



# STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 11

VOLUMEN 11  
Enero-Junio de 2020

NÚMERO 21

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González*  
Rectora

*Dra. María Magdalena Hernández Alarcón*  
Secretaria Académica

*Mtro. Salvador Tapia Spinoso*  
Secretario de Administración y Finanzas

*Dr. Ángel Rafael Trigos Landa*  
Director General de Investigaciones

*Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles*  
Director General de la Unidad de Posgrado

*Dra. Adriana Menassé Temple*  
Directora del Instituto de Filosofía

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sierra

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sierra · Julio Quesada · Jesús Turiso

Secretario de redacción: Juan Claudio Huerta Martínez

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cabia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilvia · Samuele Tadini

*Stoa* aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

NÚMERO MONOGRÁFICO

# LA ACTUALIDAD DE MAX SELLER

Coordinado por

Marisol Ramírez Patiño e Ignacio Quepons Ramírez

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

*ARTÍCULOS*

- J. EDWARD HACKETT  
El devenir de la esfera personal y el panteísmo  
en la metafísica tardía de Max Scheler 4
- JUAN FERNANDO SELLÉS  
Tres versiones de la distinción real entre persona  
y naturaleza humana en el S. XX 30
- ROBERTO KAHLMEYER-MERTENS  
Experiencia material dos valores e sua apreenãso  
na fenomenologia axiologica de Max Scheler 59
- MARISOL RAMÍREZ PATIÑO  
La propuesta de Max Scheler como resolución  
ante el problema de la ininteligibilidad  
del dolor 82

*MISCELÁNEA*

- MARTÍN CASTRO  
¿Es la lógica de términos una lógica libre? 98

*TRADUCCIONES*

- ÍNGRID VENDRELL  
El pensamiento antropológico de Scheler  
y su pronta recepción en España 110
- JURAJ HALAS  
Los tipos ideales de Weber y la idealización 138

*Stoa*

Vol. 11, no. 21, 2020, pp. 4-29

ISSN 2007-1868

EL DEVENIR DE LA ESFERA PERSONAL Y EL PANENTEÍSMO  
EN LA METAFÍSICA TARDÍA DE MAX SCHELER

The Becoming of the Personal Sphere and Panentheism  
in Max Scheler's Later Metaphysics

J. EDWARD HACKETT  
Savannah State University  
hackettj@savannahstate.edu

RESUMEN: En este artículo, explico la visión de Scheler sobre Dios y las personas desde su período fenomenológico inicial y la transición que ocurre en su pensamiento alrededor de 1922 hasta su último trabajo publicado en 1928, *El puesto del hombre en el cosmos*. En ese trabajo, evalué las afirmaciones metafísicas sobre el Espíritu y el impulso compenetrantes y me insto a ver la interacción entre ambos como un ejemplo de teísmo dipolar en lugar de la tendencia a interpretar el pensamiento de Scheler como una forma de dualismo. De hecho, muestro que la explicación relacional del proceso de Scheler sobre el Espíritu y el impulso debe leerse a través de la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead, aunque no doy a esta posibilidad interpretativa un tratamiento o defensa exhaustivo.

PALABRAS CLAVE: Whitehead · Scheler · Espíritu · Impulso · Impulso vital · Esfera personal.

ABSTRACT: In this paper, I explain Scheler's view about God and persons from his initial phenomenological period and the transition that occurs in his thought around 1922 up into his last work published in 1928, *The Human Place and the Cosmos*. In that work, I assess the metaphysical claims about co-penetrating Spirit and Impulsion and urge us to see the interaction of Spirit and Impulsion as an example of dipolar theism rather than the tendency to interpret Scheler's thought as a form of dualism.

Recibido el 10 de noviembre de 2019  
Aceptado 30 de noviembre de 2019

Indeed, I make the gesture that Scheler's process-relational account of Spirit and Impulsion should be read through Alfred North Whitehead's philosophy of organism though I do not give this interpretive possibility exhaustive treatment or defense.

KEYWORDS: Whitehead · Scheler · Spirit · Impulsion · Life-Drive · Personal Sphere.

### 1. La intuición fenomenológica y la esfera personal

Antes de explicar la estructura subyacente del panenteísmo de Scheler, quisiera aprovechar para explicar qué implica el método fenomenológico entendido por él y cómo este compromiso fenomenológico, aunque nunca abandonado en espíritu, abrió sus esfuerzos iniciales para caracterizar los actos religiosos y la experiencia religiosa en general. La fenomenología de la religión de Scheler es la base desde la cual su concepción del proceso de lo divino se originó en su ulterior obra, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Por lo tanto, es un comienzo necesario.

El término de Scheler para la región de la conciencia en donde acaece la proyección intuitiva y la entrega es "*La esfera*" (*die Sphäre*). A lo largo de este ensayo, llamaré a este espacio inmanente de conciencia, la región misma de la conciencia en la que se recoge la intuición como *la esfera personal*; también he usado este término para referirme a la actividad de la persona en Edgar Sheffield Brightman.

Para Scheler, el proyecto fenomenológico está en contra del procedimiento husserliano de agrupar fenómenos y dejar que estos se muestren. De esta manera, Scheler pensó que la fenomenología era una *actitud* (*Einstellung*), un punto de vista desde el cual uno encuentra y aprehende una esencia dada en la inmanencia de la conciencia de principio a fin. "La experiencia fenomenológica es al mismo tiempo una experiencia '*inmanente*'".<sup>2</sup> Por el contrario, Husserl lo consideró como un método. Como Manfred Frings explica que para Scheler los fenómenos "están puestos entre paréntesis por la intuición, no fuera de ella"<sup>3</sup> En consecuencia, la fenomenología es la ampliación y purificación de la intuición inmediata en la conciencia inmanente. El fenomenólogo está, entonces, trabajando en la inmanencia de la intuición inmediata de un fenómeno en *la esfera personal* abstraído y demostrado "aisladamente de todo lo demás."<sup>4</sup> Según Scheler, "sólo lo que es intuitivamente en un acto de

<sup>2</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston, 2006, p. 51.

<sup>3</sup> Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001, p. 125.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

experimentar (incluso si esta esencia debe apuntar a un contenido más allá de sí mismo) ... puede pertenecer a él.”<sup>5</sup> Del mismo modo, las esencias (*Wesensschau*) discernidas a través de la intuición inmediata apuntan a lo que es real: las esencias que constituyen todos los actos intencionales. Pongamos un ejemplo de dónde esto llevó a los primeros esfuerzos de Scheler.

