ¿De qué modo? Como futuro, es decir, no como presente (ni mucho menos como pasado). A mi modo de ver, esto es lo propio de que comparezca en la *apertura* de la *persona* que no lo agota<sup>180</sup>.

2. Es interesante también una sugerencia de Polo, quien afirma que “el ser temporalmente equilibrado se extingue. Pero cabe un desequilibrio por exceso, que permite una apertura dirigida a la trascendencia. Trascender no es lo mismo que la intemporalidad, cognoscitiva, sino algo más, a saber, el futuro que está más allá de hacerse pasado. Lo llamaré futuro no desfuturizable. Es el destino de la libertad”<sup>181</sup>. Esta noción de futuro le permite a Polo ofrecer la siguiente definición de *libertad personal*: “*posesión del futuro que no lo desfutura*”<sup>182</sup>. ‘No desfuturizar’ quiere decir que el pasado no deviene nunca

---

<sup>177</sup> “En primer lugar, encontramos el *tiempo objetivo*, que es el del mundo externo, el que miden los relojes. Desde la objetividad del mundo externo, el pasado es un no ser absoluto. (...) En segundo lugar, tenemos el *tiempo subjetivo*. Se trata de la *conciencia del tiempo*, en la que ya hay propiamente pasado, porque el no ser es captado como tal por la conciencia” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 72-73. Esta distinción fenomenológica me parece muy lograda, amén de que deja abierta la puerta a una complementación con una concepción del tiempo en sede ontológica. En el mismo artículo Beites indica que fue estudiada brillantemente por Husserl.

<sup>178</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad”, 73. Esta distinción deja abierta la posibilidad de que haya más de tres niveles de temporalidad, pero esto sería tema para otro estudio (cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, 28; donde la autora sostiene que hay 4 niveles de temporalidad –el cuarto surge tras la distinción entre la temporalidad de los actos de la *persona* y la temporalidad de la *persona* misma–).

<sup>179</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, 76.

<sup>180</sup> Beites también indica que es constitutivo de lo nuclear del hombre estar abierto al futuro en cuanto tal: “en definitiva, el hombre posee una esencia permanente, que es la que permite incorporar el cambio, el hacerse. La esencia permanente es la esencia constitutiva, que tiene la peculiaridad de abrirse futuro, al todavía-no (de ahí su apertura)” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Sobre la esencia... humana”, 261.

<sup>181</sup> L. POLO; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, 85-87, 123-124.

<sup>182</sup> L. POLO, *Obras Completas XV. Antropología Trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016, 262. Nótese que la exposición de Polo tiene virtualidad fenomenológica en tanto que describe la indole de la *libertad* y del futuro con arreglo a los temas expuestos aquí: “la libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Esto



presente, es decir, que no se agota. Esta definición no dista mucho de la que se podría ofrecer en sede scheleriana, pero aquí habría que hablar de *apertura* más bien que de *posesión*.

Lo expuesto hasta aquí implica un riesgo para la antropología filosófica, que ha sido agudamente detectado por Pintor Ramos y que merece ser puesto de relieve aquí, puesto que se desprende del pensamiento de Scheler. Se trata de la condición inacabada de esta disciplina. Si cada *persona* es una novedad radical, está íntimamente abierta al misterio y es *búsqueda inagotable*, la antropología filosófica como disciplina no puede culminar, o más bien, culmina en la constatación de un misterio. No obstante, esto no significa que su tarea sea inútil, sino que debe quedar abierta a otros enfoques, porque, como se ha explicado<sup>183</sup>, ‘misterio’ no significa que no hay salida, sino inagotabilidad<sup>184</sup>.

Antes de cerrar este apartado, es conveniente hacer una recapitulación de las tesis principales que se han expuesto en él.

1. El párrafo de PuMF debe entenderse como una precipitada conclusión de las afirmaciones de PuMF y un preámbulo a las afirmaciones de Scheler en otra obra suya, *Absolutsphäre*.

---

significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro. (...) El futuro humano no está prefigurado en el modo de lo inesquivable. La capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana. De acuerdo con la libertad trascendental, futuro significa: aquello que no viene desde una región lejana o presupuesta en general, ni tampoco deriva de situaciones previas, sino que se equipara a la libertad”. Que el futuro no esté prefigurado en el modo de lo inesquivable significa que el destino, en tanto que adviene externamente, no es el horizonte de la *libertad personal*, porque lo inesquivable es una versión del futuro que deja de serlo en el momento en que adviene.

Nótese bien: la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro; se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro” (*Ibid.*).

<sup>183</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1 (punto 5).

<sup>184</sup> “Scheler parece indicar con claridad que una teoría completa e integral del hombre tiene que desbordar el plano filosófico; a este nivel parece inevitable que la antropología termine con la constatación del ‘misterio’ del hombre. (...) ¿A qué se reduce entonces realmente la antropología filosófica? Concedida la labor de síntesis de los resultados de la ciencia, que no ofrece el suficiente relieve para constituir una disciplina autónoma, ésta termina con la constatación de un misterio, solución siempre desesperada y desesperante” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 403. Hay una sola afirmación en la que no puedo estar de acuerdo con Pintor Ramos, y es la de que esta solución es desesperante. Al contrario, me parece de lo más esperanzadora. Que la *persona* sea un misterio se apoya sobre dos fenómenos incontrovertibles. El primero es que culmina en el adagio clásico “conócete a ti mismo”; y no hay nada dramático en el hecho de que “mi conocimiento de mí mismo” no sea el mismo que “tu conocimiento de ti mismo”. Cualquier persona sabe que “cada caminante ha de seguir su propio camino”. El segundo fenómeno es que el conocimiento personal tiene la forma de una trayectoria (cfr. R. DE MONTICELLI; *El futuro de la fenomenología: meditaciones sobre el conocimiento personal*, Cátedra, Madrid 2002, 36; y también *supra*, cap. 4, apdo. 5).

## CAPÍTULO V

2. Scheler afirma explícita e inequívocamente que la libertad es principalmente un rasgo de la *persona espiritual*.
3. El autor afirma que la libertad es infundada porque la *libertad-para* es el sentido primario de libertad.
4. La *libertad personal* se dice *libertad-de* en cuanto desvinculación creciente respecto de los niveles antropológicos inferiores, y se dice *libertad-para* o *Aktzentrum* en cuanto que la *persona* se coordina con y gobierna los niveles antropológicos inferiores.
5. La *libertad personal* como *Aktzentrum* es fundamento, y la *libertad personal* como *Rezeptionszentrum* (o *habitus del ser-libre*) es corona o cénit.
6. La *libertad personal* como *Rezeptionszentrum* no es algo pasivo, sino el acto-de-abrirse-a-sí-misma de la *persona*.
7. El *valor personal* es envolvente y trascendente, es decir, inagotable, y es la meta de la *persona espiritual*. Esta noción es casi sinónima de la noción de *determinación individual*.
8. El núcleo de la *persona espiritual* es la *búsqueda* de Dios, *búsqueda* es el sentido dinámico de la *apertura radical*. La *búsqueda* es incesante.
9. Dios es Persona.
10. Si el *valor personal* es envolvente y trascendente, la *persona* nunca lo realiza en la acción voluntaria ni lo alcanza terminalmente. Pretender alcanzarlo es el mayor de los obstáculos para la libertad, y este error se puede denominar *pretensión de sí*.
11. La axiología scheleriana y su teoría del *valor personal* trascienden el ámbito de la ética.
12. La identidad de la *persona espiritual* consiste en su dirección hacia su *valor personal*. Si bien la *persona* no se confunde con sus actos, sí se confunde con su *apertura radical*.
13. La referencia de la libertad al futuro es transversal, comparece en los diversos niveles de libertad, principalmente en la *libertad personal*.
14. La *apertura* de la *libertad personal* al futuro se deduce de lo dicho con tal de que se acepte que el futuro es inagotable.

### 3. El crecimiento de la libertad: el amor personal

El fenómeno número 9 (la libertad puede crecer) según Scheler está inescindiblemente vinculado al *amor personal*, fenómeno exhaustivamente tematizado por él. La corona, el ápice de la *libertad personal* no podría ser otra cosa para el filósofo muniqués que el amor, pues estima que éste es el acto fundamental de la vida del espíritu, o como él dice en frase expresiva, “la madre del espíritu y de la razón misma”<sup>185</sup>. Por este motivo, como ya se ha dicho, el crecimiento de la *libertad personal* es el aspecto de ésta al que más atención dedica Scheler; como destaca Spader<sup>186</sup>.

Como detecta Duplá, Scheler emplea equívocamente el término ‘amor’. Aquí se estudia el amor no en su acepción corriente, en la que puede tener cualquier objeto, sino como “el estrato más profundo de la vida personal. (...) El amor que a última hora nos constituye como personas no es único e indiferenciado, y por estar referido en cada caso a una irrepetible constelación de valores que el individuo está llamado a conocer y realizar. Al amor así diferenciado lo denomina Scheler *ordo amoris*, y sostiene que es el constitutivo último de la identidad personal”<sup>187</sup>.

El crecimiento de la *libertad personal*, para que sea congruente con la *apertura* que es su índole, ¿sólo puede ser operado mediante el *amor personal*? La respuesta es afirmativa, por lo siguiente: el crecimiento tiene que ser irrestricto, según lo que se ha visto, y en la fenomenología scheleriana sólo hay un acto espiritual que opera con lo irrestricto sin agotarlo: el amor. Si la *libertad personal* creciese mediante el conocimiento objetivo, al conocer el objeto se agotaría en él (*pretensión de sí*), o más bien, dado que este objeto es

---

<sup>185</sup> OA, GW 10, 356. “*Quien posee el ordo amoris de un hombre, posee al hombre. (...) Penetra con su mirada en un hombre tan ampliamente cuanto se puede penetrar con la mirada en un hombre. (...) Posee en un esquema espiritual la fuente originaria que alimenta todo cuanto sale de ese hombre*” OA, GW 10, 348. Acerca de la prioridad del amor sobre todo otro acto, cfr. H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 232-241.

<sup>186</sup> “Although such an act of “opening” is at such a basic level that it is unlike the choice between two specific courses of action, it is a form of free ‘choice’ nonetheless, and like all free choice we cannot specify ahead of time all the conditions that will bring it about. The mystery of what initiates a change of heart is, I believe, part of the mystery of the core freedom at the heart of the human person. Scheler does not try to penetrate this mystery, nor could he do so if he tried. We can seek, as Scheler does, to understand the nature and functioning of the *ordo amoris*, of the heart, and the conditions that make a change of heart possible, but we cannot specify the causal conditions for a change of heart” P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, 237-238. Spader considera que Scheler no se aplica a desentrañar el misterio de la *libertad personal* antes de su despliegue en el amor, tesis con la que no puedo estar de acuerdo, pues sí creo que se puede mostrar, como se ha hecho en las páginas precedentes. También Beites opina de modo más radical que “para alejar a Scheler del determinismo, propongo defender la hipótesis de que Scheler incluye *implícitamente* la libertad en el amor. Pero lo cierto es que Scheler no habla nunca en este contexto de libertad” P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris”, 274.

<sup>187</sup> L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, 71.

inabarcable (en este caso habría que decir “objeto” en sentido débil), entonces sería incognoscible<sup>188</sup>. Si la *libertad personal* creciese mediante el *querer*, al lograr éste lo querido se detendría el crecimiento (de nuevo *pretensión de sí*).

¿De qué modo “opera” el amor con lo irrestricto? Ésta es la cuestión cuya respuesta se va a desarrollar en este apartado. Para esta tarea me serviré principalmente de un texto de Scheler no publicado en su vida, titulado *Ordo amoris*<sup>189</sup>, cuyo primer manuscrito se remonta a 1916<sup>190</sup>. Este texto, escueto pero temáticamente denso y finamente intuitivo, trata el amor no solamente como fenómeno emocional, sino en toda su radicalidad como núcleo de la *persona humana*. A su vez, los análisis que siguen mostrarán que en la composición de OA Scheler se inspiró en el texto de la primera edición de WFS (publicada 1913).

La comprensión scheleriana del amor ha sido sobradamente estudiada<sup>191</sup>, y por ello no es necesario aquí hacer un estudio detenido de la misma. Únicamente se van a estudiar las características del *amor personal* (no de las formas inferiores de amor que estu-

---

<sup>188</sup> En esta tesis hay que hacer una salvedad. Como se intentó exponer *supra* cap. 4, apdo. 5, Scheler intenta postular un conocimiento adecuado a la índole inabarcable de la *persona espiritual*. El problema es que no tiene todo el éxito en esta empresa que cabría desear. Si cupiese este tipo de conocimiento, sería un conocimiento adecuado a la índole de lo irrestricto, y por lo tanto capaz de hacer crecer a la *persona espiritual*. Pero este tipo de conocimiento no se encuentra en los textos de Scheler (más allá del ensayo postulatorio de la co-ejecución, que no tiene en realidad forma ni contenido cognoscitivos). No obstante, en caso de encontrarse en los textos del pensador muniqués, no suplantaría el lugar eminente del amor con respecto al conocimiento, sino que sería un conocimiento acompañante del amor. A este respecto, la posibilidad de un conocimiento solidario con la índole de lo inabarcable, se puede encontrar una pequeña indicación en WFS, cuando Scheler habla de un “conocimiento comprensivo guiado por el amor personal” (*eine durch Personliebe geleitete verstehende Erkenntnis*), cfr. WFS, GW 7, 129.

<sup>189</sup> OA, GW 10, 345-375.

<sup>190</sup> Cfr. *Bemerkungen zu den Manuskripten*, GW 10, 516.

<sup>191</sup> “La importancia que tiene el amor dentro del pensamiento scheleriano no será nunca exagerada; es la realidad definitiva, la que nos da la última clave de su pensamiento sobre la vida emocional, sobre la ética, sobre su concepción del personalismo y sobre la religión”, A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 240 (cfr. sobre el amor, 240-261 y 266-270). Cfr. los estudios de G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 15-76; L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, 69-96; U. KRUSE-EBELING; *Liebe und Ethik: eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, V&R Unipress, Göttingen 2009, 167-320; M. GABEL; *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Benno-Verlag Leipzig 1991, 211-238; A. SANDER; “Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris”, en C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, 63-80; G. CUSINATO; “Eros und Agape bei Scheler”, en en C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl*, 93-108; A. ZHOK; “Amore e odio”, *Intersoggettività et fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, 120-156; H. LEONARDY; “Die Liebe”, en *Liebe und Person*, 69-114; M. S. FRINGS; “Der Ordo amoris bei Max Scheler”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* XX/1 (1966), 57, 74-76; H. D. MANDRIONI; “Actos de amor y odio”, en *Max Scheler*, 210-232.

dia Scheler<sup>192</sup>) que lo muestran como el acto del espíritu que hace crecer la *libertad personal*<sup>193</sup>. Son las siguientes:

1. Amor y odio no son nunca estados, sino un acto o movimiento.
2. El amor es jerárquicamente superior al odio, no son correlativos.
3. El amor es el movimiento de una esencia cualquiera en la dirección de su valor propio (definición de amor).
4. El amor no es apetito, porque no cesa.
5. El amor sólo ve un objeto y un valor.
6. El amor descubre valores, no los crea.
7. El amor personal es el movimiento hacia el valor personal.
8. El amor es en primer lugar amor a Dios.

a) *Amor y odio no son estados*

Que *amor y odio* no son estados significa que no son reacciones de respuesta a la superioridad de un valor o resultado de la captación de un valor. Esto Scheler lo justifica acudiendo a un sencillo y cotidiano fenómeno:

“*Amar y odiar* conforman finalmente el nivel superior de nuestra vida emocional intencional. Aquí estamos lo más lejos posible de todo estado. Ya el lenguaje expresa esto – distinguiendo esos actos de las reacciones de respuesta–, en la medida en que no dice amamos y odiamos ‘acerca de algo [*über etwas*]’ o ‘en algo [*an etwas*]’, sino que amamos y odiamos *algo*. (...) Aquí hay que rechazar que amor y odio sean una clase de “reacción de respuesta” al ser-superior o ser-inferior, dado en el preferir, de un valor percibido sentimentalmente”<sup>194</sup>.

*Amar y odiar* no son estados porque no son reactivos, es decir, porque no son resultado de otro acto, es decir, no son agregados de actos o contenidos anteriores (recuérdese aquí el modo de criticar las teorías que yerran en la comprensión del resentimien-

---

<sup>192</sup> Acerca de las diferentes formas del amor, considero muy sugerente la siguiente afirmación: “el amor no es una emoción uniforme que se dirige ahora a esto y luego a lo otro, sino que se especifica o modula en función de su objeto” L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, 74.

<sup>193</sup> También Román Ortiz considera que el amor es en cierto modo el fin de la libertad: “el amor aparece así como un verdadero compromiso de la libertad. Así mismo, el aspecto virtuoso del amor se relaciona con el compromiso de la libertad en una relación de medio-fin. En efecto, el amor es el auténtico fin respecto del cual la libertad se presenta como un medio. O, dicho con otras palabras, no es el amor para la libertad, sino la libertad para el amor” A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011, 327.