El personalismo ético de Scheler se basa en permitir la primera comprensión inicial de la aprehensión intuitiva de un fenómeno con el que entramos en relación en los actos de sentimiento de la conciencia. “El puesto actual de toda la *cognición del valor* o la *intuición del valor* (*Wert-Erschauung*) se destaca en el sentimiento [actos], básicamente en el amor y el odio, así como en las interconexiones de valores”.<sup>6</sup> Por el contrario, tal aprehensión y discernimiento de la estructura de ser un acto en Heidegger siempre estaría mediada por un horizonte interpretativo. En Scheler, “toda experiencia no fenomenológica es en principio una experiencia a través de símbolos o por medio de ellos y, por lo tanto, una experiencia mediada que nunca da la cosas ‘en sí mismas’.” Él continúa: Solo la experiencia fenomenológica es, en principio, *no* simbólica y, por lo tanto, capaz de realizar *todos* los símbolos posibles.”<sup>7</sup> Para Scheler, la ética material *a priori* es anterior a la lente interpretativa a través de la cual Heidegger limitó la fenomenología. Scheler pone este contraste de fenomenología más directamente:

... fenomenología no es el nombre de una nueva ciencia ni un sustituto de la palabra filosofía; es el nombre de una actitud de visión espiritual en la que uno puede ver o experimentar algo que de otro modo permanece oculto, es decir, un reino de hechos de un tipo particular. Digo actitud, no método. Un método es un procedimiento dirigido a objetivos para pensar acerca de hechos. ... antes de que hayan sido arreglados por la lógica, y, en segundo lugar, de un procedimiento del ver ... Lo que se ve y se experimenta solo se da al ver y experimentar el acto mismo, en su actuación; aparece en ese acto y sólo en él.<sup>8</sup>

En cambio, revelar los actos esenciales en la aprehensión intuitiva activa y vibra la esfera personal, la base misma del devenir de la persona completa; esta vibración de la esencia, lo que Scheler llamará su funcionalización, irradia hacia afuera en la ejecución misma del acto. El cumplimiento de la esencia es, entonces, el mismo ser-en-un-acto que se dispara hacia afuera saliendo de la

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 138.

esfera personal. De esa manera, toda la persona se revela en lo que podríamos llamar vida-en-espíritu. Más acertadamente, la fenomenología describe la esfera personal de los actos en los que las personas viven su propio ser en la ejecución de esos actos.

Para Scheler, de acuerdo con el ejemplo de su ética, los valores son aprehendidos antes de pensar y actuar. Son pre-rationales y constituyen el campo de la esfera personal de cada persona. Así, la intuición fenomenológica destila muy claramente la primera comprensión intuitiva real y la sigue mediante la descripción de la plenitud y el alcance de estas estructuras fenomenológicas a medida que se revelan en la inmanencia de la conciencia en tipos específicos de experiencia, no solo en la experiencia de los valores.<sup>9</sup> Por lo tanto, ahora estamos en condiciones de comprender que Scheler pudo extender este procedimiento fenomenológico para revelar diferentes estructuras inmanentes y contenidos de la experiencia en la experiencia religiosa. En el ejemplo de su ética, entonces, su ética fenomenológica desarrollará el *ordo amoris* como el sitio mismo de lo inmanente, mientras que los actos religiosos tendrán una estructura completamente diferente. Incluso a partir de 1913-1916, mientras escribe y publica diferentes partes de lo que se convertiría en su obra maestra, *El formalismo en la ética*, comenta cómo las diversas clasificaciones ordenadas de los actos y valores de sentimientos intencionales se correlacionan con esos sentimientos y abren la temática de lo Santo como una forma específica de entrega para ser investigada. En otras palabras, la razón por la que comencé a explicar la fenomenología de la ética en relación con la fenomenología de la experiencia religiosa es la transición abierta por la entrega de lo Santo:

... el acto mediante el cual *originalmente* aprehendemos el valor de lo sagrado es un acto de un tipo específico de *amor* ... en esencia, el acto se dirige hacia las personas, o hacia algo *de la forma de un ser personal, sin importar qué contenido o qué "concepción"* de personalidad está implícito. La autovaloración en la esfera de los valores de lo 'sagrado' es, por lo tanto, por necesidad esencial, un "*valor de la persona*".<sup>10</sup>

Cuando uno lee a Scheler, es posible que se desee observar una transición en la década de 1920 a preocupaciones más metafísicas y sociológicas en lu-

<sup>9</sup> Soy ambivalente sobre la gama de experiencias fenomenológicas en este punto. Sería ingenuo descartar sus clasificaciones de valor ordenadas como una experiencia más. De alguna manera, la experiencia de valor establece la posibilidad de todas las experiencias posteriores. Esta idea se centra exactamente en lo primordial uno cree que son para la persona los sentimientos de amar y odiar.

<sup>10</sup> Scheler, *Formalism*, p. 109. Las cursivas pertenecen a Scheler.

gar de la fenomenología. De hecho, la pregunta “¿Qué es la persona?” Tiene todas las características del *deseo de proporcionar* una respuesta metafísica para no analizar la esfera personal fenomenológicamente a través de la descripción. A pesar de esta transición a sus trabajos posteriores, Scheler nunca abandona en mi lectura la lente fenomenológica de sus esfuerzos anteriores, tal como vemos en el pasaje anterior. La manera misma en que las personas viven y llenan los valores de lo Santo implica una dirección hacia la unicidad y el ser absoluto de otra persona, y este es el contenido experiencial de tal entrega independientemente de la concepción metafísica disponible sobre ese contenido experiencial. Sin embargo, también podemos comenzar a ver el espacio inicial para especular sobre esas mismas concepciones que plagan la atención de Scheler a cuestiones más metafísicas en la década de 1920 a la que se dirige *Sobre el eterno del hombre*, publicado en 1921. La fenomenología establece el camino hacia estas preocupaciones al describir estas diversas esencias reveladas en la conciencia inmanente, dividiendo el camino hacia las preocupaciones en sociología del conocimiento, teorías de la comunidad y antropología filosófica aún por venir.

## **2. Actos religiosos en la esfera personal**

Para Scheler, los actos religiosos son un tipo de intencionalidad al igual que los actos de sentimiento intencional siempre se relacionan con una cualidad de valor. Sin embargo, a diferencia de ellos, los actos religiosos no toman objetos en el mundo típico como su correlato. Una consecuencia práctica y teórica es, entonces, que la experiencia de Dios y el devenir de esa experiencia en el acto religioso son el mismo punto de partida para investigar lo Divino. Nuestros conceptos metafísicos de Dios, entonces, comienzan en un tipo de experiencia/ experimentando. Volviendo a la singularidad de los actos religiosos, también se podría interpretar que los valores son un tipo diferente de entrega fenomenológica tanto como lo Divino lo es para los actos religiosos. Deseo dejar de lado ese tema por el resto de este trabajo. Por ahora, los actos religiosos difieren de otros tipos de experiencias. Como dice Scheler, “Nos limitaremos en general a examinar el acto religioso con simples detalles, en lugar de una descripción fenomenológica completa de la religión.”<sup>11</sup> Estas diferencias consisten en tres formas.

<sup>11</sup> Scheler, *De lo Eterno en el hombre*, Traducción Publishers, p. 162.

- (1) Al trascender los objetos contingentes en el mundo, los actos religiosos pueden unificar “todos los significados de las entidades del mundo en un todo.”<sup>12</sup> De esta manera, los objetos y aspectos del mundo contingente se alejan de la vista y dejan que lo Absoluto penetre el campo de la conciencia inmanente. Esta penetración es una ruptura, una ruptura en la continuidad del mundo sensual de los objetos. De hecho, nada en el horizonte del campo perceptual puede proporcionar el sentido o significado descubierto en los actos religiosos. Por lo tanto, una fenomenología de la experiencia religiosa debe comenzar aquí con esta ruptura del sentido de contingencia de la esfera personal y la escasez de la singularidad absoluta de contingencia.<sup>13</sup>
- (2) Luego, al provenir de lo absoluto, una fuente extra-mundana se identifica ahora con el acto religioso, y el acto religioso sólo encuentra su posible cumplimiento en una fuente extra-mundana (posiblemente Divina) que, “en la experiencia del acto, excluye la posibilidad de entidades finitas que tengan esa función.”<sup>14</sup> El mundo y el ego no son dónde se encuentran las ideas de lo Santo, incluso desde el *Formalismo*, Scheler escribió que “una idea de valor a priori de lo divino no tiene fundamento en la existencia de un mundo y un ego,”<sup>15</sup> y en cambio, Scheler intenta demostrar que la idea de lo divino no presupone fenomenológicamente ninguna experiencia inductiva o histórica. Los ámbitos inductivos e históricos pueden filtrar tales ideas sobre lo Divino, pero los valores o ideas de lo Divino se nos dan primero en actos religiosos, antes de aquellos ámbitos. Por esta razón, como William James, debemos demarcar la experiencia religiosa como una forma separada de experimentar actos religiosos además de todas las otras experiencias. En comparación, en la ética de Scheler, el valor más alto de la persona se da en los valores sagrados y en el acto de sentimiento espiritual de amor. Tal calidad de valor no es reducible a ninguna otra experiencia de valor, a pesar de mi sentido a menudo ampliado del término “moral” o “ética” que incluye, por así decirlo, la creencia de Scheler en el valor absoluto de esta o aquella persona,

<sup>12</sup> Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 130.

<sup>13</sup> Esta ruptura podría ser el origen fenomenológico de la distinción de Tomás de Aquino entre contingencia y necesidad.

<sup>14</sup> Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 131.

<sup>15</sup> Scheler, *Formalism*, p. 293.

una entrega que para él siempre tiene una nueva cualidad de valor bastante diferente a otras formas de experiencia.

- (3) Finalmente, los actos religiosos se interpretan en sus implicaciones negativas. Según Frings, los actos religiosos “no tienen fundamentos ni objetivos terrenales a pesar de que pueden estar motivados empíricamente.”<sup>16</sup> Honestamente, tengo algunos problemas con esta afirmación dado mi compromiso jamesiano con el empirismo radical de que todos los conceptos tienen su origen en la coordinación de la acción y terminan en percepciones particulares. Pero permítaseme por un minuto suspender esa crítica y continuar con Scheler. Lo que implica este pronunciamiento es que los actos religiosos se relacionan con algo, una fuente inefable, en términos jamesianos, el “orden invisible” así definido porque James consideraba, muy parecido a Scheler, la apertura a la que podría estar el contenido de lo Santo. Para Scheler, sin embargo, esta participación en la inefabilidad de la fuente extra-mundana corta todo el camino hacia la conciencia inmanente. Scheler operacionalizará la manera en que lo Santo se convierte en el fundamento del ser y esta explicación puede encontrarse en su último trabajo, *El puesto del hombre en el cosmos*.

### 3. Cerrando la brecha entre la fenomenología y la antropología filosófica

Cerrar la brecha entre la fenomenología y la antropología filosófica no es una transición fácil, es decir, la adopción del teísmo católico durante su período fenomenológico, aproximadamente desde el año 1913, hasta principios de la década de 1920. Peter Spader detalla cuántos biógrafos lamentablemente pintan la vida psicológica de Scheler como inestable, y esta inestabilidad psicológica conmina a proyectar el pensamiento de Scheler a la luz de su vida.<sup>17</sup> Spader, como yo, considera que esta tendencia simplifica demasiado las tensiones inherentes al pensamiento de Scheler. Los detalles son complicados, por lo que sólo repetiré brevemente lo que Spader explica con mayor detalle. Primero, en *Sobre lo eterno en el hombre*, detalla su posición de apoyo

<sup>16</sup> Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 131.

<sup>17</sup> Peter Spader, *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, Nueva York, 2002, pp. 176-181. Se hace especial mención a Fr. John Nota's *Max Scheler: The Man and His Work* and John Staude's *Max Scheler: An Intellectual Portrait*.

al teísmo hasta la Navidad de 1922, y la nueva posición contra el teísmo se da pistas en sus Problemas de sociología del conocimiento de 1924. Scheler, argumenta Spader, nunca cambió su ética, sino que cambió sus creencias metafísicas y religiosas.<sup>18</sup> La fenomenología moral subyacente de la ética personalista será la misma, independientemente de qué andamiaje especulativo defienda lo que experimentamos. Scheler habló sobre esta ruptura y cambio de creencia del teísmo clásico a su nueva antropología en el tercer prefacio del *Formalismo en la Ética* en 1926. “Las ideas en este trabajo no se ven afectadas por el cambio en mi posición metafísica fundamental”. Scheler continúa: “Porque nunca fue mi intención establecer en este trabajo una fundamentación de la ética sobre la base de algún tipo de presuposición acerca de la naturaleza y la existencia y la idea y la voluntad de Dios.”<sup>19</sup> A pesar del pronunciamiento de Scheler contra el hecho de que la metafísica no es importante para la ética, la pregunta sin respuesta que Spader nunca aborda es ¿qué pasa con la metafísica personalista subyacente si Scheler pasa de una concepción personalista de Dios a una panenteísta? ¿Puede el nuevo Dios panenteísta seguir siendo fundamental para la experiencia de valor, incluso si Scheler nunca tuvo esa intención al final de su vida? Ciertamente, hay razones por las cuales Scheler se enfocó en el teísmo clásico en su período más católico de su vida. Para responder eso, debemos ir al cambio de posición de Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* que data de la época del tercer prefacio en el *Formalismo en Ética*.

Con respecto a Scheler, tomemos algunas breves señales de Eugene Kelly en su Introducción al *Puesto del hombre en el cosmos*. Hay dos puntos que vale la pena considerar. Primero, la ideación es el acto de la mente para tener ante sí la naturaleza de todas las cosas que encontramos en nuestra experiencia de ellas, y *El puesto del hombre en el cosmos* hace uso exclusivo del reclamo de la ideación como veremos. Segundo, Kelly insinúa que ésta es la función de la fenomenología en términos de lo que se convierte en este último trabajo enfocado en la ideación, sin embargo, no tiene importancia metafísica. Sin embargo, difiero con Kelly en este punto, ya que su definición de fenomenología no tiene que ver con la metafísica, a pesar de que existen implicaciones metafísicas al ocupar la actitud fenomenológica de Scheler. Para mí, la feno-

<sup>18</sup> Spader, *Scheler's Ethical Personalism*, p. 183.