<sup>194</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 266.

to<sup>195</sup>). Por el contrario, tienen su propio contenido, valga la redundancia, contenido en ellos mismos. El fenómeno al que acude Scheler para probar esto es el sinsentido lingüístico que supone considerar el amor (y el odio) como actos reflejos: yo no puedo ‘amar acerca de mi madre’ o ‘amar en mi madre’, tengo que ‘amar a mi madre’<sup>196</sup>.

¿Qué son entonces el amor y el odio? Pues si no son reacciones, sólo pueden ser actos genuinos<sup>197</sup>. Scheler escribe a renglón seguido lo siguiente:

“El amor y el odio son más bien actos, en los cuales el reino de los valores accesible al percibir sentimental [*Fühlen*] de un ente experimenta una *ampliación* o un *estrechamiento*”<sup>198</sup>.

Amor y odio son actos genuinos, es decir, portan un contenido genuinamente suyo. Si el amor no fuese un acto genuino sino un estado, no podría tener su sede en la *persona espiritual*, pues no sería un acto *libre* sino una reacción. Además, caso de ser un estado, no sería solidario con la índole de *búsqueda* de la *libertad personal*, porque la búsqueda no es un estado sino una actividad, un movimiento. En definitiva, no podría ser *personal*, así lo indica Scheler en otro lugar: “el amor no es ningún ‘percibir sentimental [*Fühlen*]’ (es decir, ninguna función), sino un *acto* y un ‘*movimiento*’. Todo percibir sentimental es un recibir, tanto el percibir sentimental de valores como de estados (por ejemplo ‘sufrir’, ‘soportar’, ‘tolerar’); esto lo denominamos como ‘función’. El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual. (...) El concepto aquí empleado de ‘acto’ no está ligado al ‘yo’, sino a la ‘persona’ jamás susceptible de ser objeto”<sup>199</sup>.

Duplá considera que “no está claro en qué sentido podríamos atribuir al amor como apertura originaria del espíritu la condición de movimiento”<sup>200</sup>. Sin embargo, si se entiende que la apertura radical del espíritu humano es la *libertad personal*, y ésta es activa, entonces el *amor personal* en tanto que estrato más profundo *personal*, es el movimiento que hace crecer la apertura radical.

<sup>195</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 1.d.

<sup>196</sup> Hay otro lugar donde Scheler expone más contundentemente que el amor no es reacción: “[El amor] no es por tanto según su última esencia una mera ‘reacción’ a un valor ya percibido sentimentalmente, como por ejemplo ‘alegrarse’, ‘entristecerse’, ni una función modalmente determinada como ‘disfrutar’, ni tampoco es un comportamiento frente a dos valores dados previamente como el ‘preferir’. (...)”

¡Quién dijera que el amor es sólo la ‘reacción’ subsiguiente a un valor percibido sentimentalmente, desconoce su naturaleza de *movimiento*, que ya Platón experimentó tan fuertemente!” WFS, GW 7, 156.

<sup>197</sup> En este punto, como destaca Ferretti, Scheler se distancia principalmente de las definiciones de amor de Spinoza y Malebranche (cfr. G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 49).

<sup>198</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 266.

<sup>199</sup> WFS, GW 7, 146-147. No es esta investigación el lugar para discutir la afirmación de este texto, cuando menos paradójica, de que todo *Fühlen* es recepción y nunca acto.

<sup>200</sup> L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, 72.

El contenido genuino que portan amor y odio no es propiamente un valor, sino la ampliación (o estrechamiento, en caso del odio) de los valores dados al amante. ¿Qué significa esta ampliación? Como se puede notar de modo inmediato, es un término similar al de *apertura*. Es lo que se va a explicar a continuación, pero primero es conveniente hacer una precisión acerca de la relación entre el amor y el odio.

*b) Superioridad jerárquica del amor sobre el odio*

Si bien es claro que el amor y el odio son fenómenos contrarios entre sí, no obstante es preciso indicar de qué modo lo son. Si son dos fenómenos correlativos o si bien están en la misma esfera, el amor corre el peligro de perder su posición principalísima en la vida del espíritu. Scheler trata profusamente esta cuestión en un largo fragmento de OA, del cual merecen destacarse su precisión fenomenológica y su claridad, y del que cito aquí sólo las afirmaciones más relevantes:

“El acto de *odiar*, opuesto al del amor, o la negación del valor emocional y por ello también de la existencia, sólo es una *consecuencia* de un *amor injusto* o *trastornado* de cualquier manera (...). *Cualquier acto de odio está fundado mediante un acto de amor*, sin el cual carecería de sentido. (...)

Este principio del *primado del amor sobre el odio* ha sido con frecuencia *falsamente interpretado* y con más frecuencia aun falsamente fundado. No se quiere decir aquí por ejemplo que cualquier cosa que odiamos, debemos también haberla amado, y por tanto el odio sería siempre amor invertido. (...) Con la misma frecuencia se muestra que una cosa provoca odio ya en su primera dación. (...) El odio descansa siempre sobre un *desengaño* [*Enttäuschung*] acerca del tener lugar o no tener lugar de un contenido de valor que se portaba intencionalmente en el espíritu.

Odio y amor son por tanto efectivamente modos de comportamiento emocional opuestos –de tal modo que es imposible amar y odiar *lo mismo* en *un* mismo acto con respecto al mismo valor–, pero no son modos de comportamiento igualmente originarios. *Nuestro corazón está primariamente determinado para amar*, no para odiar: el odio es tan sólo una reacción contra un amor de alguna manera falso. (...)

El odio es por tanto, siempre y por encima de todo, *rebelión de nuestro corazón* y ánimo *contra una vulneración del ordo amoris*. (...) El hombre no puede odiar (...) sin que un bien de rango inferior ocupe el lugar de un bien de rango superior (e inversamente)<sup>201</sup>.

La primacía del amor sobre el odio es clara, pero no obstante se puede malinterpretar, sosteniendo por ejemplo que cualquier cosa odiada por mí ha sido antes amada por mí. Si se interpreta así, efectivamente amor y odio serían opuestos (pero igualmente

---

<sup>201</sup> OA, GW 10, 368-370.

originarios). Ahora bien, esto no es lo que se obtiene en una fenomenología del odio, la cual muestra más bien tres rasgos del odio:

1. Se puede odiar algo de modo originario, sin haberlo amado (es decir, odiar algo nada más nos es dado).
2. El odio está fundado en un desengaño con respecto al valor: se esperaba un valor que no compareció o no se esperaba un valor que finalmente compareció.
3. El odio supone una inversión axiológica: para que surja el odio un valor superior debe ser degradado (por lo que sea) o un valor inferior ascendido.

Si estas son las notas del acto de odio, se aprecia que éste no es igualmente originario que el acto de amor<sup>202</sup>. El primer rasgo parece sugerir una co-origenariedad del amor y el odio, pero si se examina a fondo sugiere lo contrario. El acto de odio es independiente del acto de amor, pero sólo en cuanto al brotar ambos de un individuo concreto en una situación concreta respecto de un valor concreto. Con respecto a la escala axiológica sin embargo, no cabe el odio sin que haya una previa transmutación de los valores<sup>203</sup>. Por consiguiente, el amor es la actitud normal ante el estado normal de cosas de valor (al *ordo amoris* normal), mientras que el odio es la actitud ante el estado anormal de cosas de valor<sup>204</sup>.

La fenomenología del odio muestra que a su desencadenamiento precede una transmutación axiológica, de modo que el amor es jerárquicamente superior al odio. Esta superioridad es imprescindible para que el amor sea el modo de crecimiento de la *libertad personal* y el modo de crecimiento de la *persona espiritual* con respecto a su *valor personal*. Si el odio fuese una actitud originaria de la *persona espiritual* respecto de su *valor personal*, aquélla estaría originariamente *cerrada* (no *abierta*) respecto a éste. De este modo, la *libertad personal* no sería una *apertura*, y tampoco sería siquiera una indi-

---

<sup>202</sup> Cfr. M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 47.

<sup>203</sup> Creo necesaria una precisión. La expresión “con respecto a la escala axiológica”, teniendo en cuenta el lugar preeminente que en sede scheleriana tiene los valores respecto del ser, de lo real y de la verdad, puede ser sustituida por “ontológicamente”. “Según la escala axiológica” quiere decir “de suyo”, “propiamente”, o “transfenoménicamente”. Es decir, la preeminencia del amor sobre el odio no se verifica en cuanto al brotar de ambos en una situación concreta, pero en sentido propio, en cuanto modos de abrirse a lo real, son jerárquicamente distintos.

<sup>204</sup> Cfr. G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 57. Esta conclusión deja abiertos, a mi modo de ver, dos problemas que no corresponde solucionar a esta investigación:

1. La actitud de odio, ¿es la actitud normal? Si es la actitud normal, no es moralmente imputable. Scheler deja abierta esta cuestión: su postura no se define acerca de si el odio es culpable o no (cfr. OA, GW 10, 369-370).
2. Unida con la anterior y quizás su punto de partida: ¿hasta qué punto el odio no es sólo una reacción?



ferencia, sería un repudio, un rechazo<sup>205</sup>. La *libertad* está *abierta* y por este motivo lo que le corresponde propiamente es crecer.

Esto no excluye que la *libertad* pueda odiar y pueda decrecer pues esto se puede hacer rechazando la propia *determinación individual*. Lo que demuestra es que este decrecimiento es una dirección impropia de la *libertad* y por lo tanto conlleva una mengua de libertad.

### c) Definición de amor

Scheler ofrece dos definiciones complementarias del fenómeno del amor<sup>206</sup>. La primera se encuentra en OA, escrita en 1916:

“El amor es la tendencia [*Tendenz*], o en su caso el acto, que busca conducir a cada cosa en la dirección de perfección de valor que le es propia –y la conduce, si no se interponen inhibiciones–”<sup>207</sup>.

Este texto (y las frases que le preceden) está pensado como referencia al texto de WFS en el que Scheler había definido anteriormente (en 1913, en la primera edición de la obra) la esencia del amor:

“El amor es el movimiento en el que cada objeto concretamente individual, que porta valores, llega a los valores más altos posibles para él y según su determinación ideal [*idealen Bestimmung*]; o en el que él alcanza [*erreicht*] su esencial ideal de valor [*ideales Wertwesen*], la que le es propia”<sup>208</sup>.

Según estas dos definiciones, el amor es aquel movimiento de cualquier ente que le lleva en la dirección de su peculiar valor. Estas definiciones, asumidas acríticamente, darían por terminado el estudio del amor, bastaría con añadir “lo mismo en el caso de la persona espiritual”. Las cito no obstante en este momento porque lo que sigue a continuación es un despliegue de lo implícito en estas dos definiciones.

---

<sup>205</sup> Este rechazo es lo que en el fondo significa la soledad: es la imposibilidad radical de *apertura* por parte de la *persona* y por tanto la absoluta imposibilidad de comunicación. Puesto que este rechazo no es originario, una persona sola es algo imposible (cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 5.a), pues la persona es de suyo *abierta* (otra cosa es que decida aislarse en cuanto a lo vital o a lo social).

<sup>206</sup> Es cierto lo que afirma Ferretti de que es difícil definir el amor en sentido positivo, pues esto implicaría recurrir a fenómenos diferentes a él, pero el amor es el fenómeno originario (cfr. G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 48, 71). No obstante, definir el amor se puede lograr si la definición se entiende como descripción de su papel como acto en la vida del sujeto que lo despliega.

<sup>207</sup> OA, GW 10, 355.

<sup>208</sup> WFS, GW 7, 164.

La definición de WFS es más completa que la de OA, en el sentido de que contiene más terminología propiamente scheleriana<sup>209</sup>. No obstante, contiene una pequeña imprecisión que es corregida por el texto de OA. La tesis de la definición de WFS de que el ente “alcanza” su valor puede ser, como se habrá notado, contradictoria con lo dicho hasta ahora (pues *alcanzar* en sentido estricto significa cesar la búsqueda, clausurar la apertura, es decir, *pretensión de sí*). No es necesario que lo haga si se hace la siguiente precisión: si lo que se debe alcanzar es inalcanzable en tanto que inabarcable, pues entonces alcanzarlo significa no cesar en su búsqueda. Esta precisión sería un mero juego de palabras si no fuera porque la definición de OA se expresa en términos de “conducir en la dirección de valor propia”. Esta definición, aparentemente menos precisa, es en realidad más adecuada a la índole del amor personal.

La definición de OA sin embargo adolece también por su parte de una ambigüedad. El término ‘*Tendenz*’, empleado para describir el amor, no es el más adecuado a la índole de éste, porque el amor no es una tendencia apetitiva, como se verá a continuación.

La idea principal de estas definiciones es que el amor es el acto que conecta a un ente con su valor propio. No establece la conexión de ambos en términos de *apertura*, sino en términos de *consecución*, o más bien, para ser fieles a la terminología empleada aquí y no caer de nuevo en la trampa de la *pretensión de sí*, en términos de *crecimiento*. El amor es por consiguiente aquello que mueve a un ente en la dirección de *crecimiento* que le es propia.

#### d) *El amor no es apetito*

Éste es el rasgo decisivo del amor para comprobar que es el modo de crecimiento de la *libertad personal*, pues este carácter no-apetitivo del amor es la condición necesaria y suficiente para que su horizonte sea lo irrestricto. A mi modo de ver, éste es quizá el fenómeno descrito por Scheler que mejor explica la índole de la *libertad personal* como *apertura radical* a lo irrestricto. De entre todas las descripciones fenomenológicas schelerianas expuestas, es quizá la más clara, exhaustiva y precisa; y el lugar que ocupa este fenómeno dentro de la antropología scheleriana es eminente.

Para comenzar el estudio del carácter no-apetitivo del amor, conviene empezar por la descripción que hace el autor en WFS (en 1913), que es más bien incoativa:

“En la esencia del amor no se halla en absoluto un apetito [*Streben*], aun cuando le pertenece totalmente la naturaleza de movimiento, que también está en el apetito. En el acto de

---

<sup>209</sup> Comentando la definición de WFS, dice Hammer que el amor es la fuerza activa de trascendencia de las limitaciones mundanas finitas, por la que los objetos alcanzan su plenitud de valor, y que es clara la similitud de esta noción de amor con el acto de amor de Dios (cfr. F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 47).

amor no ‘apetecemos [*erstreben*]’ en absoluto (...). El ‘objetivo [*Ziel*]’ (en el querer es ‘fin [*Zweck*]’), inmanente a todo apetito, de un contenido a realizar falta por completo en el amor. (...) El amor puede tener como consecuencia múltiples apetitos, apetencias o anhelos [*Streben, Begehren, Sehnen*] por el objeto amado, pero él no es nada de esto. De hecho sigue una ley opuesta a la del apetito. Mientras que éste se consume y se aquieta en su ‘satisfacción’; el amor o bien permanece el mismo o bien crece en su acción en el sentido de una creciente profundización en su objeto y de una creciente iluminación de su valor inicialmente escondido”<sup>210</sup>.

El texto es claro y requiere poco análisis. Su tesis fundamental es que el amor no culmina en el modo de un cesar, sino que es inagotable. Esta inagotabilidad indica que su culminación (entendida como perfección, no como cesación) reside en su continuo crecimiento. En virtud de esta condición del amor, éste se distingue de todo apetito<sup>211</sup>. No obstante, se parece a él en tanto que ambos son un movimiento.

De este modo, resulta ambiguo denominar *Tendenz* al amor, porque el término ‘tendencia’ puede confundirse con el de ‘apetito’. Ahora bien, en sede scheleriana, el término *Tendenz* es un término más amplio que *Streben*: mientras *Streben* significa ‘apetito’ en el sentido arriba descrito, *Tendenz* significa ‘tendencia’ o ‘dirección de movimiento’ en general<sup>212</sup>.

El carácter no apetitivo del amor es un aspecto de la máxima importancia, y por eso Scheler en OA (en 1916) ofrece una descripción fenomenológica de él mucho más extensa y precisa. Que el amor sea inagotable significa que, al ejercer el acto de amor,

“Por encima de una determinada región de valor, considerada por nosotros hasta entonces como la ‘más elevada’, aparece otra todavía superior”<sup>213</sup>.

La inagotabilidad del amor significa que ningún valor concreto ni ninguna región de valor le satisfacen, sino que siempre aparecen nuevos valores que son descubiertos en el amor. Esta afirmación es, como se echa de ver, una explicación de la noción de *amplia-*

---

<sup>210</sup> WFS, GW 7, 146.