<sup>19</sup> Scheler, *Formalism*, p. xxxvi.

menología siempre entra en la ontología.<sup>20</sup> Según Kelly, “la fenomenología es más bien la comprensión mental, la cognición de los elementos de significado que encontramos en el mundo; requiere una reflexión intuitiva sobre el contenido del significado de los términos en un esfuerzo por exhibir sus relaciones esenciales entre sí y su orden de fundamento.”<sup>21</sup> Estas cogniciones son primordiales, constitutivas y bien pueden ser lo que otros fenomenólogos han postulado como *intencionalidad*. Sin embargo, tan pronto como los contenidos de significado que llevan las cosas en el mundo se postulan como los términos que se encuentran en su antropología filosófica: *vida, espíritu, persona*, entonces hay algunos que dan por sentados los compromisos que no se cuestionan en la cognición primordial, a pesar del papel de la intuición en ella. En otras palabras, la neutralidad fenomenológica de describir la intuición inmediata de los actos inmanentes de conciencia ya está cargada de compromisos ontológicos, por lo que afirmar la falta de importancia metafísica de la fenomenología es ridículo ya que es erróneo.<sup>22</sup>

Si eres nuevo en la antropología filosófica, entonces, visitemos, por así decirlo, la entrada de Scheler en la cuestión. El término encuentra su primer uso real en Kant, aunque su versión me parece tediosa. Permítanme definirlo de una manera que pueda encontrar sinergia en Scheler y ayudarnos con nuestra experiencia compartida de lo Divino en la esfera personal. *La antropología filosófica es un intento de interpretar la estructura ontológica de la persona humana en términos de la esfera personal y la relación de la esfera personal con todas las demás formas de seres*. De esta manera, la esfera personal incluye dentro de sí lo que del universo y cualquier ciencia, natural o social tengamos de él y de nosotros mismos. Con referencia a las ciencias sociales, estas suponen que las personas humanas están sujetas a leyes causales que

<sup>20</sup> Una frase pronunciada por Ken Stickers en nuestras muchas conversaciones durante la fase de escritura de la disertación. Esta perspectiva permanece en todo mi trabajo. La fenomenología es un camino hacia una metafísica que preserva la relación y el proceso de la experiencia continua. Más novedoso para mi crecimiento en los últimos años es la afirmación interpretativa adicional de que la fenomenología es una forma estrecha de filosofía de proceso. Alfred North Whitehead sostiene que todas las ocasiones y entidades reales tienen experiencia y, aunque los seres humanos tienen conciencia como una forma de experiencia, no todas las experiencias son aquellas en las que las entidades involucradas tienen conciencia

<sup>21</sup> Eugene Kelly, “Introduction” en Max Scheler’s *Human Place in the Cosmos*, Northwestern University, Evanston, 2009.

<sup>22</sup> Esta implicación de que la fenomenología casi siempre se transforma y entra en una ontología fue el tema del libro del año pasado que publiqué sobre la fenomenología de los valores de Scheler. Véase mi *Persons and Values in Pragmatic Phenomenology: Explorations in Moral Metaphysics*, Vernon Press, Malaga, 2018.

las ciencias pueden descubrir de la misma manera que las ciencias naturales estudian los objetos físicos. Por el contrario, la antropología filosófica de Scheler no hace que la persona humana sea simplemente otro objeto sujeto a leyes causales en cualquier interpretación científica. En cambio, esos mismos puntos de vista científicos dan por sentado los supuestos metafísicos y epistemológicos necesarios para interpretar a la persona humana como un objeto causal entre muchos otros objetos causales en las ciencias. Cuando se realiza este enfoque de solo ciencia, perdemos de vista la esfera personal como la estructura de origen que da lugar a todas las interpretaciones de la persona humana. En fenomenología, esta perspectiva a menudo se llama *actitud natural*.

La actitud natural no es, por así decir, problemática en sí misma. De hecho, toda investigación científica debe proyectar y probar hipótesis del mundo y sus objetos como si estuvieran en una relación causal con otros objetos. Más claramente, acepto que, en el fondo, toda investigación científica debe asumir el naturalismo metodológico, incluso si el científico en cuestión no es un naturalista ontológico. El naturalismo metodológico ocupa un punto de vista en relación con la naturaleza y asume que todas las relaciones son causales y pueden ser experimentadas. El naturalismo ontológico, por el contrario, está comprometido con la opinión de que las únicas cosas que existen son entidades en el espacio-tiempo. Sin embargo, imaginar y proyectar esta red causal de relaciones, sobre todo, ofusca sin sentido crítico la forma en que el ser humano existe en relación con el mundo. Por esta razón, los fenomenólogos siempre han intentado recuperar una concepción original de la experiencia humana (un brightmaniano podría usar frases como *la experiencia de experimentar la experiencia*).<sup>23</sup> Al purgar la experiencia del punto de vista en tercera persona totalmente inclusivo (y por lo tanto impersonal) de la actitud natural, Scheler describe la relacionalidad de la esfera personal en su sentido activo en primera persona. Heidegger tenía su término *Dasein*; Husserl tenía su ego trascendental; y Scheler tiene el término *persona*. Además, incluso si fuéramos idealistas personalistas como otros personalistas como Brightman,

<sup>23</sup> Pido disculpas por una frase tan extraña en inglés. El fenomenólogo está tratando de capturar el origen funcional del significado en la experiencia al mostrar a los lectores la continuidad de la experiencia, sosteniendo y prolongando una visión descriptiva del punto de vista en primera persona. Tal vez esa sea la mejor manera de decir lo mismo: la continuidad de la experiencia en curso. Sin embargo, se señala que implicará un gerundio operativo y convertirá los verbos en sustantivos para expresar la concepción fenomenológica de la experiencia que se manifiesta en el tiempo dependiendo del tipo de experiencia que se describe.

un idealismo personalista basado fenomenológicamente está comprometido a preservar el mismo sentido y significado de la persona como el origen del significado que encontramos en el pensamiento de Scheler. Nos damos cuenta de significado y valor en el lenguaje y la acción como personas. Scheler hace este punto exacto al articular el alcance de las dos formas fundamentales en que las personas devienen en su antropología filosófica, “los seres vivos no son solo objetos para los observadores externos, sino que también están dotados del modo de ser-para-sí-mismos, así como de una interioridad a través de la cual también son conscientes de sí mismos.”<sup>24</sup>

#### 4. Las tres concepciones de la persona en Scheler

Scheler comienza su *Puesto del hombre en el cosmos* con tres concepciones de la persona humana. En cada concepción, entonces, puede haber un elemento de verdad. Sin embargo, estas tres tendencias interpretativas sólo se refieren al problema de la persona en Europa y la civilización europea. De esta manera, debemos permanecer abiertos a que existan otras versiones interpretativas de la persona en otros sistemas filosóficos del mundo (por ejemplo, como las interpretaciones budistas de la vida como “solo mente” o como el estado natural de ser una criatura encarnada espontánea y amorosa). Las categorías agrupadas de Scheler no son tan establecidas y rígidas como las categorías de Scheler pretenden. Para él, son irreconciliables y es exacto que están en constante tensión entre ellos a nivel cultural. Estas categorías de la persona son:

(1) La interpretación de la *persona creada* es el resultado de la tradición judeocristiana. Scheler no menciona que el islam contribuya a esta concepción de la persona a pesar de que es una religión abrahámica como las otras dos que acabamos de mencionar.

(2) La interpretación de la *persona racional* es el resultado de la pincelada de Scheler con un gran pincel de nuestra tradición griega antigua. Permítase-me reproducir todo el pasaje:

...el ser humano es lo que es a través de su posesión de lo que se llama variablemente ‘razón’, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* — “logos” que significa aquí la posesión del habla, así como la capacidad de captar el “qué” [la esencia] de todas y cada una de las entidades. Estrechamente conectada con esta visión está la teoría

<sup>24</sup>Max Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, Northwestern University Press, Evanston, 2009, p. 7.

de que también hay una razón por encima del ser humano que subyace en todo el universo y con la cual el ser humano solo está en un estado de participación.<sup>25</sup>

En este pasaje, participamos en un universo racional. Esta participación ontológica armoniza con el sentido más amplio u orden y propósito en ella. Por lo tanto, podemos ver cómo y por qué Scheler puede encontrar significativa la participación de personas con un propósito dado que su fenomenología discierne las relaciones ontológicas a través de las cuales aprehendemos nuestra participación desde el principio en una experiencia hasta el final de la experiencia.

(3) La interpretación naturalista de la persona encarna una concepción en la que la persona humana “representa una etapa tardía en la evolución de nuestro planeta.”<sup>26</sup> En esta concepción, las personas son producto de energías y habilidades animales que hemos heredado de nuestro pasado ancestral y evolutivo compartido. Esta visión naturalista de la persona llega acríticamente a su interpretación ontológica de la persona desde categorías científicas hasta e incluyendo teorías evolutivas que definen al ser humano como un fabricante de herramientas (*homo faber*) y nada más.

## 5. Geist und Drang

Antes de hablar sobre la concepción de Scheler de la persona, debería discutir brevemente por qué estamos hablando acerca de su visión sobre la persona en su antropología filosófica si estamos interesados en su concepción panenteísta de Dios. Como Scheler nunca abandonó su metodología fenomenológica que subrayaba su metafísica especulativa (más específicamente el panenteísmo como una forma de teísmo especulativo), entonces debemos observar cómo se experimenta Dios en la persona. En otras palabras, al prestar atención a cómo la persona deviene con respecto al *Geist* y el *Drang*, podremos entender la propuesta panenteísta de Scheler sobre cómo llega a ser el fundamento del Ser en su *Puesto del hombre en el cosmos*.

La solución de Scheler sobre la persona es más específica. En muchas de estas interpretaciones de la persona, un aspecto de ésta se juega más que otra como una naturaleza estática y parte de ella. La interpretación grecorromana de la persona racional representa la teleología y la racionalidad a expensas

<sup>25</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 5.

<sup>26</sup> *Ibid.*

de la animalidad enfatizada en la interpretación naturalista. La solución de Scheler consiste en sintetizar entre estas categorías, interpretando las realidades biológicas y psíquicas de la vida humana en términos de convertirse en *Drang*, término que la erudición de Frings y Scheler definen principalmente como *impulso*, un proceso de impulsos que motiva, anima y subyace al movimiento y los instintos de la vida. Luego, Scheler interpreta el devenir de sublimar los impulsos con lo que él llama *it Geist*. Representado como espíritu, Scheler afirma: “Casi ningún otro término ha sido abusado en el pasado tanto como este, con el resultado de que solo unas pocas personas pueden pensar en algo específico cuando se utiliza el término.”<sup>27</sup> Scheler interpreta la esfera personal cuando somos dados a nosotros mismos.<sup>28</sup> El espíritu se refiere al centro mismo de los actos en la esfera personal. En este modo de autodonación hacia nosotros mismos, se incluye la razón, pero también el pensamiento de ideas y la intuición primordial. Al hablar de esta intuición, esta es la forma más elevada de existencia personal que conecta los inicios fenomenológicos del trabajo de Scheler extendido ahora a su antropología filosófica. En su concepción se incluye la clase específica de actos volitivos y emotivos como la libre elección, dicha, desesperación (sus dos ejemplos de sentimiento psíquico en el formalismo), maravilla, asombro, arrepentimiento, amor y amabilidad.<sup>29</sup> En este nivel, Scheler piensa que somos personas, no sólo centros psíquicos de impulsos de funcionalización concentrados, ni somos sólo animales. El espíritu se define como “el desapego existencial del ser orgánico”.<sup>30</sup> Para comprender la relación entre el espíritu y los impulsos, debo pasar a explicar los impulsos en Scheler.

Lo que hace la contribución de Scheler a la antropología filosófica es no sucumbir al cartesianismo de muchas interpretaciones religiosas. A diferencia de Descartes o la teología cristiana que niega la animalidad y los procesos de la vida, Scheler abrió su antropología filosófica a una ontología de la vida.

<sup>27</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 27.

<sup>28</sup> Admito que este es mi juego con el intento de Scheler de construir un sistema. Uno puede interpretar dos formas de dualismo como una forma de interaccionismo o epifenomenalismo en lugar de dos aspectos de la autodonación. Claramente, sin embargo, empujar a Scheler al proceso de pensamiento e insistir en que *Drang* y *Geist* son dos aspectos en los que nos damos a nosotros mismos, simplemente articula el proceso de nuestra visión de nosotros mismos en relación con el todo más grande del cosmos: nuestra creación de nosotros mismos en un momento y el retroceso de ese momento en otro. Ya que Scheler abandona un catolicismo directo por el panenteísmo, una visión orientada a este proceso que cumple con el llamado de Whitehead de nunca dividir la realidad en relatos bifurcados de la realidad.

<sup>29</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 27.