<sup>211</sup> Cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 80. Esta tesis es expuesta por Scheler además como aspecto distintivo de la concepción cristiana del amor como *agapé* frente a la concepción griega clásica del *eros*: “en los griegos el portador del amor es un acto sensible, un necesitar, y por eso el amor se agota con la realización de lo ansiado. En el Cristianismo el amor es un acto del espíritu, y por eso no se agota al realizarse sino que crece con su propia acción” J. LLAMBIAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 198. Cfr. también G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 42-43, donde el autor expone que esta distinción entre *eros* y *agapé* no significa una oposición entre ambos. También De Monticelli sostiene que el amor es fundamentalmente distinto del apetito, cfr. R. DE MONTICELLI; *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012, 176.

<sup>212</sup> De hecho, Scheler habla sólo en una ocasión de una *Strebenstendenz*, es decir, ‘tendencia apetitiva’ (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 221), de modo que una *Tendenz* no tiene por qué tener la forma de un *Streben*.

<sup>213</sup> OA, GW 10, 358.

*ción* que se ha visto anteriormente<sup>214</sup>: el amor amplía el reino de valores presente. ¿Cómo lo hace? Esta pregunta resulta ahora un poco prematura, se responderá en el apartado siguiente. Por ahora es preciso seguir la descripción fenomenológica del carácter no-apetitivo del amor. Prosigue Scheler:

“Este dominio [el de los objetos amables] no puede tener límites determinados. Sólo por eso es también comprensible que se encuentra en la esencia de cada satisfacción de cualquier pronunciamiento de amor [*Liebesregung*] por su cumplimiento mediante un objeto adecuado a él, no poder ser definitiva. Se encuentra también en la esencia del acto de amor que se cumple en lo amable [*Liebeswürdige*], que puede progresar de valor a valor, de una altura a otra altura superior. ‘Nuestro corazón es demasiado vasto’ –dice Pascal–.”<sup>215</sup>

Este fragmento repite las tesis de los dos textos anteriores: la afirmación de WFS de que el amor no tiene una satisfacción que lo haga cesar; y la tesis de que el amor no se detiene en un valor, sino que siempre prosigue hacia un valor superior. No obstante, aquí Scheler asocia este carácter directamente a la inagotabilidad del propio amor: el amor no cesa porque el amor es ilimitado, no puede tener límites predeterminados.

La tesis de que el amor no es apetito porque el apetito cesa se encuentra también en LE: “Todo ‘apetito [*Streben*]’ se consume a sí mismo en la obtención de lo apetecido [*Erstrebte*], en su satisfacción, y simultáneamente apunta a la realización de algo nuevo – frente a lo dado a él como real–, de algo otro. En cambio el amor descansa completamente en el ser y ser-así de su objeto; no lo quiere de otro modo a como éste *es*, y crece cuánto más profundamente penetra en dicho objeto”<sup>216</sup>. Si el amor no opera según el modo de la cesación, entonces crece constantemente, así lo confirma Scheler en *Das Ressentiment*, en un texto que manifiesta la deuda de esta comprensión del amor con la revelación cristiana: “Según la presentación cristiana el amor es un acto del *espíritu*, no sensible, pero tampoco un apetecer [*Streben*] o un desear. Para estos actos es ley que se consumen en la realización de lo apetecido [*Erstrebten*], mientras que el amor no hace esto. ¡Él *crece* en su acción!”<sup>217</sup>.

La ilimitación del amor se corresponde perfectamente con el *Überschußcharakter* de la *persona espiritual*. Del mismo modo que éste, la ilimitación del amor significa *excedente*, pues nada lo aquieta. Significa también *superabundancia*, pues es el mismo amor en su movimiento el que siempre descubre valores nuevos: “el amor ama y ve en el amor

<sup>214</sup> Cfr. *supra*, apdo. 4.a.

<sup>215</sup> OA, GW 10, 358 (la cita del Claromontano se encuentra en PASCAL, *Discurso sobre las pasiones del amor*, Renacimiento, Sevilla 2003, 14).

<sup>216</sup> LE, GW 6, 84. En este texto Scheler no está exponiendo explícitamente su propia concepción del amor, sino el concepto de amor que entró en la Historia con la irrupción del cristianismo. De todos modos, lo que muestra este texto es que la concepción scheleriana es deudora de la cristiana.

<sup>217</sup> *Das Ressentiment*, GW 3, 73-74.

algo *más amplio* que lo que tiene y posee en sus manos. El amor mismo no se fatiga<sup>218</sup>. La ilimitación del amor significa por último *plenitud*, pues el amor no se mueve porque carezca de algo (pues nunca se encuentra nada en lo que saciar su carencia), sino porque significa *crecimiento* (y el crecimiento es esencial a la *persona espiritual* y a su *libertad*). Scheler describe así el carácter de plenitud del amor:

“El feliz movimiento progresivo desde un valor hacia otro en el objeto está acompañado de una creciente tranquilidad y plenitud [*Erfülltheit*] y se desarrolla en aquella forma positiva del apetito [*Streben*], en la que siempre la atracción nueva de un valor anhelado tiene por consecuencia el constante dejar atrás un valor dado<sup>219</sup>.”

El crecimiento, si es irrestricto, no indica carencia, sino plenitud. Esto implica que la plenitud no significa algo estático. Este carácter no estático de la plenitud viene a completar las reflexiones hechas sobre ésta al hablar del *Überschußcharakter* de la *persona espiritual*<sup>220</sup>.

En este fragmento, además de hablar de la plenitud, el autor parece contradecir todo lo anterior y sostener que el amor es *Streben*. Ahora bien, lo que dice es lo siguiente: la forma positiva de un *Streben* en la que se desarrolla el amor es el continuo dejar atrás un valor dado por otro nuevo. Es decir, el amor es un movimiento incesante de un valor hacia otro superior. En este sentido, Scheler reitera la tesis ya comentada de que al amor “le pertenece totalmente la naturaleza de movimiento, que también está en el apetito<sup>221</sup>.”

El carácter no-apetitivo del amor tiene aún un último rasgo, que se corresponde a su vez especialmente con el rasgo de *plenitud*: el amor es donal. Puesto que el amor no es apetito, el amor no se ha de entender desde la lógica de la posesión, sino desde la lógica de la donación:

“Que el hombre ame una cosa, o un valor, esto siempre significa que él en su centro personal sale de sí como unidad corporal, y que él, en y mediante esta acción, coopera a afirmar, a co-hacer, a favorecer [*fördern*], a bendecir esta tendencia de los objetos externos hacia su propia perfección<sup>222</sup>”

Este texto sostiene que el amor se dirige al beneficio de lo amado. Este beneficio, en sede scheleriana, no se puede entender sino en términos axiológicos, es decir, como incremento de valor, pues la perfección de cualquier cosa tiene que ver con el valor de ésta. Cooperar a la incrementación del valor de una cosa es cooperar al perfeccionamiento de ésta. Esta cooperación es descrita por Scheler en términos expresivos, ninguno de los

---

<sup>218</sup> OA, GW 10, 358.

<sup>219</sup> OA, GW 10, 359.

<sup>220</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, apdo. 4.c.

<sup>221</sup> WFS, GW 7, 146.

<sup>222</sup> OA, GW 10, 356.

cuales indica posesión: o bien indican estricta cooperación (los términos de ‘co-hacer’ y ‘favorecer’) o bien indican corroboración (es el caso de los términos ‘afirmar’ y ‘bendecir’).

Este texto indica de modo claro el carácter donal del amor, pues el incremento del valor de las cosas en el amor a éstas no es producido ni poseído por el amante, sino en todo caso confirmado por éste. Por este motivo hay que decir que en el amor el amante sale de algún modo de sí. Este *salir de sí* es descrito por Scheler de modo muy preciso: no se trata de que la *persona espiritual* abandone su propio núcleo personal, sino que ella trasciende su unidad corpórea. Esto no hace sino conformar que la *persona espiritual*, en tanto que espiritual, no es un individuo aislado o un objeto (al modo del *yo*), sino que es *Überschuß*. A la *persona espiritual* le corresponde salir de sí misma, dar (y, dando, darse a sí misma); el obstáculo para esto no procede de su condición personal sino de su condición corpórea<sup>223</sup>.

#### d.1) *Mostración fenoménica*

Con lo visto se puede dar por concluida la descripción fenomenológica del carácter no apetitivo del amor. Scheler no añade en WFS o en OA nada que no sea reiteración de lo ya expuesto. Ahora bien, a mi modo de ver, quedan abiertas dos preguntas, que sirven para aclarar dos extremos incompletos:

1. ¿El amor es absolutamente ilimitado? ¿Esto no contradice los hechos? Es decir: nadie puede amar con idéntica intensidad a todo y a todos.
2. Esta precisa descripción que el autor ha hecho ¿comparece en algún fenómeno cotidiano? Dicho de otro modo: ¿se puede poner un ejemplo?

Son dos preguntas relevantes teniendo en cuenta la importancia del fenómeno. La respuesta a ambas sirve para mostrar que este carácter no apetitivo del amor tiene de suyo índole fenoménica, es decir, que no es una construcción teórica *a posteriori* de Scheler.

---

<sup>223</sup> El término ‘obstáculo’ parece denigrar la condición del cuerpo humano. El cuerpo humano no es verdadero obstáculo, pues en tanto que humano es solidario con la índole de la *persona humana*, y por tanto permite la donación que ésta puede hacer de sí (es claro, por ejemplo, que sin las manos la *persona* difícilmente puede dar un regalo a otra *persona*). Scheler ha prestado mucha atención a esta condición del cuerpo, por lo cual denomina a éste *Leib* (cuerpo vivo) y no *Körper* (‘cuerpo’ en el sentido de ‘cosa’). El término ‘obstáculo’ se usa sólo para remarcar la distinción entre el cuerpo y la *persona* y el carácter no cósmico, no objetivo, de ésta última.

Con respecto a la primera pregunta, hay que decir que el filósofo muniqués reconoce una limitación del amor. El criterio que sigue es el siguiente, si bien la ilimitación del amor es esencial, hay una limitación efectiva:

“Aunque nuestra capacidad fáctica de amor sea muy limitada, este límite *no* se halla ni en los objetos finitos que son amables, ni en la esencia del acto de amor en cuanto tal, sino que sólo se halla en nuestra organización y en sus condiciones para el tener lugar y el *desencadenamiento* [*Auslösung*] del acto de amor. Pues este desencadenamiento está ligado a nuestra vida impulsiva corporal y a su excitación [*Inanspruchnahme*] por un objeto atrayente”<sup>224</sup>.

El amor es esencialmente ilimitado, e incluso es ilimitado en nosotros en tanto que no cesa y en tanto que su horizonte es lo irrestricto. Ahora bien, a la hora de amar padecemos una limitación, que viene dada por el hecho de que el acto de amor tiene que desencadenarse en un ser sujeto a apetitos que no son espirituales, sino corporales, que sufren grandes limitaciones. A modo de ejemplo: alguien puede amar mucho a un amigo, pero estar demasiado cansado tras un duro día de trabajo como para lograr prestarle atención.

La segunda pregunta interroga por un ejemplo concreto de la ilimitación esencial del amor. La reflexión anterior sirve parcialmente a modo de ejemplo, pero Scheler también ofrece otro que quizá sea más claro. Es una demostración por reducción al absurdo: la ilimitación esencial del amor se muestra en que el intento de clausurarlo es imposible. He aquí el texto donde el autor expone esto:

“Donde quiera que el hombre, individual o colectivamente, cree haber ganado una plenitud y satisfacción absolutamente últimas [*absolut letzte Erfüllung und Befriedigung*] en un bien *finito*, se trata de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual-moral, de un encadenamiento a causa de un impulso instintivo, o mejor de una transmutación de la función desencadenante del amor y circunscriptiva de su objeto, propia del impulso, en una función encadenante e *inhibitoria*. Queremos denominar a esta universalísima forma de destrucción y trastorno del *ordo amoris*, con la antigua expresión de *encaprichamiento* [*Vergaffung*] –una palabra que designa de modo altamente plástico, tanto la seducción hacia fuera y hacia dentro [*Hin- und Hineingerissenheit*] de un hombre por cualquier bien finito sobre su centro personal rector, como el carácter delirante de este comportamiento–”<sup>225</sup>.

La tesis fundamental de este texto es que todo intento de clausurar en un valor dado la ilimitación del amor destruye el amor. Ahora bien, puesto que este texto pretende ser un ejemplo que demuestre esta tesis, es mejor proceder sintética que analíticamente, y reconstruir la tesis.

---

<sup>224</sup> OA, GW 10, 358.

<sup>225</sup> OA, GW 10, 359-360.

El filósofo muniqués describe en este texto el fenómeno del encaprichamiento, un fenómeno de experiencia cotidiana. Lo describe como la función encadenante e inhibitoria que opera sobre un impulso instintivo y que impide a éste ejercer su función propedéutica para el amor. Esta función opera sobre el impulso cuando el hombre intenta satisfacer su amor con un bien finito. Por tanto, la causa no está en el bien finito sino en el hombre. En el momento en el que éste decide amar un bien finito que no es capaz de recibir todo su amor, el impulso queda inhibido y no puede circunscribirse a un objeto y dejar paso al amor que ampliará el ámbito de los valores presentes en el objeto amado.

En esta argumentación se aprecia una diferencia entre *bien* y *objeto* (y por supuesto entre ambos y el *valor*). La exposición exhaustiva de esta diferencia se encuentra en un capítulo de *Der Formalismus*<sup>226</sup>, pero aquí basta con decir lo siguiente para reconstruir el fragmento de OA: el *objeto* es la cosa en cuanto que es real en sí misma, y el *bien* es aquel rasgo del objeto que es apetecido por el agente, es una cualidad del objeto que lo hace apetecible. No es una cualidad valiosa, un *valor*, pues no es captado en un percibir sentimental, sino apetecido por un apetito. La diferencia es relevante para la argumentación porque cuando el hombre intenta satisfacer su amor con un bien finito, ocurre que el impulso, en vez de circunscribirse a un bien y así poder desencadenar el amor, se descontrola y salta de objeto en objeto. Un ejemplo vale para ilustrar esto: pongamos por caso un varón que, en vez de querer amar a una mujer, se interesa por los miembros del sexo femenino sólo para satisfacer su propio apetito sexual. En ese caso, el pretender el bien sexual por encima del amor personal, hace que nunca sus ojos y su atención se detengan en una sola mujer para descubrir todo el valor personal que ésta tiene, sino que su atención se posará caprichosamente sobre mujeres diversas<sup>227</sup>.

Con este ejemplo se ve lo siguiente: el encaprichamiento no provoca crecimiento, sino alternancia entre objetos. La alternancia se opone por tanto al crecimiento del amor (la noción de alternancia se estudiará brevemente en el apartado siguiente). El amor crece de suyo y detenerlo lleva a un estancamiento artificialmente provocado insolidario con la índole del amor. El término ‘encaprichamiento’ (tanto el término español como también el alemán *Vergaffung*), sostiene Scheler, designa tanto la atracción que el bien ejerce sobre el amante, como la actitud que el amante toma hacia ese bien. El pensador muniqués llama a este concepto la “universalísima forma de destrucción y trastorno del *ordo amoris*” porque considera que todas las demás formas de trastorno se pueden tomar como modos particulares de ésta.

---

<sup>226</sup> Cfr. “Bienes y valores”, *Der Formalismus*, GW 2, 35-45.

<sup>227</sup> Aunque considero que la distinción scheleriana entre *bien*, objeto y valor está necesitada de una revisión crítica, es indudable la virtualidad que posee para la descripción de un fenómeno como éste.



El *encaprichamiento* descrito en este texto se corresponde simétricamente con la *pretensión de sí* descrita páginas atrás<sup>228</sup>. El *encaprichamiento* es para el *amor personal* lo que la *pretensión de sí* es para la *libertad personal*. Es más, puesto que el amor es la forma de crecimiento de la libertad, el *encaprichamiento* es la forma más elevada de *pretensión de sí* (por tanto la peor). El fenómeno del *encaprichamiento* muestra por contraste la ilimitación esencial del amor: el amor no se fatiga, crece irrestrictamente<sup>229</sup>.

e) *El amor sólo ve un objeto y un valor*

A tenor de la descripción del *encaprichamiento* que se acaba de hacer, ha salido un aspecto del amor al que conviene prestar atención exclusiva: el amor se centra en un objeto. Este punto lo ilustra Scheler por contraste, describiendo el fenómeno de la voluptuosidad:

“El amor mismo no se fatiga. Este ‘*sursum corda*’ que es su esencia, puede tomar formas fundamentalmente distintas en las diversas alturas de las regiones de valor. El mero voluptuoso [*Lüstling*], ante la cada vez más rápida disminución de la satisfacción placentera en los objetos de su agrado, se abalanza, por un impulso instintivo semejante o incluso el mismo, a una cada vez más rápida búsqueda de objeto en objeto. Porque esta agua torna más sediento cuanto más se bebe”<sup>230</sup>.

Según este fragmento, lo propio del hombre voluptuoso es alternar de objeto en objeto buscando en ellos una satisfacción que sin embargo decrece constante y progresivamente. Según Scheler la voluptuosidad es una estructura con forma de círculo vicioso: la satisfacción decrece por la alternancia, y el decrecimiento provoca la alternancia. Esto no significa que no haya salida de la voluptuosidad, sino que la solución no viene desde el impulso mismo sino por elevación, por apelación a una estructura superior que es la del amor.