Sin embargo, como declaró Spader, estas fuerzas están en oposición. “*Geist* es lo que permite que la persona humana idee; se opone al *Drang*, esa fuerza que es la esencia de la vida”.<sup>31</sup> De esta manera, Scheler vio ese impulso como la materialidad primaria en la cual ocurre la espiritualización del impulso. De esta manera, Scheler nos ofrece el hecho de que las personas devienen como vida-en-espíritu, no tan opuesto como piensa Spader. Por esta razón, Scheler nos ofrece una filosofía de proceso del devenir de Dios y de las personas en lugar de una metafísica estática o lo que Heidegger pudo haber llamado una metafísica de la presencia. Manfred Frings describe la filosofía de Scheler en general, incluyendo su inicio en la década de 1920 para desarrollar una metafísica y antropología filosófica. Frings, escribe, “la filosofía de Scheler es uno de convertirse, al no ser”.<sup>32</sup> Devenir es ser y conlleva relacionarnos de nuestra parte con el todo. En otras palabras, la vida está en proceso en varias capas en las cuales el impulso está operativo y constantemente en proceso. Él divide esta manifestación operativa de la vida en varios estratos. Si bien no explico la distinción aquí, también es primordial mencionar que la distinción entre espíritu e impulso rastrea y representa lo que se convirtió en los factores ideales y reales de Scheler en su filosofía de la cultura esbozada en su *Sociología del conocimiento*. Por ahora, echemos un vistazo a los niveles de impulso descritos en *El puesto del hombre en el cosmos*.

El primer nivel de impulso psíquico ocurre en las plantas. Las plantas, especuló, solo tienen impulso hacia el crecimiento y la reproducción. La fotografía de lapso de tiempo indicó que las plantas despliegan sus hojas para maximizar la fotosíntesis. Por lo tanto, los cambios en su entorno casi requieren que las plantas cambien todo su estado de ser en relación con el medio ambiente. Las plantas no correlacionan su impulso hacia objetos específicos en el medio ambiente, sino que se relacionan con él, como un todo mundo circundante. Esta falta de especificación del objeto relacionado es la principal diferencia ontológica entre los animales y las plantas. En un nivel diferente, los animales experimentan un impulso que informa a los muchos estados orgánicos que consiguen, incluida la memoria. Tanto las plantas como los animales encuentran sus impulsos en la resistencia al mundo, y esta resistencia es la forma en que el mundo se da a todas las formas de convertirse en vida. Los animales experimentan un centro de impulso más activo en el hecho de que la sensación y la conciencia experimentan resistencia en el mundo. También es en este pri-

<sup>31</sup> Spader, *Scheler's Ethical Personalism*, p. 185.

<sup>32</sup> Manfred Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 263.

mer nivel de interioridad de la vida en el que Scheler avanza la afirmación de que la unidad más concentrada de la naturaleza y su devenir se encuentra en la persona humana.<sup>33</sup>

La segunda forma de impulso en la vida se organiza en el instinto. Al rechazar las ciencias psicológicas, Scheler define el instinto solo en relación con el comportamiento de los seres vivos. Curiosamente, Scheler afirma que “el comportamiento es independiente de los movimientos cinéticos fisiológicos que lo llevan a cabo y, como tal, sus características son determinables sin referencia a los conceptos físicos y químicos de los estímulos”<sup>34</sup>. De esta manera, Scheler está tratando de evitar reduccionismos en estas partes y procesos físicos primarios a partir de los cuales la actitud natural caracterizaría estas experiencias. Al mismo tiempo, sin embargo, los hechos naturales del cuerpo pueden restringir la forma de entender el comportamiento y sus esfuerzos pueden estar abriendo un espacio en el que se está introduciendo un tipo de dualismo para los seres humanos dada nuestra ubicación única en la ontología de la vida. Sin embargo, una lectura más generosa llama la atención sobre el hecho de que Scheler quería avanzar en una interpretación del instinto que respetara el hecho de que “*el comportamiento instintivo debe tener la sensación de ser útil para todo el organismo*”.<sup>35</sup> Por lo tanto, la ontología de la vida respeta todo el organismo. Además, el instinto se manifiesta en relación con la constancia de los ritmos habituales de la vida. Los instintos parecen adaptativos, más abiertos y menos rígidos que cualquier metáfora de mecanismo que se tome prestada de las imágenes de las máquinas para caracterizar los procesos de la vida (por ejemplo, la mente como una computadora, el cuerpo como una “máquina bien engrasada”, etc.). Por esta razón, los instintos siempre sirven a la especie. No sirven al individuo. Los instintos son, entonces, solo una forma de reaccionar a estructuras específicas fijas, no los factores cambiantes que ocurren en el medio ambiente entre los individuos. Aun así, hay un tipo de conocimiento de sentimientos que se les da a los organismos en esta etapa. Los valores son el futuro sentimiento de resistencia y las etapas iniciales de valor comienzan aquí cuando el organismo puede tener “conocimiento instintivo de atraer y repeler momentos de resistencia”.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 10.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 12, (la cursiva es mía).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 16. Uno podría ver el origen de los sentimientos sensibles y la valoración de lo agradable y desagradable en este nivel de conocimiento instintivo.

Hasta ahora, los impulsos y los instintos aún no se diferencian en formas de vida inferiores a las nuestras. En esta visión jerárquica, entonces, los instintos no pueden reducirse a hábitos o arcos reflejos individuales específicos. En cambio, los impulsos son formas apagadas y primitivas de la vida psíquica. Para que los impulsos emerjan del instinto, un organismo necesita formar asociaciones más complejas para tener el tipo de complejo psíquico necesario para que los impulsos se manifiesten. El dinamismo se manifiesta, entonces, en la vida animal cuando las sensaciones y las representaciones se conectan y un impulso de gratificación las busca en lugar de simplemente ser abastecidas por los ritmos de la vida.

La tercera forma de impulso ocurre en el comportamiento habitual. Para Scheler, este nivel está más allá de las plantas y solo ocurre en niveles cuyas formas anteriores fueron dirigidas por procesos de utilidad. Cuando los movimientos producidos por el hábito resultan exitosos, los impulsos se satisfacen y los animales tienden a fijarse en patrones exitosos en lugar de acciones fallidas, y en referencia al formalismo, los valores de lo agradable y desagradable se producen aquí a partir de sentimientos sensibles. Esta capacidad de formar hábitos surge de la memoria asociativa, y en los animales, las leyes de asociación son simplemente reflejos condicionados de un arco reflejo que ocurre. La afirmación más interesante de Scheler en todo esto es la compleja distribución de la memoria asociativa en todas las formas de vida animal. En los seres humanos, la memoria asociativa ocurre copiando a otros. A la dimensión biológica de la repetición de impulsos, las satisfacciones producidas por la imitación es tradición. El hecho de que seamos una especie histórica y que podamos ir más allá del recuerdo recuerda la forma más elevada de vida animal. Este movimiento más allá indica para Scheler la disolución de la tradición. Experimentarnos recordando actos hacia un evento pasado ya es la disolución de la tradición vivida.<sup>37</sup>