La voluptuosidad como alternancia es opuesta por Scheler al auténtico amor, en tanto que éste permanece en un único objeto. La oposición está expresada en términos dramáticos, que no obstante se ajustan al fenómeno:

“Lo que allí es el *creciente cambio* de los objetos como expresión de esta infinitud esencial del proceso, aquí es la *creciente profundización* en la creciente riqueza de uno. Y si allí se hace

---

<sup>228</sup> Cfr. *supra*, apdo. 1 (punto 6) y apdo. 2.f.

<sup>229</sup> “Love has been described as the unceasing movement of the heart toward disclosing higher and higher values” M. S. FRINGS; *The mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press, Milwaukee, 1997, 65.

<sup>230</sup> OA, GW 10, 358. La última frase es una referencia al siguiente versículo del Evangelio: “Todo el que bebe de esta agua tendrá sed de nuevo –respondió Jesús–, pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed nunca más” *Evangelio según San Juan* 4, 13-14.

## CAPÍTULO V

sensible esta infinitud como una creciente inquietud, desasosiego, prisa y tormento en esos estados, es decir, como un modo de tendencia [*Streben*] en el que la repulsión siempre nueva se torna fuente de un giro [*Hinwendung*] siempre nuevo, aquí el feliz movimiento progresivo desde un valor hacia otro en el objeto está acompañado de una creciente tranquilidad y plenitud [*Erfülltheit*] (...), siempre la atracción nueva de un valor anhelado tiene por consecuencia el constante dejar atrás un valor dado”<sup>231</sup>.

El amor se dirige al valor, es decir, al fondo de lo amable precisamente en tanto que amable, y por lo tanto no puede andar pululando de objeto en objeto si quiere centrar la atención para profundizar en la riqueza de uno. Según Scheler, y esto es un hecho de experiencia, la voluptuosidad provoca desasosiego mientras que el auténtico amor genera tranquilidad y plenitud, precisamente en virtud de su estabilidad en un objeto y de su profundización en la riqueza de éste.

Que el amor centre su atención en un único objeto no significa que no se puedan amar múltiples objetos, sino que éstos se aman con actos de amor diversos. Pero un único acto de amor se centra en un único objeto<sup>232</sup>. Esto es condición necesaria para que el amor sea el modo de crecimiento de la *libertad personal*, porque si el amor se dispersase en objetos diversos, no pondría su atención en captar la individualidad y peculiaridad de cada uno, de modo que no sería *individual* ni *personal*.

La atención del amor no sólo se centra en un único objeto, sino que además lo hace en un único valor. En el texto precedente el autor habla de un “feliz movimiento progresivo desde un valor hacia otro” y de que “la atracción nueva de un valor anhelado tiene por consecuencia el constante dejar atrás un valor dado”. En estas afirmaciones se aprecia que el acto de amor no descubre infinitos valores de golpe, sino que más bien progresa de valor en valor. Por lo tanto, el amor ve un solo valor. Scheler es más explícito en este punto en *Der Formalismus*:

“En el preferir hay siempre una *pluralidad* de valores sentidos, por lo menos en la intención. No así en el amor y en el odio. Aquí puede ser dado sólo *un* valor”<sup>233</sup>.

Es preciso considerar que esta afirmación es congruente con la de la ilimitación del amor y también con la tesis de que el amor amplía el rango de los valores. El amor no se

---

<sup>231</sup> OA, GW 10, 359.

<sup>232</sup> Pintor Ramos ha detectado esto con singular precisión: “el amor se dirige, según Scheler, a objetos individuales *en cuanto portadores de valores*. Esto es fundamental en la visión de Scheler. (...) Se ha dicho, sin embargo, entendiendo fuera de contexto algún texto de Scheler, que lo típico del amor en la concepción del filósofo es estar dirigido no a un objeto individual, sino a los valores en cuanto tales, con lo que se podría hablar de una despersonalización del amor a favor de una visión de tipo impersonal. Esto es completamente falso. Los actos gnoseológicos (percibir afectivo) se pueden referir a valores puros; el amor, sólo a objetos individuales en cuanto que *presiente* –no es preciso que se dé actualmente– un valor en ellos” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 248-249.

<sup>233</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 266.

fatiga en ver valores, y nunca se detiene en un valor dado, he aquí su ilimitación. No obstante, no ve infinitos valores en un solo acto, sino que ve un valor superior y nuevo cada vez. De este modo el amor es crecimiento irrestricto, crece progresiva y constantemente.

Si el amor viese más de un valor, no sería el acto que “busca conducir a cada cosa en la dirección de perfección de valor que le es propia”<sup>234</sup>. Cada objeto posee una perfección de valor que le es propia y algún movimiento debe conducirla hacia ella, y este movimiento es el amor. Si el amor viese infinitos valores, entonces no sería la conducción de un objeto en una dirección, sino la dispersión del objeto en la infinitud axiológica. Si el amor no ve infinitos valores sino que dirige a un objeto en una dirección de algún modo dada de antemano, significa que el amor no crea el valor hacia el que se dirige, sino que más bien lo descubre.

f) *El amor descubre valores, no los crea*

Esta tesis responde a la pregunta por el *modo en el que* el amor amplía el rango de los valores, y es repetida por Scheler en varios lugares y de formas diversas y complementarias. Es claro tras todo lo dicho que en el amor aparecen nuevos valores. Ahora bien, ¿el amor los crea? En *Der Formalismus* sostiene el filósofo muniqués:

“El acto de amor juega el auténtico papel *descubridor* en nuestra experiencia de valor –y sólo él lo juega–, él igualmente representa un *movimiento*, en cuyo *transcurso* destellan y centellean, para el ente correspondiente, *nuevos y más altos* valores todavía completamente desconocidos. Por tanto no *sigue* al percibir valores y al preferir, sino que les precede [*voranschreiten*] como su *pionero* y guía. En esa medida le corresponde un rendimiento ‘*creador*’, no respecto a los valores en sí existentes en general, sino para el círculo y conjunto de los valores susceptibles de ser percibidos y preferidos por un ser”<sup>235</sup>.

En el amor aparecen valores nuevos, es decir, valores que antes de algún modo no estaban. Este “no estar” se refiere a que eran absolutamente desconocidos para el hombre<sup>236</sup>. En esta medida, considero que se puede decir que el amor se dirige propiamente

---

<sup>234</sup> OA, GW 10, 355, cfr. *supra*, apdo. 3.c.

<sup>235</sup> *Der Formalismus*, GW 2, 267.

<sup>236</sup> Suances Marcos demuestra esta tesis por reducción al absurdo, mostrando la imposibilidad de su contrario. Su reflexión sirve además para prevenir contra una malinterpretación corriente del amor: “el amor no es la fijación emocionalmente afirmativa de un valor que está dado y presente ante nosotros en una persona. Tampoco se dirige a personas o cosas meramente en virtud de los valores positivos que tengan en sí y que estén dados antes de entrar en escena el amor. En esta idea se ve de nuevo esa fijación del hecho meramente empírico que es tan opuesta al amor. Sin duda sentimos en el amor el valor positivo de las cosas o personas amadas: bondad, belleza, etc.; pero esto mismo lo podemos sentir igualmente sin ningún amor por ellas” M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, 100.

al futuro, aunque no en sentido de la temporalidad objetiva, sino en el sentido de una constante (e infinita) profundización axiológica (para entender el modo de este futuro sería necesario un estudio del nivel de temporalidad propio de la *persona*). Lo que desde luego no se puede decir es que el amor se dirige al presente, porque entonces se satisfaría con los valores actualmente dados del objeto amado<sup>237</sup>.

Esto conlleva necesariamente la tesis de que el amor tiene prioridad sobre todo otro acto del espíritu: lo que no aparece para el hombre en el amor, no aparece en absoluto. En esta medida, Scheler asigna al amor en este texto un papel “creador” de valores: no de los valores en sí mismos, sino de los valores susceptibles de aparecer ante el hombre. Esta tesis se ve corroborada en WFS, donde el autor la explica con ayuda del término, ontológica y epistemológicamente más comprometedor, de *esferas de dación*:

“Precisamente aquí, en que el amor es un movimiento en la dirección del ‘ser superior del valor’, se encuentra su significado creador (que ya reconoció igualmente Platón). Esto no significa que el amor cree primeramente los valores mismos o el ser superior de los valores. ¡En absoluto! Pero, recibido a todo posible percibir valores y tomar valores, es decir, de modo relativo a la esfera de la percepción sentimental y a la esfera del preferir, deja entrar a la existencia valores completamente nuevos y superiores para *estas* esferas de dación [*Gegebenheitssphären*]. Es decir, el amor es ‘creador’ para una existencia relativa a estas ‘esferas’”<sup>238</sup>.

El amor ‘crea’ los valores en la medida en que los hace aparecer en una esfera en la que anteriormente no estaban, la esfera de la percepción humana en general. Ahora bien, el amor no crea los valores en sentido absoluto, sino que éstos le preceden<sup>239</sup>. Esto quiere decir, puesto que los valores conforman un mundo de relaciones jerárquicas, que el amor no inventa sino que respeta la jerarquía axiológica:

“Los caracteres amables (...) el ser humano no los acuña y crea. Él tiene exclusivamente que reconocer su *exigencia objetiva* y someterse a la *jerarquización de los caracteres amables* fundada en su *especial* esencia, existente en sí, pero en sí ‘para’ el hombre. Las inclinaciones y actos de amor fácticos del hombre pueden *coincidir* u *oponerse* al orden jerárquico de los caracteres amables”<sup>240</sup>.

El orden jerárquico de los caracteres amables, antes de ser conocido por el hombre, es lo que Scheler denomina el *ordo amoris* objetivo. Este orden no existe al margen del hombre, sino que según este texto existe *en sí* y también *para* el hombre. Existe *para* el

<sup>237</sup> Beites sostiene por el contrario que el amor se dirige al presente, cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Libertad y ordo amoris”, 274.

<sup>238</sup> WFS, GW 7, 157.

<sup>239</sup> “Der personale Akt der spontanen Liebe (...) dass er den Wert selbst oder das Höhersein der Werte zwar *nie schafft*, dass aber in seiner Kraft neue und höhere Werte *erscheinen*” H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 79.

<sup>240</sup> OA, GW 10, 357.

amor del hombre, pero no *en* el hombre. De modo que propiamente el amor humano no crea, sino que descubre el valor que aparece ante él<sup>241</sup>. Esto es condición necesaria para la condición donal del amor, el cual no produce los valores sino que los corrobora.

*g) El amor personal es el movimiento hacia el valor personal*

Tras todo lo expuesto, se debe preguntar en definitiva: ¿puede el amor ser el acto que hace crecer la *libertad personal*, el acto del espíritu humano que hace crecer la *apertura personal* a lo irrestricto? Es claro que sí.

El amor humano no cesa, luego nunca clausura la apertura, y por consiguiente no hace a la *libertad personal* caer en la *pretensión de sí*. A la vez, el amor no opera en múltiples direcciones, sino en la dirección de valor que es el perfeccionamiento del amante. Puesto que el amor no culmina según el modo de la cesación, este perfeccionamiento no es una meta terminal, sino un crecimiento irrestricto. Por este motivo, lo aquí llamado perfeccionamiento se identifica con el *valor personal* ya estudiado, que también es irrestricto. De modo que lo que hace crecer a la *libertad personal* en la dirección del *valor personal*, es el amor.

Scheler afirma esto de modo contundente en OA: “El movimiento –en el caso superior del *amor personal*– desarrolla, precisamente por esto, a la persona en *su propia* dirección de idealidad y de perfección por principio hasta el infinito”<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Lo dicho hasta aquí se encuentra sintetizado en las siguientes palabras de Pintor Ramos: “El amor es ‘creador’ en el sentido de que tiende a los valores más altos partiendo de un valor dado, y, de este modo, tiene una función descubridora (*entdeckerische Rolle*) de valores en el objeto que, aunque ya estaban allí, permanecían inaccesibles sin la mirada amorosa. Se podría pensar todavía que, aunque el amor no sea creador de los valores como tales, sí lo es de su ser más alto o más bajo. Efectivamente, en el movimiento amoroso nos son dados los valores como más altos o más bajos, pero de nuevo se trata de una ‘función descubridora’: los valores ya están ahí y también su ser más altos o más bajos, pues lo único que hace el amor es descubrirlos” A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler*, 251.

<sup>242</sup> “Die Bewegung entfaltet –im höchsten Falle der *Personliebe*– eben hierdurch die Person in der *ihr eigentümlichen* Idealitäts- und Vollkommenheitsrichtung prinzipiell ins Unbegrenzte” OA, GW 10, 358. Comentando este texto dice Leonardy que “el amor es siempre un autotranscenderse, que aspira siempre a un crecimiento de la persona ajena e incluso de la propia en virtud de este amor” H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 78 (la traducción es mía).

En otro lugar dice Scheler que: “en el acto de amor de más alto valor [*höchstwertige*] (‘espiritual’) de persona a persona la esencia de valor ideal de la persona correspondiente se aparece por sí misma [*selbst*]: por eso también aquello que cada persona (*idealiter*) *realiter* debe ser y por ello *debe volverse*” *Absolutsphäre*, GW 10, 234. “El amor asume esa función reveladora convirtiéndose en el ‘acto que nos desoculta’: así a la esencia del amor pertenecería poner ante la vista del que ama y es amado, los valores superiores ideales, ocultos para la persona y que gracias al dinamismo promotor del amor se tornan manifiestos” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 300-301.

Esta tesis presenta a mi juicio una dificultad, traída por la condición donal del amor. Si bien es claro que esta condición es solidaria con la ilimitación del amor, entendida como no cesación, no es tan claro que sea solidaria con la dirección del amor hacia la perfección del amante. Dicho de otro modo: si el amor es don del amante a lo amado, ¿cómo puede ser que perfeccione al amante?<sup>243</sup> Esta dificultad se resuelve desde lo ya expuesto.

La clave está en cómo se ha de entender el perfeccionamiento del amante. En términos axiológicos (de incremento de valor), la perfección del amante no se entiende como una meta a alcanzar (esto sería *pretensión de sí*). Por otro lado, la *persona espiritual*, en virtud de su *Überschußcharakter*, no es un objeto o una tendencia con un fin particular-objetivo. De modo que tanto la jerarquía axiológica como la índole de la *persona* excluyen el modo de perfeccionamiento según la estructura del apetito y de la posesión. Por consiguiente, no hay ninguna objeción para que la *persona* se perfeccione mediante la condición donal del amor, pues el amor crece irrestrictamente<sup>244</sup>. Scheler no lo puede decir de modo más contundente: “el crecimiento del valor radica por tanto originariamente siempre del lado del amante, *no* del lado del que es ayudado. (...) En el acto de perderse a sí misma de la persona se efectúa su eterno auto-ganarse. En el amar mismo y en el dar es el hombre bienaventurado. Pues ‘dar es más bienaventurado que recibir’. (...) Ella *misma*, la plenitud de amor de la persona, es el ser y vivir más alto, el más firme, el más rico, cuya corona y emblema es su movimiento mismo, esto *es* lo en sí pleno de valor”<sup>245</sup>.

Es en este sentido en el que pienso que se puede sostener que el *ordo amoris* sea el núcleo de la *persona espiritual*<sup>246</sup>: la *persona* es activa de suyo, y el acto que la hace crecer en la dirección que le corresponde es el amor. No puedo considerar válido no obstante que, para evitar considerar a la *persona* como su *ordo amoris* normativo, se reduzca a la *persona* a una tendencia entre dos amores, pues si el amor no es tendencia, menos aún

<sup>243</sup> Ferretti defiende que si el amor es donal no puede ser el movimiento del agente hacia su propia perfección (cfr. G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 51). La condición donal del amor es distinta (sin excluirla) de la condición apetitiva del amor, pero no se opone a que precisamente el desarrollo de esa condición donal sea el modo pleno de desarrollo de la *persona*. Como el mismo Ferretti dice más adelante, “la persona nella sua individualità, come pure nel suo valore individuale, ci viene data/donata (*uns zur Gegebenheit kommt*) solo attraverso e nell'atto dell'amore” (p. 53).

<sup>244</sup> “L'appagamento di chi ama oggetti spirituali, per sua stessa natura cresce sempre più velocemente e colma il cuore dell'uomo sempre più in profondità” G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore*, 74-75.

<sup>245</sup> *Das Ressentiment*, GW 3, 79. En otro lugar dice: “el suelo sobre el que florece la flor de la felicidad es la entrega [*Hingabe*] libre, plena de amor y activa al mundo (o al amado). (...) El estar perdido, olvidado del propio yo, en el sujeto que de amor recíproco que despierta nuestro amor, es precisamente el *núcleo* de la felicidad del amor” *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, 65.