En la cuarta concepción de la vida psíquica, Scheler la describe como “*inteligencia práctica ligada orgánicamente*”.<sup>38</sup> En esta frase, vemos el compromiso de Scheler con una ontología de la vida que une nuestra inteligencia práctica y su compenetración y dependencia mutua. Nuestra inteligencia práctica está al servicio de los impulsos. Para Scheler, la inteligencia tiene dos lados. Primero, está su definición práctica, el cómo la inteligencia práctica simplemente está actuando de manera significativa sin consultar ensayos

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 21, (las cursivas pertenecen a Scheler).

pasados como lo hace un organismo en la memoria asociativa. Los seres humanos y los ratones en una exhibición de laboratorio actúan significativamente en ensayos pasados. En segundo lugar, el lado psíquico de la inteligencia es “una visión repentina del contexto de los hechos y valores dentro del entorno”.<sup>39</sup> En este nivel del *Formalismo*, podemos estar en un sentimiento vital anticipando valores de salud y bienestar de la persona en el medio ambiente. Aunque implícito, deduzco que tener acceso a los valores comprendidos, pero también el hecho de que representamos el entorno y la percepción “de manera anticipatoria” es una reminiscencia de los sentimientos vitales “anticipando el valor de los posibles estímulos y su llegada [valores vitales como él los llama].”<sup>40</sup>

Revisemos en esta etapa lo que hemos hecho hasta ahora. Primero, expliqué la relación entre los primeros esfuerzos de la fenomenología de la religión, la metodología fenomenológica, y comparé esos métodos con lo que cambió históricamente en el movimiento de Scheler del teísmo clásico al panteísmo en su texto central, *El puesto del hombre en el cosmos*. Luego, centramos nuestros esfuerzos en introducir la cuestión de las personas como la motivación para abrir la especulación sobre la antropología filosófica de Scheler y la metafísica posterior en la que la esfera personal se convierte en el lugar donde Dios deviene en en nosotros y a través de nosotros. En esta sección, entonces, la toma de impulso vital se convierte en la característica central de toda la unión psicofísica de la persona, y entonces fue necesario explicar el devenir del impulso vital en todos los niveles jerárquicos de la vida que Scheler describió antes de que podamos explicar cómo estos niveles de impulso vital se revelan activamente en el devenir de Dios y las personas. Explicar el proceso del devenir de Dios y las personas es ahora la tarea central de la siguiente sección.

## 6. El devenir de Dios en espíritu

Para Scheler, Dios se convierte en actos de espiritualización, y este devenir es causalmente ineficaz. Como Scheler afirmó, “*inicialmente, el espíritu no tiene energía propia.*”<sup>41</sup> El espíritu no puede hacer nada, pero tiene una idea del hecho de que no hay una dirección teleológica general de los actos espirituales que las personas eligen realizar en el mundo. En cambio, las personas

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>40</sup> Scheler, *Formalism*, p. 340.

<sup>41</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 48, (las cursivas pertenecen a Scheler).

están abiertas al mundo a la revelación de valor en espíritu, pero requieren el impulso vital para que se desarrolle. Como Eugene Kelly señala, Scheler postula: “*Drang* como el fundamento del ser, el espíritu es *Gleichursprünglich* o igual en primordialidad al *Drang*, pero completamente sin poder para causar eventos”.<sup>42</sup> Las energías impulsoras ya deben estar presentes para establecer la condición de realización del espíritu en el mundo. Dado que lo que Scheler llama Dios aquí se convierte en *Geist*, Scheler está rechazando al Dios abrahámico que creó la vida *ex nihilo*. Por esta razón, Dios no puede hacer cambios sin que la persona humana participe para realizar a Dios. Esta participación y cooperación ontológica reside en el devenir de la fuerza vital a través de la cual el cosmos está creciendo y luchando. Dios solo puede hacer que las personas vean la bondad a través del amor. Por esta razón, estoy definiendo el *panenteísmo* como el espíritu de las energías de la vida a través de la libertad de aquellos seres para los cuales Dios se une a la realización de los valores. Dios se convierte en todos los seres capaces de ser personas.

En nuestro breve estudio, vimos que Scheler valora mucho al ser humano como un ser de espíritu, pero también que lo que realiza el espíritu en este mundo son los impulsos y estructuras vitales. El espíritu es un potencial dentro del movimiento de la vida, y los comentaristas de Zachary Davis a Peter Spader interpretan este doble movimiento posible como un tipo de dualismo; sin embargo, este dualismo es atípico de las variedades racionalistas que obtenemos en Descartes y Leibniz. Incluso Scheler se describió a sí mismo como un nuevo tipo de dualista.<sup>43</sup> A pesar de este encanto del dualismo, hay algunos factores que debemos tener en cuenta al aceptar la explicación procesal de Scheler sobre las personas.

Primero, las personas siempre devienen y nunca se completan. Hay un dinamismo en la visión de Scheler en el centro mismo de ser una persona, y lo que he llamado en este trabajo *la esfera personal*. Los impulsos de la vida se espiritualizan y los actos espirituales se vitalizan y encarnan. De esta manera, las personas pueden tender a los valores asociados con la vida animal, o pueden llegar a auto trascenderse en la apertura y libertad inherentes a la actualización de su potencial espiritual. La esfera personal contiene dentro de sí “una estructura monárquica de actos de los cuales un acto a la vez tiene

<sup>42</sup> Eugene Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht, 2011, p. 190.

<sup>43</sup> Sobre la interpretación de Zachary Davis, véase su artículo escrito en colaboración con with Anthony Steinbock “Max Scheler,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Spring, 2019, vid. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>.

su función de gobierno y dirección y está dirigido a ese valor y esa idea con la que la persona, en cualquier caso, se ‘identifica’”.<sup>44</sup> Lo que valoramos, entonces tiene una relación directa con el movimiento ontológico de la esfera personal. Aun así, hay una ley ontológica enunciada en la mitad posterior de la noción de espíritu de Scheler que se apoya en este movimiento ontológico. Con respecto a la impotencia del espíritu (lo que ya he llamado su ineficacia causal). Sobre esto, Scheler escribe: “*Desde el principio, lo que es humilde es poderoso, y lo que es más elevado es impotente*”.<sup>45</sup> Según Scheler, las formas más bajas de vida animal, son más dependientes de sus impulsos y los niveles de impulsos psíquicos que revisamos en la sección anterior.

Para Scheler, entonces, esta identificación es también el propósito funcional y práctico de la comprensión metafísica del ser humano. La esfera personal toma sus aspiraciones de cómo y por qué la persona se comprende a sí misma. En la mayor formación de valor, las personas son radicalmente más libres que si identifican su base de naturaleza animal común a muchas cosmovisiones naturalistas que no tienen espacio para la auto trascendencia. Scheler llamó a esto estar abierto al mundo (*Welt-Offenheit*) Las personas son, por lo tanto, una reserva inagotable de potencial para realizar valores cada vez más altos y más nuevos aprehendidos a través de actos de ideas espirituales. Para Scheler, este potencial actúa sobre un tipo de amor agápico que hace que la persona vea una concepción más valorada de su propia persona y una comunidad potencialmente más elevada. Más concretamente, estas concepciones de valor no apuntan a una forma específica de ser en términos de cómo participar en valores más altos, sino solo que las personas deben realizar más amor en el mundo.