<sup>246</sup> Cfr. H. LEONARDY; *Liebe und Person*, 145, M. S. FRINGS; *Max Scheler*, 41.

puede anidar en una tendencia. La *persona* no puede propiamente ser considerada como tendencia, puesto que la tendencia logra su objetivo y cesa con él, y esto para la *persona* es una *pretensión de sí*<sup>247</sup>.

*h) El amor es en primer lugar amor a Dios*

Tras todo lo expuesto acerca del amor personal, aún queda por responder una pregunta, que plantea un problema a la tesis de que el amor hace crecer a la *persona espiritual* en la dirección de su *valor personal*. La pregunta es: ¿de qué modo se descubre el *valor personal* en el acto del amor? Ha sido expuesto ya que el *valor personal* no es creado, sino descubierto por el *amor personal*. Pero, puesto que es descubierto, ¿dónde está antes de serlo? Teniendo en cuenta que el *amor personal* es amor entre personas, ¿el *valor personal* surge espontáneamente de las personas amadas? ¿Está originariamente en ellas? Esto parece fácticamente imposible, pues toda *persona* humana está en la misma situación de *apertura* que las demás: si ninguna posee su valor, menos aún el de las demás. Entonces, ¿el *valor personal* está sencillamente *ahí*, es decir, arrojado flotando en las cosas?

Para resolver este problema, es preciso tener en cuenta que Scheler sostiene que todo *amor personal* es primeramente un amor a Dios. Sólo analizando el contenido de esta afirmación se puede responder a aquéllas preguntas.

Conviene recordar ante todo el texto de *Absolutsphäre* ya comentado: “nuestro corazón es demasiado grande como para que bienes finitos en un número infinito pudieran llenarlo, y está ‘inquieto’ –como dice Agustín– hacia algún otro”<sup>248</sup>. La inquietud de la *persona espiritual* no puede ser saciada con ningún bien finito, ni siquiera con una infinidad de ellos (la inquietud no puede ser saciada en absoluto, pues eso sería *pretensión de sí*); y por eso apunta en dirección a Dios. Este “apuntar en dirección a Dios” de la *persona espiritual* ha sido ya estudiado, y contiene los siguientes aspectos<sup>249</sup>:

---

<sup>247</sup> “Hay que afirmar que la persona es más que su *ordo amoris* de hecho poseído o encarnado, pero tampoco es aún el *ordo amoris* normativo (...). Ese más que es la *persona* tiene que consistir, primeramente, en una tendencia, porque de lo contrario no podría sentirse interpelada ni secundar el *ordo amoris* normativo que se le presenta desde fuera. En segundo lugar, al igual que toda tendencia que responde a algo en una determinada dirección, ha de poseer ya ella misma cierta orientación. Y si se muestra capaz de responder al *ordo amoris* normativo, ha de poseer de alguna manera esa estructura. Ese modo de poseer el *ordo amoris* normativo sólo puede ser como capacidad o potencia” S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 2010 (23), 58-59. El problema de la noción de ‘potencia’ es que no parece poder incluir las notas propias de la *persona* de *superabundancia*, no *pretensión de sí* e individualidad.

<sup>248</sup> *Absolutsphäre*, GW 10, 195.

<sup>249</sup> Cfr. *Supra*, apdo. 2.e.

## CAPÍTULO V

1. La inquietud del corazón se entiende como un movimiento.
2. Buscar a Dios es la esencia de la *persona humana*.
3. La *búsqueda* es el sentido dinámico de la *apertura radical*.
4. Dios es persona.

Sobre estos aspectos se deben asentar las reflexiones que vienen a continuación.

Según lo expuesto acerca del amor, es claro que él es el movimiento por antonomasia del corazón (o de la *persona espiritual*). De modo que la inquietud del corazón, entendida como movimiento, no es sino *amor* (no puede extrañar, pues para Scheler el amor es la ‘madre del espíritu’). Por consiguiente, la inquietud del corazón hacia Dios se ha de entender en términos de amor. En OA, el texto en el que aparecen todas las afirmaciones acerca del amor que se han estudiado, dice el pensador muniqués que:

“El amor siempre fue para nosotros dinámicamente un devenir, un crecer, un brotar [*Aufquellen*] de las cosas en la dirección del prototipo [*Urbild*] que de ellas está puesta en Dios. (...) Cada amor es un amor a Dios, todavía incompleto, frecuentemente latente o que se encapricha de sí, y que descansa en sus caminos [*auf ihrem Wege rastende*]”<sup>250</sup>.

Este texto contiene tres tesis: (1) el amor es un movimiento de crecimiento, (2) el prototipo de todas las cosas se halla en Dios y (3) todo amor es un amor a Dios. Estas tesis interesan aquí sólo en tanto se aplican a la *persona espiritual*: la perfección del resto de entes no es tema de este trabajo. Las dos primeras tesis funcionan como premisas, a partir de las cuales la tercera deviene conclusión necesaria. La primera tesis ha sido anteriormente expuesta, de modo que se puede tomar como verdadera. La segunda tesis sin embargo no ha sido estudiada tan a fondo, sólo se ha visto que la *determinación individual* de la *persona* está ante Dios y en Dios, y que esta tesis se puede entender del siguiente modo: buscar a Dios es la esencia de la *persona humana*. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la noción de prototipo?

La noción de prototipo, con base en el texto, se refiere a aquello que la *persona* tiene que lograr. Puesto que para la *persona espiritual* no tiene sentido hablar de meta terminal, ha de entenderse que la noción de ‘prototipo’, si quiere tener algún lugar en la vida del espíritu, ha de corresponderse con la noción de *valor personal*. Entonces, ¿el *valor* de la *persona* humana se encuentra originariamente en Dios?

Si bien las reflexiones acerca de la *libertad* no permitían responder esta pregunta, sí están en condiciones de resolverla las reflexiones sobre el *amor personal*, pues “el *ordo*

---

<sup>250</sup> OA, GW 10, 355-356.



*amoris* es el núcleo del orden del mundo como un orden divino<sup>251</sup>. A tenor de la tesis de que el *amor humano* no crea sino que descubre los valores, afirma Scheler lo siguiente:

“Las inclinaciones y actos de amor fácticos del hombre pueden *coincidir* u *oponerse* al orden jerárquico de los caracteres amables –y podemos decir también: se pueden sentir y saber unos, o separados y en oposición con el amor con el que Dios amaba ya la idea del mundo y su contenido antes de crearlo, y con el que lo conserva en cada segundo–”<sup>252</sup>.

El amor humano descubre los valores amables porque éstos ya son amables y amados anteriormente por Dios. Esta es la diferencia entre el *ordo amoris* objetivo, la estructura amable de las cosas tal como la ama Dios, y el *ordo amoris* descriptivo, la estructura de lo amado por el hombre dentro a su vez de aquélla estructura. El mundo de lo amable, que antecede al amor humano, que se estructura jerárquicamente y en virtud del cual se puede decir que el amor humano descubre y crece, está en Dios. Si el amor humano no crea, entonces lo amable es amable porque es amado por Dios. El *ordo amoris* objetivo, puesto que es jerárquico, no deja nada fuera de sí, sino que incorpora todo, aunque en diversos niveles: el *ordo amoris* objetivo es único<sup>253</sup>.

A tenor de la tesis de que el amor humano es ilimitado se llega también a Dios con un sencillo argumento:

“Un amor esencialmente infinito exige para su satisfacción un *bien infinito*. Por tanto el objeto de la idea *de Dios* se encuentra como fundamento del concepto de un *ordo amoris* gracias a este carácter esencial de todo amor. ‘*Inquietum cor nostrum donec requiescat in tē*. Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta estructura jerárquica y piramidal del reino de los caracteres amables –y simultáneamente fuente y fin de todo él–”<sup>254</sup>.

Dios en cuanto que infinito es a la vez cúspide y fuente del *ordo amoris*, del mundo en tanto que amable. Sólo Dios puede amar infinitamente lo infinito. Con esta premisa, Scheler puede afirmar que Dios es Persona Omníamorosa<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> OA, GW 10, 356.

<sup>252</sup> OA, GW 10, 357.

<sup>253</sup> “Desde el primer átomo y el grano de arena hasta Dios es este reino *un* reino. Esta ‘unidad’ no significa encapsulamiento” OA, GW 10, 357.

<sup>254</sup> OA, GW 10, 359. Nótese que Scheler cita de nuevo el pasaje de SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I.1.1 (cfr. *supra*, apdo. 2.e).

<sup>255</sup> “Si queremos atribuir a Dios la cualidad moral más alta de todas [*höchst*] en un modo de ser infinito, sólo podemos en la medida en que hacemos del amor (con San Juan y San Agustín) su más íntima esencia y decimos: es un ‘amor infinito’” WFS, GW 7, 166. Cfr. también *Absolutsphäre*, GW 10, 236. “Este primado del amor en Dios, inspirado en el agustinismo, es una de las doctrinas más características de Scheler y de la cual extrae fecundas consecuencias. De ese amor, que constituye la esencia más íntima de Dios, deriva la bondad de su ser, no sólo de su voluntad. En virtud del axioma de que el amor es el supremo valor de los actos, ‘Dios es *Summum Bonum*’ no significa otra cosa sino que Dios es amor” J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler*, 352. Cfr. también G. FERRETTI; *La trascendenza dell’amore*, 55-56.

Por consiguiente, lo máximo a que puede aspirar el hombre es a amar las cosas del modo más semejante posible al amor de Dios: “amar las cosas en la medida de lo posible tal como Dios las ama, y co-vivenciar de modo comprensivo [*einsichtig*], en el propio acto de amor, la coincidencia del acto divino y el acto humano en uno y el mismo punto del mundo de los valores; es lo máximo que el hombre tiene a su alcance”<sup>256</sup>.

Desde aquí se ilumina considerablemente la índole de la vinculación íntima de la *persona espiritual* con Dios. Puesto que sólo ante el amor de Dios son plena y absolutamente transparentes los valores amables, el *valor personal* no puede ser una excepción. Scheler sostiene que sólo Dios ve plena y adecuadamente el corazón del hombre<sup>257</sup>. Con esta premisa, no hay obstáculo para responder de modo afirmativo a la pregunta de si el *valor* de la *persona* humana se encuentra originariamente en Dios. Dado que Dios es fuente del *ordo amoris*, el filósofo muniqués está legitimado para sostener que el amor de Dios está llamando a la puerta del espíritu humano con un ideal que ofrecerle: “el amor de Dios está llamando a la puerta del alma humana, trae ante el hombre la imagen de valor de un ser ideal”<sup>258</sup>. Esta tesis es consecuencia también de aquella otra que afirma que el amor no crea sino que descubre.

“Siendo el amor la raíz de todo espíritu y las esencias personales finitas, manifestaciones de ese amor, la aspiración y vocación del hombre debe consistir en identificarse con la fuente misma de su ser, a través de un ‘amare in Deo’, que implica un ejercicio de la libertad como realización de esa esencia particular, a la vez, amada y ‘co-efectuada’ en Dios. Será un ‘amare in Deo’ y ‘ex Deo’ que, lógicamente, implicará un comportarse en función del acto libre divino, por el que se quiere nuestra determinada esencia ideal”<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> OA, GW 10, 347.

<sup>257</sup> “Nur Gott den Menschen –adäquat und evident– ins Herz sieht” *Der Formalismus*, GW 2, 558.

<sup>258</sup> RuW, GW 5, 58. Hammer sostiene que “todas las autocomunicaciones de Dios están fundadas en su amor y tienen como contenido sólo aquellas verdades vinculadas específicamente a la salvación (*Heil*) de la persona” W. HENCKMANN; *Max Scheler*, 148 (la traducción es mía). Si bien la primera tesis de Hammer se incluye dentro del ámbito de la filosofía, opino que la segunda (que Dios solo comunica las verdades vinculadas a la salvación de las personas), es una cuestión cuya sede propia es la teología sobrenatural y allí debe ser discutida.

<sup>259</sup> H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 189. El mismo autor precisa más adelante: “cada persona espiritual, es según Scheler, una ‘idea única en su género’ de Dios; jamás es simplemente un mero ejemplar de alma espiritual. Según esto, en ella se alberga un plan esencial, el germen de su vocación entendida como despliegue integral de las exigencias implantadas en la esencia. Este plan es fruto del dinamismo del amor de Dios y querido por la voluntad libre de Dios, guiada por el conocimiento, aunque ambos, conocimiento y amor, se hallan movidos por el amor divino. (...) Para Scheler, la esencia axiológica individual y personal consiste en la ‘salvación personal’, que no se funda sobre la experiencia de una obligación o sobre la posibilidad de la universalización de una máxima de conducta” H. D. MANDRIONI; *Max Scheler*, 355. Hammer glosa esta tesis diciendo que “was gibt dem Leben des Menschen Sinn ist der Mit- und Nachvollzug, die Verwickelung der ‚Idee‘ Gottes, die der Mensch wesenhaft ist und doch in Medium seiner Raum-Zeitlichkeit immer auch werden muß” F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?*, 106.

Con esta tesis queda mostrada la respuesta que Max Scheler ofrece al problema que abriría este apartado: ¿dónde está originariamente el *valor personal*? Está en Dios en tanto que Persona omniamorosa<sup>260</sup>. El propio Scheler muestra además, con una sencilla argumentación, el motivo por el cual es necesario responder la pregunta que se ha planteado:

“El punto de partida de la emoción amorosa es una persona ópticamente real: la Persona de Dios. La forma de existencia de la persona no se disuelve en las mareas del amor –como en los hindúes o en los griegos–. Aquí no se descubre en la emoción amorosa ninguna ‘nihilidad metafísica’ de la persona. Más bien se alza en el amor de Dios la persona dentro del hombre, cada vez más pura, sobre la turbia amalgama con la conciencia sensible-instintiva (...) y sobre todas las dependencias de la atadura natural y social, que quieren involucrarla en el curso de las legalidades de las meras cosas –y se afianza y se ‘salva’ [*und festigt sich und ‘heiligt’ sich*]–. La persona se gana en la medida en que se pierde en Dios”<sup>261</sup>

Este texto, además de ofrecer la tesis, muestra claramente el aspecto problemático de la cuestión: si el *valor personal* está simplemente *ahí*, arrojado, si no está en ninguna persona, la *persona espiritual* en su crecimiento se despersonaliza, tiende hacia lo no-personal, se identifica con el absoluto. Esto supone una disolución de la individualidad de la *persona* y más aún de su *libertad personal*<sup>262</sup>. Por este motivo se requiere, antes de estudiar el *amor personal*, haber estudiado la índole de la *libertad personal*<sup>263</sup>. De otro modo, se corre el riesgo de caer en un panenteísmo o panteísmo que diluya la *persona*<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> Dupuy expone esto con rotundidad: “mi esencia axiológica ideal es un elemento de la ‘riqueza infinita del bien, que se extiende delante de la mirada del espíritu divino’, más precisamente ella es la expresión del amor que Dios tiene por mí. Y mi ‘salvación’ personal consiste en la plena comprensión y en la actualización de esta esencia axiológica” M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler*, 362 (la traducción es mía).

<sup>261</sup> *LE, GW 6*, 89-90.

<sup>262</sup> Para ver la importancia de este asunto, se puede citar la exposición de este mismo problema que ofrece Falgueras, que presenta la cuestión en términos aún más crudos que Scheler, diciendo que si la *persona* tiende a disolverse en lo impersonal, sencillamente se anula la posibilidad de la antropología filosófica: “otro lema antropológico, pero de sentido contrario, es el que pone Schelling en boca de Espinosa: “¡piérdete a ti mismo en lo absoluto!” (SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 7. Briefe, M. J., I. Band, 239-240). A simple vista éste es un lema que puede ser suscrito por los neoplatónicos y, fuera de la filosofía, por el budismo. Pero también puede ser suscrito por los naturalistas (Bruno) y por los materialistas, siempre que por absoluto se entienda la naturaleza o la materia. No creo que haga falta destacar lo evidente, pero –por si acaso– note el lector que este lema disuelve la antropología como saber: el hombre no es tema relevante para la sabiduría, tan sólo lo es lo absoluto, que no es hombre ni persona. Desde luego, semejante lema *no es congruente como guía para la investigación filosófica*. Podría ser una conclusión de la investigación, pero sería absurdo adoptarlo como lema antes de saber algo sobre el hombre. Incluso como conclusión, tampoco es congruente” I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, 14.

<sup>263</sup> “A la persona, opuesta al carácter psicológico, se la caracteriza, en primer lugar, mediante la libertad y, a continuación, mediante un ordo amoris (ethos)” P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, *Escritos de Filosofía*, 2007 (47), 11.

<sup>264</sup> En este punto se puede mencionar que el tercer Scheler considera que la apertura originaria del espíritu humano es el amor (cfr. el Apéndice titulado *Liebe*, GW 11, 243). Esta tesis, si no se complementa con una concepción *personal radical* de la libertad, es caldo de cultivo del panteísmo.

¿Es esto estrictamente cierto? ¿Si no se define a la *persona espiritual* primeramente desde su libertad, sino desde su amor, se cae en un panteísmo (o panenteísmo)? Para ser rigurosos, hay que decir que la disolución panenteísta de la *persona* es una de las dos posibles salidas cuando se entiende a la *persona* sólo desde su amor. A diferencia de esta salida, la otra salida es una auténtica aporía lógica y fenomenológica, y ha sido expuesta como tal de modo agudo por Beites: “al hacer coincidir la esencia de la persona con el *ordo amoris* normativo, tropezamos con una clara aporía. Si la esencia viene dada por un deber ser, por un ser ideal, entonces a fin de cuentas resulta que mi esencia no esta en mí, sino fuera de mí: esta quizás en Dios. Dicho con otras palabras, el "deber ser" propio del *ordo amoris* normativo no es un tipo de "ser", sino que solo "es" en tanto que idea de Dios, y, por consiguiente, resulta paradójico identificar la esencia humana con dicho "deber ser"<sup>265</sup>. El amor, puesto que es una dirección de la *persona* hacia su *valor personal*, diluye a la *persona* en un mero ‘deber ser ideal’ desprovisto de realidad actual; siempre que no se haya mostrado antes el modo en que la *libertad personal* es *apertura* (entendida como *libertad para*).

Antes de cerrar este apartado, conviene indicar las tesis fundamentales que se han expuesto en él.

1. El amor no es un estado sino un acto.
2. El amor es el acto que lleva a un ente en la dirección de la perfección de valor que le es propia, que le hace crecer en la dirección propia.
3. El amor no es apetito. El carácter no apetitivo del amor es el fenómeno descrito por Scheler que mejor explica la *apertura* de la *libertad personal* a lo irrestricto.
4. El carácter no apetitivo del amor significa que el amor no cesa en ningún valor concreto, sino que siempre amplía el reino de los valores que ve un ente. El amor es esencialmente ilimitado.
5. El amor no se mueve porque carezca de algo.
6. Del mismo modo que el *Überschußcharakter*, el amor significa excedente, superabundancia y plenitud.
7. Todo intento de clausurar el amor personal en un valor dado es lo que se llama encaprichamiento, y destruye el amor. El encaprichamiento es la forma más elevada de *pretensión de sí*.

---

<sup>265</sup> P. FERNÁNDEZ BEITES; “Ordo amoris y esencia de la persona”, 21.

*LA LIBERTAD PERSONAL Y SU CRECIMIENTO*

8. La voluptuosidad significa alternancia de objeto en objeto, mientras que el amor se centra en un único objeto.
9. El amor no se dirige al objeto sino a profundizar en la riqueza de valor de éste, y la profundización es progresiva, de un valor dado a otro nuevo, no infinitos valores de golpe.
10. El amor descubre los valores, no los crea, sino que ya existen en un *ordo amoris* objetivo.
11. El amor personal es el acto que hace crecer la *libertad personal* en la dirección de su *valor personal*.
12. El *ordo amoris* objetivo está siendo amado actualmente por Dios. Dios es cúspide y fuente del *ordo amoris*, Dios es Persona omniamorosa.
13. El *valor personal* es una imagen de valor presente originariamente en Dios, sólo Dios ve plena y adecuadamente el núcleo *personal* del hombre.



## CONCLUSIONS

Scheler says that the *person* is freer than any of its acts, and that it is free as well as it is determined by God as infinite *person*. The main goal of the present thesis is to justify this assertion. In order to reach this goal, a journey of discovery of the meaning of human freedom has been taken. Different aspects on the concept of human freedom have been discovered as a result. Here they are synthetically indicated.

Chapter one is not taken into consideration in the present conclusions. The chapter is an historical introduction to Scheler's work. Although it has some original assertions, those assertions are not sufficiently justified to be treated as conclusions.

### 1. The Phenomenological Access to the Freedom

1. The study of the freedom problem must begin from the place in which freedom is phenomenologically given. This place is human free action. At the starting point of study in human action, two research procedures must be distinguished: the study and description of the place in which freedom appears (*methodical procedure*); and the study of freedom as a phenomenon (*thematic procedure*). The method in which freedom appears must be strongly considered as *immediate consciousness*. The *methodical procedure* has three parts: (1) to stand out the *immediate consciousness* of freedom as an authentic phenomenological intuition; (2) to look for the daily experiences that highlight this type of consciousness; (3) and finally to defend it against possible detractors.

2. The *immediate consciousness* of freedom as a method implies that the access to freedom cannot be a theoretical access but an experiential one. The theoretical access is done from a third person perspective, the experiential access is done from a first person perspective. According to Scheler, Kant is the leader of the theoretical procedure but this procedure doesn't arrive at the freedom phenomenon. On the contrary, it carries out a dilemma between *determinism* and *indeterminism* which can only be solved in a decisional way, by choosing one or the other. The supposed theoretical access doesn't account for the rising and making of human acts. The theoretical access assumes human acts.

## CONCLUSIONS

The theoretical way and the experiential way are mutually opposed much the same as the opposition between *understanding* (*verstehen*) an action and *explaining* (*erklären*) an action. The difference is that the ends of the former opposition are mutually exclusive while the latter ones are complementary. *Understanding* an action means to locate the essence of this action in the *meaning connections* instead of locating them in the causal connections.

3. Freedom appears in the acts in the *while* of their being executed (*vollzogen seiend*), and appears as a *power*. *Power* is a simple and pure experience. It is not reducible to any conjunction of earlier experiences. It also appears in a phenomenological intuition.

Nevertheless, this notion of *power* has two senses: *spontaneity* and another-thing-power. *Power* as *spontaneity* is a pure notion which cannot be explained but only experienced in an experiential way which refers to the experience of "I am being the origin of my action". *Spontaneity* doesn't mean indetermination, nor self-constitution (this means the act as self-constituted), nor even absence of coercion. The two senses of *power* are hierarchically different and *spontaneity* is the higher sense.

*Power* can grow and it does grow through the way of virtue. In this way it can be said that in Scheler there is an operative-feedback structure with moral meaning. Therefore, there is a Schelerian theory of habits, at least in a very incipient way.

4. The Schelerian critique to the determinism from the *methodical procedure* can be synthetically exposed as follows. Those who say that freedom is an illusion confuse the experience of freedom as a strict phenomenon with the wise move of predicating the phenomenon of a particular object.

This critique is not problems free. The added notion of phenomenon implies an immediate jump from agnoseological consideration to an ontological plane. It admits the extreme of a real freedom but without free actions which is contradictory in itself. A distinction must be made between sensation of freedom and real freedom. The former is simply the direct proportional relationship to the absence of coercion feeling.

5. Freedom exists in grades, which means that freedom is a reality given in a hierarchical form across the whole universe. The grades of freedom are connected to the grades of knowledge. The higher knowledge grade is the intention of future values. Therefore, the highest freedom is connected to future. The role of the lower dimensions of freedom is to subordinate themselves to those that are higher. The last freedom dimension is God as an infinite free entity.

The metaphysical treatment of freedom is lower than its anthropological treatment because the first reduces freedom to a struggle between freedom and causality. Freedom is a dynamic reality which cannot be adequately taken into account from a metaphysical treatment.



## 2. Freedom in Human Acts and Freedom in the Faculty of the Will<sup>1</sup>

1. The adequate phenomenon to study motivated actions is the agent in a willing condition. A project, a practical object, purposes and motives are given to the agent in a willing condition. The motives of an action are given in *prefeeling* and they are also divided in immediate and remote motives.

2. The *prefeeling* is not a state but an act, because it is an *intentional feeling*. The triadic structure of *prefeeling* is what differences the motivated action from impulsive action because in the later there are only stream and result, that is, cause and effect. This is the root of the distinction between motivational structure and causal structure which are reciprocally irreducible.

There is an intervention of the motivational structure in its causal stream in the motivated action. This intervention enables the unity of action. The motivated action distinguishes itself from the impulsive action only from a phenomenological point of view: the purpose is experienced in a different manner in each one of them (it is the difference between *verstehen* from a first person perspective and *erklären* from a third person perspective).

Definition of free action. To be free means to act because of a motivated will in general in the plane of action. A distinction must be made between sensation of freedom and experience of freedom. The first one is an empirical and particular estimate while the second one is a phenomenological intuition.

3. Scheler makes a phenomenology of the levels of production in the human action more than a theory of the production of the human action. It makes difficult to detect the connection between each level.

The primary intention of the *will* is always directed to the realization of a state of affairs or a value content. The *will* which is a source of an action is a *will* of the realizable, that is, it is a *will* with a *being-able-to-do* added. The *will* is primary with respect to the *being-able-to-do*. Therefore there are three analogue senses of *power*. The motivated action as a general structure, the *being-able-to-do* and the *will*. This last sense is the primary sense of *power*, so *power* means primarily *will-power*.

---

<sup>1</sup> According to the distinction between *Willen* and *Wollen* (cfr. *supra*, chapter 3), here I translate *Willen* as 'faculty of the will' and *Wollen* simply as 'will'.

## CONCLUSIONS

4. Human freedom appears in hierarchically different dimensions which are nevertheless connected. The lower level of freedom, or *freedom-to-do*, is a freedom external to the agent, not a native one, which has to do with the institutional context in general. This freedom grows according to the possibilities offered by the context. Coercion can appear in this type of freedom so this is where the sensation of freedom lays. Sensation of freedom is an empirical one with an inverse proportionality relation to the sensation of coercion.

The lower level of internal freedom is the *freedom to being-able-to-do*. This is a different freedom to the previous one because this type of freedom grows according to the manner of the operative-feedback habit.

There is a more profound level of freedom, the *freedom to will*. The *freedom to will* is about freedom of choosing: it chooses between projects according to motives. This means that the will doesn't choose arbitrarily, voluptuously or randomly. The *freedom to will* doesn't identify with the *freedom of indifference*, because of two reasons: (1) the *will* appears always supported by the *I* (every *will* is an *I-will*), and (2) there is not a blind *will* (a *will* that doesn't will anything and it only exists to found the *will*). The *freedom of indifference* is a hypostatization of the *will* as an empty substance because it is separated from the motives as much as from the *I* which is the subject of the *will*. The *will* doesn't choose motives, it reveals them. Nonetheless, it doesn't reveal them arbitrarily but according to the *Gesinnung* (moral tenor) which is immense (incommensurate or unrestricted).

The *freedom to will* is limited by destiny (*Schicksal*). This in the Schelerian thought means a more profound dimension of freedom: *personal freedom*.

Choosing-power is a form of freedom and to-be-able-to-choose-between-more-things implies more freedom. Nevertheless, having-to-choose is a restriction of the *will-power*. The *will-power* considered as distinct and higher to the choosing-power, is the primary sense of the *power* of the faculty of the will.

There is an oscillation in PuMF between *effectiveness* and *person* considered as candidates to designate the proper kind of freedom. Nonetheless, this oscillation can be solved in favor of the *person*.

5. Freedom means relation in two different senses, first as *freedom-from* and second as *freedom-to*. These two aspects are similar to the choosing and the *will* respectively. The *freedom-from* grows in the manner of a progressive liberation or *growing unlinking*. The *freedom-to* grows in the manner of entailment or compromise. Both forms of freedom are active. The *freedom-to* is fountain and end of the *freedom-from*. Both forms of freedom don't distinguish themselves successively but hierarchically: *freedom-to* is higher. The objects of the *freedom-from* are the external conditionings and the

## CONCLUSIONS

number of possibilities. The object of the *freedom-to* is the axiological motivation because this last value is incommensurate.

Freedom means predictability, that is, be able to *understand* the actions of a man by intuiting them from a stable motivation. Predictability does not have a static sense. The exercising of freedom singularizes progressively. The opposite is the mass-man who is not free. Freedom does not mean disorder and chaos, but it is a variable that introduces the *meaning connection* of actions and manifestations which at the beginning are only given. The conception of the freedom as disorder and chaos is an error fruit of the *fear to freedom*. Freedom implies an original and growing standing out of the spirit from the body.

### 3. The Distinction between *Person* and *I* and the Non-Objectifiability of the *Person*

#### a) *Phenomenology of Repentance*

Repentance is an authentic act or movement, it is not the convergence nor the outcome of other phenomena. The reductionist conceptions of repentance have an anthropological root: they don't distinguish sufficiently the levels which constitute the human being. Also, they don't distinguish between the natural flow on one hand and the relation between the *person* and the vital flow on the other one.

To repent means to bring back into somebody's life the value of a past act. Repentance opens the future, it unblocks the future.

The object of repentance is a past *I-member* which is expelled. There are levels of the *I* because repentance implies a climb to a higher and more profound *I*. These levels are not successive but hierarchically different. They also belong to the *person*.

The goal of repentance is double. The first goal is to eliminate the guilt from the *person*. The second goal is to cure-save the *person*. The latter means that the *person* reaches its *personal value*. Both goals exceed the possibilities of the faculty of the will which belong the *person*.

The success of repentance includes the intervention of God who has power to eliminate the guilt and also to save the *person*. Repentance is a religious act (in Schelerian terms). God does not only intervene He is also the interlocutor and who takes the initiative. Therefore, God is person.

## CONCLUSIONS

### *b) Distinction between person and I*

There is a hierarchical distinction of the *person* with respect to the *I* in the particular human being. The superiority of the *person* is constitutive and not decisional. Therefore, it is adequate to the nature of the *I* and it develops the *I*. The *I* is real, independently of its perception. The *I* is called *self* when it is perceived by the *person*. The *I* is objectifiable but the *person* is absolutely non-objectifiable.

The *I* is individual. The *I* is not an hypostatized substance and for this reason the substantialist conception of the *I* is declined. The *I* is hierarchically higher to the body.

The *person* is the *foundation* of diverse acts while the *I* cannot be so because it doesn't overflow. Taking into account the distinction between *act* and *function* as a prism to understand the distinction between *person* and *I*, we discover in one hand that the *acts* are originated in the *person* in opposition to the *functions*. In the other hand it also appears a link between the *acts* and the *I*.

*Person* means something absolute while the *I* is something relative. The *person* is psychophysically indifferent but the *I* does not, because the *I* exists entirely in every of its experiences. The *I* is that dimension of the subjectivity which varies in its experiences in the manner of *becoming other* in everyone.

Freedom in the level of the *I* is already explained in the statements made in the phenomenology of the *I-will* and the unity of action. The depths of freedom need to correspond to the whatness of the *person*.

*Person* and *I* must complement themselves if the distinction between them pretends to be real and not only mental. This complementarity has two dimensions, coordination and interaction. The coordination of the *person* and the *I* means that they co-participate in the elicitation of the action. The coordination however is an ontological topic, a trans-phenomenological one. This is the reason why it is not sufficiently explained by Scheler. In order to explain the coordination between the *person* and the *I*, it is useful the Sellés' thesis that the *I* is the opening of the *person* to its own nature (in terms of vital-center and lived body). The interaction between the *person* and the *I* is unidirectional, that is, the *person* operates on the *I*. The *person* dominates the *I*, it develops the *I* and it is also able to objectify the *I*.

There are levels of the *I* which are not successive but hierarchically different. The hierarchical superiority of a certain level from another one is a moral question. A higher level is morally better than the lower. Morally better means better integrally not only cognitively. It means to spiritualize or to personalize the *I*, to bring the *I* near and similar to the *person*. This is something not sufficiently explained by Scheler.

## CONCLUSIONS

### c) *The Non-Objectifiability of the Person and the Knowledge of the Person*

An act is never an object because the being of the act resides in its execution. There is a similitude between the act and the *person* because of this. The non-objectifiability of the *person* means that the person cannot be an object of an act. It also means that the person is inexhaustible.

The active character of the *person* is previous and former to the dispute between substantialism and actualism. The Schelerian notion of 'substance' suffers from a very strong reductionism.

The Schelerian thesis that the *person* becomes other in each of its acts, confuses the *person* with the *I*. However, this thesis can be corrected in order to respect the nature of the described phenomenon and to integrate it in the Schelerian anthropology. The *person* does not exhaust itself in its acts, the person overflows its acts. The *spiritual person* as individual is given as an entity which cannot be reduced to anything or any act. The fact that the *person* lays the bases of its acts means that the person overflows from every act in order to found new acts. In other words, the *person* is operatively inexhaustible. Due to the person's overflowing character, the *person* is not only origin but also destiny of its acts: the *person* grows in every one of its acts.

In order to describe the *Überschußcharakter* of the *person*, phenomenology demands to be prosecuted in an ontology. This special character means *surplus*, *superabundance* and *fullness*.

The question for the whatness of the *person* together with the close link between the *person* and the acts, demands the next question. ¿It is the *person* some kind of act? The answer to this question finds serious problems in Scheler's texts (if the *person* were an act, it would be different type of act from the acts that it elicits).

The question for the knowledge of the *person* must be formulated as follows in order to propose properly the problem. ¿Is it possible a knowledge supportive of the whatness inexhaustible, immense, superabundant and of fullness of the *spiritual person*?

The experience of the *person* in the execution of its acts does not have character of cognitive stage, it has only a preparatory meaning. The same occurs in the co-experience which refers to the knowledge of the other *person*. It is necessary to transcend the phenomenological method towards an ontology in order to know the type of knowledge the person is endowed with.

#### 4. The *Personal Freedom* and its Growth

##### a) *The Personal Freedom*

Scheler asserts explicitly and unequivocally that freedom is firstly a feature of the *spiritual person*. *Personal freedom* is radical which means that is unfounded because the *freedom-to* is the primary sense of freedom. It is a radical opening which never closes down.

*Personal freedom* is *freedom-from* when is a *growing unlinking* with respect to the lower anthropological levels. It is *freedom-to* or *Aktzentrum* because it coordinates and governs the lower anthropological levels. *Personal freedom* as *Aktzentrum* is the foundation of *personal freedom* as *Rezeptionszentrum* (o *habitus-of-being-free*), which is the *personal freedom's* crown or zenith. *Personal freedom* as *Rezeptionszentrum* is not something passive but the act-to-open-itself of the *person*.

*Personal value* is an enveloping and transcendent value, an inexhaustible one. It is the goal of the *spiritual person*. The *person* never reaches this value in a voluntary action nor definitively. Trying to reach *personal value* is the worst obstacle to the freedom. It is an error that can be named *pretension to self*. The Schelerian axiology and its theory of *personal value* transcends the realm of ethics.

The core of the *spiritual person* is the *searching* for God. The *searching* is the dynamic sense of the *radical opening* which is inexhaustible, it doesn't cease. Freedom can as a result grow unrestrictedly. God is person.

The identity of the *spiritual person* consists in its direction towards its *personal value*. Even though the *person* doesn't confuse itself with its acts, it is really equivalent to one of them, the *radical opening*. This is an act monarchically higher than the rest. The reference of freedom to the future is transversal which means that it appears in every level of freedom but firstly in the *personal level of freedom*. The *opening* of the *personal freedom* to the future can be deduced from the explanations already offered above and also from the necessarily condition of accepting that the future is inexhaustible.

##### b) *The Growth of Freedom in the Act of Love*

Love is not a state nor a condition. Love is an act or movement, an act that takes every entity in its correspondent value-direction. Love makes everything grow in its own proper development direction.

## CONCLUSIONS

Love is not a conation<sup>2</sup>. The non-conational-character of love is the best of every phenomenon described by Scheler to reveal the *opening* of the *personal freedom* to the incommensurate or unrestricted. The non-conational-character of love means that love doesn't cease in any concrete value but always expand the realm of values which sees an entity. Love is essentially unlimited. Love doesn't move because it lacks something. As it happens with the *Überschußcharakter*, love means *surplus*, *superabundance* and *fullness*.

Every trial to close down the *personal love* in a value already given can be called *farcical obsession*<sup>3</sup>. It simply destroys love. The *farcical obsession* is the most elevated form of *pretension to self*. Voluptuousness means alternation from an object to a different one while love remains in a unique object. Nonetheless, love is not properly directed to the object but to go deep into the value richness of it. This deepening is progressive from a given value to another new value. It does not deepen to infinite values suddenly. Love discover values, doesn't create them. They already exist in an objective *ordo amoris*.

*Personal love* is the act that makes *personal freedom* to grow in the direction of its own *personal value*. The objective *ordo amoris* is something actually being loved by God. God is zenith and fountain of the *ordo amoris*, God is an all-loving<sup>4</sup> person. *Personal value* is a value-image which is originally present in God. Only God sees completely and adequately the *personal core* of man.

### Final conclusion

Given the above explanations, it can be understood why Scheler says that the horizon of *personal freedom* is intimate and divine at the same time<sup>5</sup>. *Personal freedom* grows through *personal love*. This growth is nothing but deepening (never possession) in the

---

<sup>2</sup> According to Manfred Frings' opinion (cfr. M. SCHELER; *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Northwestern University Press, Evanston <sup>2</sup>1985), I translate the German word '*Streben*' as '*conation*'. This must be interpreted not in the general sense of *faculty*, or *force-to-something*, but in the sense of the classical philosophical term '*appetite*'.

<sup>3</sup> According to Manfred Frings' opinion, the German term '*Vergaffung*' can be freely translated into English as '*farcical obsession*' (cfr. M. FRINGS; *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, 113-114).

<sup>4</sup> According to Quentin Smith's opinion (cfr. Q. SMITH; "Max Scheler", in G. OPPY and N. N. TRAKAKIS (Eds.); *Twentieth-Century Philosophy of Religion. Volume 5: The History of Western Philosophy of Religion*, Routledge, New York, 2014, 79-90), I translate the German word '*Alliebend*' into English as '*all-loving*'.

<sup>5</sup> Cfr. the question made *supra*, chapter 5, section 2.d.

## CONCLUSIONS

proper own *personal value* which is originally in God insofar as He is an all-loving person. In this context, it makes sense the Schelerian assertion that “only in the self-gift to God and surrender under the divine power [*Macht*], can the substance of the person find the full meaning of its existence, its salvation [*Rettung*] and its deepest purification”<sup>6</sup>.

Consequently, it is now possible to understand the sense in which Scheler asserts in PuMF that “the concrete person is the freer the more it is determined by God as Person of the Persons”<sup>7</sup>. The determination by God doesn’t mean annulment of the *spiritual person* in an alien will. It is not about the *person* being progressively diluted in God, much less about the person becoming God. God, considered as Person of the Persons, is an all-loving person that inspires and culminates the human *personal love*. Therefore, *determination by God* means to self-give into the searching for the image that God’s love inspires in the intimacy of the *spiritual person*. This gift must be free, fruit of the *personal freedom*, it must be radical and it must be executed through *personal love*.

---

<sup>6</sup> *Probleme der Religion*, GW 5, 324.

<sup>7</sup> PuMF, GW 10, 174.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras de Max Scheler

La bibliografía básica es la edición alemana de las *Obras Completas (Gesammelte Werke)* de Scheler en 15 volúmenes, editada por Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn. Todas las citas de las obras de Scheler están hechas a partir de esta edición, y las traducciones son mías. No obstante, se han empleado también las traducciones al castellano disponibles. Habida cuenta de la restricción documental indicada en la Introducción, no han sido empleados todos los volúmenes, sino sólo aquellos que cito a continuación.

Indico entre paréntesis el año de edición (no en todos los casos se dispone de la última edición) y el editor del volumen; y dentro del volumen se indican las obras que incluye (indicando entre paréntesis el año en que estaban concluidas). En los casos en que corresponda, a continuación de las obras indico entre corchetes la traducción al español consultada.

#### **Band I. Frühe Schriften (1971) (Maria Scheler und Manfred Frings):**

– *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1897)

– *Arbeit und Ethik* (1899)

[ *Trabajo y ética*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960; traducción de Ansgar Klein, 137-186].

– *Die transzendente und die psychologische Methode (Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik)* (1900)

– *Drei kleinere Veröffentlichungen* (1903/04)

– *Rudolf Euckens Religionsbegriff (Eine Besprechung zu Rudolf Eucken Der Wahrheitsgehalt der Religion)*

– *Kultur und Religion (Eine Besprechung zu Rudolf Eucken Der Wahrheitsgehalt der Religion)*

– *Immanuelle Kant und die moderne Kultur*

– *Ethik (Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart)* (1914)

**Band II. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (<sup>5</sup>1966) (Maria Scheler):**

[*Ética*, Caparrós, Madrid 2001; Introducción y edición de Juan Miguel Palacios, traducción de Hilario Rodríguez Sanz]

[M. SCHELER; *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, Northwestern University Press, Evanston <sup>2</sup>1985, translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk]

**Band III. Vom Umsturz der Werte (<sup>4</sup>1955) (Maria Scheler):**

–*Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913)

[*Rehabilitación de la virtud*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010; traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 121-150]

–*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912)

[*El Resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid <sup>2</sup>1998; edición de Jose María Vegas, traducción de José Gaos]

–*Zum Phänomen des Tragischen* (1914)

[*Sobre el fenómeno de lo trágico*, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2002, traducción de Daniel Gamper, 203-226]

[*Acerca del fenómeno de lo trágico*, en *El santo, el genio y el héroe*, Ed. Nova, Buenos Aires, traducción de Elsa Tabernig, 141-169]

–*Zur Idee des Menschen* (1914)

[*Acerca de la idea del hombre*, en *Metafísica de la libertad*, ed. Nova, Buenos Aires, 1970; 37-7; traducción de Walter Liebling]

–*Zum Sinn der Frauenbewegung* (1913)

–*Die Idole der Selbsterkenntnis* (1915)

[*Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Cristiandad, Madrid 2003; traducción de Francisco Javier Olmo García]

–*Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* (1914)

–*Versuche einer Philosophie des Lebens (Nietzsche, Dilthey, Bergson)* (1913)

[*Ensayos de una filosofía de la vida*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1970, 235-276; traducción de Wlateral Liebling]

## BIBLIOGRAFÍA

– *Der Bourgeois, Der Burgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus (Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes)* (1914)

### **Band V. Vom Ewigen im Menschen (<sup>1</sup>1954) (Maria Scheler):**

– *Reue und Wiedergeburt* (1917)

[*Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid 2007, traducción de Sergio Sánchez-Migallón]

– *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917):

[*La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ed. Nova, Buenos Aires <sup>4</sup>1980, traducción de Elsa Taberning]

[*La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico y otros escritos sobre el método fenomenológico*, Encuentro, Madrid 2011, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 11-66]

– *Probleme der Religion (Zur religiösen Erneuerung)* (1920)

[*De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid 2007, traducción de Sergio Sánchez-Migallón]

– *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (Ein Vortrag)* (1917)

[*La idea cristiana del amor y el mundo actual*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 151-231]

– *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas (Ein Vortrag)* (1917)

### **Band VI. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (<sup>2</sup>1963) (Maria Scheler):**

– *Moralia*:

– Vorwort zu “Moralia” (1922)

– *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922)

– *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)* (1921)

– *Vom Sinn des Leides* (1916)

## BIBLIOGRAFÍA

- [*El sentido del sufrimiento*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 49-80]
- *Vom Verrat der Freude* (1922)
- [*La traición a la alegría*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, 81-114]
- *Liebe und Erkenntnis* (1915)
- [*Amor y conocimiento*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, 11-48]
- *Über östliches und westliches Christentum* (1915)
- [*Cristianismo oriental y occidental*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, traducción de Ansgar Klein, 109-135].
- *Nation und Weltanschauung* (1923)
- *Christentum und Gessellschaft* (1924)
- Zusätze
- Band VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die Deustche Philosophie der Gegenwart (1973) (Manfred Frings):**
- *Wesen und Formen der Sympathie* (1913 y 1922)
- [*Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005, traducción de José Gaos, Revisión y edición de Ingrid Vendrell]
- *Die deustche Philosophie der Gegenwart* (1922)
- Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten
- Band VIII. Die Wissensformen und die Gesellschaft (21960) (Maria Scheler):**
- *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926)
- [*Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, traducción de José Gaos].
- *Erkenntnis und Arbeit (Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt)* (1926)
- [*Conocimiento y trabajo*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969, traducción de Nelly A. fortuny]
- *Universität und Volkhochschule* (1921)

## BIBLIOGRAFÍA

[*Universidad y universidad popular*, en J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO (Ed.), *La idea de la universidad en Alemania*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1959, 341-390, traducción de Aníbal del Campo]

–Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten

### **Band IX. Späte Schriften (1976) (Manfred Frings):**

–*Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928)

[*El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona 2000; traducción de Vicente Gómez, Introducción de Wolfhart Henckmann]

[*El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, <sup>20</sup>1994, traducción de José Gaos]

–*Philosophische Weltanschauung*.

–*Philosophische Weltanschauung* (1928)

[*Cosmovisión filosófica*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires 1970, 221-234, traducción de Vicente P. Quintero]

–*Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925)

[*El saber y la cultura*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires 1970, 133-185, traducción de J. Gómez de la Serna]

–*Mensch und Geschichte* (1926)

[*La idea del hombre y la historia*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1970, 73-108]

–*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927)

[*El hombre en la etapa de la nivelación*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1970, 187-220, traducción de Curt Hacker]

–Spinoza

–*Idealismus–Realismus* (1927)

[*Idealismo–realismo*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1962, traducción de Agustina Schröder de Castelli]

–Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten:

–Zu Idealismus-Realismus:

–Aus Teil IV. Lehre von Wesen und Wesenerkenntnis. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre

## BIBLIOGRAFÍA

–Aus Teil V. Das emotionale Realitätsproblem

[*El problema emocional de la realidad*, en *El problema emocional de la realidad seguido de Manuscritos menores sobre “Ser y tiempo”*, Encuentro, Madrid 2014; traducción de Sergio Sánchez-Migallón]

–Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit

[*Manuscritos menores sobre “Ser y tiempo”*, en *El problema emocional de la realidad seguido de Manuscritos menores sobre “Ser y tiempo”*, Encuentro, Madrid 2014]

–Rand und Textbemerkungen in Sein und Zeit

### **Band X. Schriften aus dem Nachlass (Nachlaß) Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre (21957) (Maria Scheler):**

–*Tod und Fortleben* (1911-16)

[*Muerte y Supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, traducción de Xavier Zubiri]

[*Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires, 1979, traducción de Oscar Caeiro]

–*Über Scham und Schamgefühl* (1913)

[*Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004; traducción de Ingrid Vendrell]

–*Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-14)

[*Fenomenología y metafísica de la libertad*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 271-307]

[*Fenomenología y metafísica de la libertad*, en *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960, 7-36, traducción de Walter Liebling]

–*Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16)

–*Vorbilder und Führer* (1911-21)

[*Modelos y jefes*, en *El santo, el genio y el héroe*, Ed. Nova, Buenos Aires 1971, traducción de Elsa Tabernig, 7-140]

–*Ordo Amoris* (1914-16)

[*Ordo Amoris*, Caparrós, Madrid 1996, traducción de Xavier Zubiri]

–*Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-14)

## BIBLIOGRAFÍA

[*Fenomenología y teoría del conocimiento*, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico y otros escritos sobre el método fenomenológico*, Encuentro, Madrid 2011, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, 67-147]

–*Lehre von den drei Tatsachen* (1911-12)

[*La doctrina de los tres hechos*, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico y otros escritos sobre el método fenomenológico*, Encuentro, Madrid 2011, 149-212]

### **Band XI. Nachlaß Band 2: Erkenntnislehre und Metaphysik (1979) (Manfred Frings):**

–Erster Teil:

–A. Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)

–Einleitung

–Metaphysik und Mystik

–Metaphysik und Kunst

–Metaphysik, Wissenschaften, natürliche Weltanschauung

–Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik (1923)

[*Metafísica y axiología, en particular, ética*, Encuentro, Madrid 2013, traducción de Juan Miguel Palacios]

–B. Manuskripte zur Erkenntnis und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit Gegnern)

–C. Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis

–Zweiter Teil:

–A. Manuskripte zu den Metaszienzen

–B. Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge

–Zusätze

### **Band XII. Nachlaß Band 3: Philosophische Anthropologie (1987) (Manfred Frings):**

–*Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit* (1925 y ss.)

–*Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung* (1925 y ss)

## BIBLIOGRAFÍA

- *Zur Konstitution des Menschen* (1922 y ss)
- *Monopole des Menschen* (1925 y ss)
- *Zur Metaphysik des Menschen* (1924/25 y ss)
- *Altern un Tod* (Vorlesung 1923/24: Das Wesen des Todes)
- *Weitere Aufzeichnungen zu Altern un Tod* (1923 y ss)

## 2. Bibliografía secundaria

### a) Estudios sobre Max Scheler

- D. M. ALBISU; “Los escritos juveniles de Max Scheler”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 115-128.
  - “Rudolf Eucken y los *Fruehe Schriften* de Max Scheler”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 129-154.
- G. ALONSO-BASTARRECHE; “La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 50 (2014), Sevilla, 276-293.
  - “Libertad y destino según Max Scheler”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, en prensa.
- K. ALPHÉUS; *Kant und Scheler*, Bouvier, Bonn, 1981, editado por Barbara Wolandt.
- L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ; “Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 1977 (10), 9-26.
- C. ASTRADA; *La ética formal y los valores, Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, Argentina, Biblioteca de Humanidades, Tomo 21, 1938.
- CH. BERMES; “Max Scheler”, in: TH. BEDORF, A. GELHARD (HG.): *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2013, S. 248-253.
- T. BUCHHEIM; “Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik”, *Phänomenologische Forschungen*, 1997 (2), 245-258.
- R. CARÍAS; “El conocimiento de Dios en Max Scheler”, *Pensamiento*, 1961, (17), 61-87.
- M. CRESPO; “Der phänomenologische-ontologische Hintergrund des Personalismus von Max Scheler. Eine Antwort auf das Referat von John F. Crosby”, en M. CRESPO (Ed.), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1998, 249-255.



## BIBLIOGRAFÍA

–J. F. CROSBY; “Scheler and Wojtyła on Collective Repentance”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 225-240.

–“Introduction”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005 (79), 1-12.

–“Person and Obligation: Critical Reflections on the Anti-Authoritarian Strain in Scheler’s Personalism”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005 (79), 91-120.

–“The Individuality of Human Persons. A Study In the Ethical Personalism of Max Scheler”, *Review of Metaphysics*, 1998 (52/1), 21-50.

–G. CUSINATO; *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2012.

–M. DUPUY; *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

–P. FERNÁNDEZ BEITES; “Libertad y *ordo amoris*: una alternativa al existencialismo”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 241-277.

–“Max Scheler y la posibilidad de una teología fenomenológica” *Revista española de Teología* 2008 (68), 69-100.

–“*Ordo amoris* y esencia de la persona”, *Escritos de Filosofía*, 2007 (47), 3-33.

–“Sobre la esencia individual” *Dianoia: anuario de Filosofía*, 2005 (54), 33-54.

–“Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 107, 2003, 55-83.

–R. FERRARA; “Max Scheler y la filosofía de la religión”, *Ethos*, 1978-79 (6-7), 173-189.

–U. FERRER; “Identität und Relation im Begriff der Person”, en CH. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.); *Person und Wert. Schelers “Formalismus” – Perspektiven und Wirkungen*, Alber, München/Freiburg 2000, 73-89.

–G. FERRETTI; *La trascendenza dell'amore: saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano 2014.

–*Max Scheler I: Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1972.

–M. S. FRINGS; *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996.

–*The mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press, Milwaukee, 1997.

## BIBLIOGRAFÍA

- “Zur Ontologie der Reue. Reue und ideales Wertpersonsein”, en *Person und Dasein*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969, 68-85.
- G. FRÖHLICH; *Form und Wert: die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.
- F. HAMMER; *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972.
- R. J. HASKAMP; *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus, Einflüsse J.G Fichtes und Rudolf Eucken auf Max Schelers Philosophie der Person*, Alber, Freiburg-München, 1966.
- F. HAYA SEGOVIA; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.
- W. HENCKMANN; *Max Scheler*, Beck, München 1998.
- E. KELLY; “Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers”, in: CH. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrgs.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, 149-159.
- T. KOBUSCH; “Die Person: Wesen der Freiheit”, in: H. THOMAS, J. HATTLER (Hrgs.) *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Frankfurt/Lancaster 2012, 59-79.
- U. KRUSE-EBELING; *Liebe und Ethik: eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, V&R Unipress, Göttingen 2009.
- H. LEONARDY; *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966.
- “La filosofía de la religión de Scheler”, *Ciencia y fe*, 1944 (2), 9-76.
- X. LIU; *Personwerdung: eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der "Person-Gefühle" mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne*, Lang, Frankfurt 1996.
- G. MANCUSO; *Il giovane Scheler (1899-1906)*, LED, Milano 2007.
- H. D. MANDRIONI; “El lugar de la antropología en Max Scheler”, *Ethos*, 1978-79 (6-7), 155-172.

## BIBLIOGRAFÍA

- Max Scheler. *Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*, Itinerarium, Buenos Aires 1965.
- H. MARTÍN-IZQUIERDO; *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, Carl Weyler, Bonn, 1964.
- D. J. MICHELINI; “El concepto de espíritu en los escritos juveniles de Max Scheler”, *Stromata*, 1983 (39), 243-283.
- E. V. MUÑOZ PÉREZ; *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- J. ORTEGA Y GASSET; “Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)”, *Revista de Occidente*, 1928 (20), 398-405.
- J. M. PALACIOS; “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Revista de Occidente*, 250, 2002, 39-55.
- R. PERRIN; *Max Scheler’s Concept of the Person: an ethics of humanism*, St Martin’s Press, New York, 1991.
- A. PINTOR RAMOS; *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978.
- Scheler, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- A. G. RODRÍGUEZ; “Of Becoming, Fate and Destiny”, *Philosophy Today*, 2002 (46/1), 78-90.
- L. RODRÍGUEZ DUPLÁ; “El problema del ateísmo en la filosofía de la religión de Max Scheler”, *Estudios trinitarios*, 2010 (44), 65-108.
- “San Francisco de Asís visto por Max Scheler”, *Naturaleza y gracia*, 2004 (2-3), 815-842.
- “La esencia y las formas del amor según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 69-96.
- A. D. ROMÁN ORTIZ; *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Max Scheler*, Tesis Doctoral dirigida por el profesor Urbano Ferrer Santos, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 2011 <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/81556/TADRO.pdf?sequence=2>.
- A. SÁNCHEZ LEÓN; “Max Scheler y Leonardo Polo: dos caminos distintos con muchas afinidades”, *Thémata*, 2011 (44), 505-515.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Acción humana y “disposición de ánimo” desde la perspectiva fenomenológica (Pfänder, von Hildebrand y Scheler)*, Tesis doctoral dirigida por el profesor Sergio Sánchez Migallón, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2009.
- S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN; “Resentimiento, arrepentimiento y renacimiento espiritual en Max Scheler”, en *Facies Domini*, 2012 (4), 185-200.
- “La felicidad según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2012 (45/1), 97-120.
- “Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler”, *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, 2010 (23), 45-63.
- “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, en I. GARCÍA DE LEÁNIZ (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, 357-376.
- “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, 2008 (41), 341-361.
- *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- “El “fariseísmo” en Max Scheler: una aclaración de su tesis”, *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, 2006 (15/1), 95-108.
- “El sujeto humano como objeto de la psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Karl Stumpf”, *Revista de Filosofía*, 2005 (30/2), 215-228.
- M. G. SANTAMARÍA; “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, en Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, 11-44.
- *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002.
- S. F. SCHNECK; “Introduction” in S. F. SCHNECK (Ed.); *Max Scheler’s Acting Persons*, Rodopi, Amsterdam, 2002.
- J. SEIFERT; “Scheler on Repentance”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005 (79), 183-202.
- J. F. SELLÉS; *Intuición y Perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.
- J. S. SILVEYRA; *Valor y sentimiento: la noción de persona en el pensamiento de Max Scheler*, Plaza y Valdés, Madrid 2014.

## BIBLIOGRAFÍA

- Q. SMITH; “Max Scheler”, in G. OPPY and N. N. TRAKAKIS (Eds.); *Twentieth-Century Philosophy of Religion. Volume 5: The History of Western Philosophy of Religion*, Routledge, New York, 2014, 79-90.
- G. SOAJE RAMOS; “Curso conmemorativo de Max Scheler a los 50 años de su muerte. Introducción”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 111-114.
- “Sobre la ética de Max Scheler”, *Ethos* 1978-79 (6-7), 205-225.
- “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad” *Organon. Revista da Faculdade de Filosofia da URGs*, Porto Alegre (Brasil), 1960 (3), 5-27.
- D. SOLÍS NOVA; *El amor y la vida del espíritu: un estudio sobre la antropología de Max Scheler*, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, Salamanca, 2011, Tesis Doctoral
- P. H. SPADER; *Scheler’s ethical personalism*, Fordham University Press, New York, 2002.
- M. SUANCES MARCOS; *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976.
- J. H. UREÑA; “La antropología filosófica en Max Scheler. Su noción del hombre” *Sincronía*, Department of Literature, University of Guadalajara, Spring 2010, <http://sincronia.cucsh.udg.mx/urenapajaritospring2010.htm>.
- J. M. VEGAS; *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 1992.
- S. VERGÉS RAMÍREZ; “La persona es un ‘valor por sí misma’ según Max Scheler”, *Pensamiento*, 1999 (55), 245-267.
- El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU, Barcelona, 1993.
- A. G. VIGO; “Max Scheler y la idea de una lógica trascendental de la corrección”, en *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2013, 73-102.
- H. U. von BALTHASAR; “Scheler”, en *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Band III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg-Leipzig, 1939, 84-192.
- D. VON HILDEBRAND; “The personality of Max Scheler”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005 (79), 45-55.
- M. WALLROTH; “Der Wert der Reue”, en CH. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDI (Hrgs.); *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, K&N, Würzburg, 2003, 51-62.

## BIBLIOGRAFÍA

- K. WOJTYLA; *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982.
- A. ZHOK; *Intersoggettività et fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

### b) Otros estudios

- SAN AGUSTÍN DE HIPONA; *Confesiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2003
- E. ALARCÓN; “Libertad y necesidad”, en A. L. González (Ed.) “Metafísica y libertad (II)”, *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), p. 25-46.
- J. ARANA; *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005.
- JESUS ARELLANO; *La existencia cosificada*, Eunsa, Pamplona 1981.
- H. BERGSON; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999, traducción de Juan Miguel Palacios.
- CH. BERMES; “Acerca de las causas y las razones. La teleología en la fenomenología de Edmund Husserl”, in: R. RIZO-PATRÓN Y M. J. VÁZQUEZ LOBEIRAS (EDS.): *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim 2013, S. 15-28.
- “Zwischen Leben und Lebensform. Der Begriff der Person und die Anthropologie”, in: I. RÖMER, M. WUNSCH (HG.): *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster 2013, 43-56.
- T. BUCHHEIM; “Los fundamentos de la libertad. Una introducción al problema de cuerpo y alma”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 2005 (29), México, 231-254
- R. CORAZÓN; *Fundamento y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- M. CRESPO; *El perdón. Una investigación filosófica*, Encuentro, Madrid 2004.
- G. CUSINATO; “Antropogenetica: all’inizio c’era l’emozione. L’importanza della coltivazione delle emozioni per il proceso d’individuazione della persona e la trasformazione della società”, Spontane Übersetzung eines Vortrags in der XIII Tagung der Max Scheler Gesellschaft, Verona, 27 Mai 2015
- “Sistemi personali e sistemi autopoietici”, *Scienza e Filosofia*, 2009, 117-127  
[http://www.scienzae filosofia.it/res/site70201/res507996\\_12-CUSINATO.pdf](http://www.scienzae filosofia.it/res/site70201/res507996_12-CUSINATO.pdf)
- “L’atto come cellula della persona”, *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, anno 11 (2009), <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>

## BIBLIOGRAFÍA

–*La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008.

–I. FALGUERAS; *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

–P. FERNÁNDEZ BEITES; “La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)”, *Anuario Filosófico*, 2008 (41), 305-339.

–“Fenomenología y esencia procesual humana”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2008 (6), 379-393.

–“Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia” *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 2008 (64/240), 197-223

–“Sobre la esencia... humana” *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica*, 2007 (63/236), 235-266.

–“La densidad ontológica de lo psíquico: el subconsciente” *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2004 (31), 335-362.

–“Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario” *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 2004 (36/110), 37-76.

–“El yo y su donación prerreflexiva” *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2002 (29), 393-417.

–U. FERRER; *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015.

–“La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 165-178.

–“De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona”, *Studia Poliana* 16 (2014), 83-97.

–“Temporalidad y esencia de la persona”, *Studia Poliana* 12 (2010), 105-116.

–“Intencionalidad del conocer *versus* intencionalidad del querer”, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ; J. J. PADIAL, I. FALGUERAS (Eds.); *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 93-105.

–*Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003.

–¿*Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.

–“Del yo puro a la persona en fenomenología”, en M. L. PINTOS, J. L. GONZÁLEZ (Eds.); *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas : Santiago de Compostela*, 24-28 de septiembre de 1996, 1998, 241-252.

## BIBLIOGRAFÍA

- “Algunas conexiones ente libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1995), 85-98.
- “La autodeterminación y sus paradojas”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994), 779-796.
- “La prueba indirecta de la libertad”, en R. ALVIRA (Coord.); *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, 1990, 260-273.
- U. FERRER y S. SANCHEZ-MIGALLÓN; *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla 2011.
- J. GARCÍA-VALIÑO; *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*, Tesis Doctoral dirigida por J. J. Padial y J. F. Sellés, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2010 <http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/4983/TD%20de%20Javier%20Garc%C3%ADa-Vali%C3%B1o%20Ab%C3%B3s.pdf?sequence=1>
- A. L. GONZÁLEZ; *Persona, libertad, don*, Lección magistral en el Acto de apertura del curso 2013-14 en la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013. <http://www.unav.edu/documents/11318/3179724/leccioninaugural2013-14.pdf>.
- “Ser personal y libertad”, en A. L. GONZÁLEZ (Ed.); “Metafísica y libertad (II)”, *Anuario Filosófico* 97, 2010 (43).
- C. GONZÁLEZ AYESTA; “¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto”. *Anuario Filosófico*, 2014 (47/1), 77-102.
- “Introducción” en J. DUNS ESCOTO; *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, 5-32.
- A. M. GONZÁLEZ; *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- M. HEIDEGGER; *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, “Heidegger en castellano”, edición digital de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).
- V. JANKÉLÉVITCH; *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999.
- H. JOAS; “Die Sakralität der Person”, H. W. SCHÄFER (Hgrs.); *Hans Joas in der Diskussion*, Frankfurt am Main: Campus 2012, 147-165.
- “Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit”, H-R. REUTER, H. BEDFORD-STROHM, H. KUHLMANN, K-H LÜTCKE; *Freiheit verantworten*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002, 446-455.



## BIBLIOGRAFÍA

–I. KANT; *Crítica de la Razón Pura* (KrV), Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid 2005. Cito según el modo habitual de citación, indicando los párrafos de la primera (A) y la segunda (B) edición.

–*Crítica de la Razón Práctica* (KpV), Ed. E. Miñana y Villagrasa, y M. García Morente, Sígueme, Salamanca 2002. Cito según el modo habitual de citación, indicando las páginas del volumen V de los *Kants Gesammelte Schriften* editados por la Academia de Berlín.

–A. LEHMEN, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg <sup>4</sup>1917.

–J. L. LORDA; “La acción humana, voluntad y libertad”, en *Antropología filosófica*, cap. 8, pro manuscrito.

–I. MIRALBELL; *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

–R. DE MONTICELLI; *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012.

–*L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano <sup>2</sup>2012.

–*El futuro de la fenomenología: meditaciones sobre el conocimiento personal*, Cátedra, Madrid 2002.

–J. I. MURILLO; “Comprender la libertad. Entre la biología y la metafísica”, *Anuario Filosófico*, 2009 (42/2), 391-418.

–“La temporalidad humana. Acerca del libro «Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo» de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 4 (2002), 169-180.

–P. O'CALLAGHAN; “Gabriel Marcel”, en F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, J. A. MERCADO, (editores); *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/marcel/Marcel.html>.

–J. M. PALACIOS; “Sobre la esencia de la libertad humana”, en *La condición de lo humano*, Encuentro, Madrid 2013, 9-31.

–L. POLO; *Obras Completas XV. Antropología Trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016.

–*Obras Completas IV. Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 2015.

–*Obras Completas XII. Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2015.

–*Obras Completas XIII. La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2015.

–*Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 2012.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- “La libertad posible” en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 2019, 37-52.
- “Hacia un mundo más humano” en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 2019, 53-75.
- “Prólogo” a I. FALGUERAS; *La “res cogitans” en Espinosa*, Eunsa, Pamplona 1976, 11-43.
- J. M. POSADA; *Voluntad de poder y poder de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- W. SCHWEIDLER; “Die Frage nach der Willensfreiheit”, I. RÖMER; *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Ergon Verlag, Würzburg 2011, 71-92.
- J. F. SELLÉS; *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013.
- *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010
- “Metafísica o antropología de la libertad”, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009 (214), 151-159.
- *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006.
- “La libertad personal como acto de ser”, *Revista de Filosofía* 2004 (3), 215-237.
- “Introducción” a SANTO TOMÁS DE AQUINO; *De Veritate 24. El libre albedrío*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra; Pamplona 2003.
- *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- *Hábitos y virtud* (3 volúmenes), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra; Pamplona, 1998.
- R. SPAEMANN; *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2010.
- E. STEIN; Diversas reflexiones en torno a la índole de la persona, al conocimiento personal y a la libertad, contenidas en *Introduzione alla filosofia*, en R. DE MONTICELLI

## BIBLIOGRAFÍA

(ED.); *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

–M. STIRNER, *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid 2004.

–D. STURMA; *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

–SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Suma de Teología*, 5 volúmenes, BAC, Madrid.

–*Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)*, Eunsa, Pamplona 2016.

–J. M. TORRALBA; “La libertad en sentido práctico”, en J. M. TORRALBA; *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, OLMS, Hildesheim, Zürich, New York, 2009.

–J. URABAYEN; *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona 2001.

–A. G. VIGO; “La libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 2010 (43/1), 161-181.

–“Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, 53-85.

–*Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona 2006.

–A. VON HILDEBRAND; *Alma de león: biografía de Dietrich von Hildebrand*, Palabra, Madrid, 2002.

–B. WALD; “Freiheit von sich selbst? Zur Ambivalenz des Freiheitsbegriffs der Moderne und ihrer Überwindung”, en H-G NISSING (Hrsg.), *Was ist Wahrheit? Zum Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, Pneuma Verlag, München 2011, 177-201.

–J. A. WILLIAMS; *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, Eunsa, Pamplona 2002.