Al aprehender estas esencias de valor para aspirar a niveles más altos de ser, la dirección ontológica de la persona corre “*de abajo hacia arriba* en el mundo en que vivimos”.<sup>46</sup> De esta manera, Scheler se parece mucho al Personalista de Boston Edgar S. Brightman al pensar que las religiones son sobre la experiencia del valor, tal vez mejor descrita como la realización del valor. Brightman articula esta idea con respecto al hecho de que la religión fomenta y ayuda a preservar los más altos valores de verdad, belleza y bondad.<sup>47</sup> Tan-

<sup>44</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 46.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 47. (las cursivas pertenecen a Scheler).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>47</sup> Edgar S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Nueva York, 1940, p. 102. Brightman también aboga más por el monoteísmo que por la apertura de la antropología filosófica y la ética personalista de Scheler.

to para Scheler como para Brightman, la religión es un modo de realización cultural y las concepciones culturales, lo que encarnan, tienen una relación directa con el rango de valores que se pueden experimentar.

Scheler sostiene que la persona es la forma más elevada de este devenir del espíritu en la medida en que la persona sublima los impulsos de la vida al espíritu. En el siguiente pasaje, Scheler también menciona al “ser más elevado” como el “fundamento del mundo”.

... *la sublimación más alta* que conocemos, y el devenir humano es la unificación más íntima de las regiones esenciales del mundo. Porque el ser humano unifica todas las regiones esenciales en él, y especialmente la de la vida. Esto vale al menos para sus manifestaciones accidentales, y mucho menos para sus cantidades de distribución. La visión del mundo esbozada aquí hace que desaparezca el conflicto entre una explicación “teleológica” y “mecánica” de la realidad, que prevaleció durante muchos siglos. . . Este tren de pensamiento no puede detenerse antes incluso del Ser Superior, el fundamento del mundo. También para el Ser, lo que “es a través de sí mismo” y de lo que todo lo demás depende, y en la medida en que el espíritu debe ser asignado a él como uno de sus atributos, tampoco puede tener poder o fuerza como ser espiritual. Más bien, es el otro atributo, la *natura naturans* en el Ser más elevado, es decir, el “impulso” todopoderoso cargado de imágenes infinitas, que es responsable de la realidad, mientras que el carácter contingente de las entidades nunca se determina unívocamente a través de leyes e ideas esenciales.<sup>48</sup>

En este pasaje, nuevamente, vemos que las fuerzas del espíritu y el impulso co-penetrar y se manifiestan con un dinamismo interpenetrante y despliegue regular. La parte enérgica es la intuición fenomenológica que comprende esas esencias de valor, para realizar formas superiores de vida, acción y modos de cultura por encima y en contra de nuestra mera animalidad. Estas fuerzas se unen en el centro de fuerza de la persona. Se interpenetran y se ayudan mutuamente en la operación y refuerzo mutuos ya que la persona es la forma más alta de organización para estos elementos. Sin embargo, notablemente, Scheler intenta una visión intermedia entre un racionalismo cartesiano o escolástico de la metafísica de la sustancia teleológica y un materialismo reduccionista puro. Permítaseme explicar.

La persona no es una sustancia enteramente racional, ni un sistema físico de fuerzas evolutivas. En cambio, la esfera personal se mezcla entre su percepción emotiva y sus esencias de valor y la materialidad encarnada situada y comportándose en el tiempo. En esencia, el compromiso entre enfo-

<sup>48</sup> Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, p. 50.

ques racionalistas y materialistas se basa en las concepciones anteriores de una racionalidad sentida similar a la visión de participación ontológica grecorromana mencionada anteriormente. La diferencia entre Scheler y la visión grecorromana es que la participación ontológica está dirigida por el amor, no por la racionalidad estoica o platónica estéril que subordina las emociones a la razón.

Además, Scheler está tratando de acomodar la visualización de la persona en un mundo evolutivo del devenir en la tercera concepción anterior. El manejo o dirección del desarrollo de una persona proviene del ejercicio de la libertad de sublimar valores más altos para valores más bajos para que el espíritu motive y anule la suspensión de la vida útil para un propósito más elevado. El propósito es, entonces, inspirador de la ideación y la intuición de las esencias. Por lo tanto, hay una región de esencias, alguna región describió que la esfera personal navega dentro y se da cuenta de todo al mismo tiempo.

Para Scheler, esta fuerza inspiradora y atractiva de la entrega de valores en el Espíritu solo anula las energías reunidas de la vida. Sin las energías reunidas de la vida en nuestros impulsos, las personas no podrían hacer nada, y Scheler hace un argumento especulativo por analogía. Así como el espíritu es impotente en nuestras esferas personales, la misma analogía también está hecha para la esfera personal de Dios. Según Scheler, como persona, Dios como un Ser a través de sí mismo se relaciona con el mundo, y en esa relación nuevamente *“hay una tensión primordial entre el espíritu y el impulso”*.<sup>49</sup> Al igual que el experimentador más grande posible de James, Dios tiene la misma estructura que una persona, y el correlato del mundo es aquello con lo que debe relacionarse a través de sí mismo. De esta manera, Dios se vuelve impotente, menos causalmente eficaz que el teísmo clásico en el que Dios se establece en una posición platónica sobre lo que se crea de la nada. Además, el teísmo clásico establece una dependencia asimétrica entre el Creador y lo creado. Para Scheler, esta dependencia limita lo que puede ser la naturaleza, mientras que, en la concepción del proceso de Scheler, el devenir del universo en términos de espíritu e impulso se deja abierto. Existe la posibilidad de crecimiento, no dirigido por ningún conjunto de ideales o por Dios, sino por el hecho de que, si bien Dios puede revelar un ideal a las personas, las personas deben elegir realizar ese valor a expensas de las posibilidades más bajas. De esta manera, tanto el espíritu como el impulso son posibilidades iguales de realizarse específicamente en la convergencia de estas fuerzas en la persona

<sup>49</sup> *Ibid.*

humana o en la persona de Dios. La única dependencia se basa en la materialidad encarnada que hace posible la realización del espíritu. En el nivel del espíritu, el acto de sentimiento de amor nos permite sentir la absoluta singularidad y dignidad de una persona. Los valores más altos de lo que Scheler llama valores sagrados son la realización de valor más alta posible.

A medida que entiendo estos elementos de entrega en las personas, y en el esquema más amplio del fundamento del Ser, el espíritu y la impulsión se convierten en la presencia dominante de todo lo que existe. De esta manera, el panenteísmo es que Dios es una persona en todo lo que es y está por ser, sin embargo, estos elementos del espíritu y el impulso no son contrarios tanto como son formas para todo lo que es como una persona es y aún debe ser. En otras palabras, la realidad deviene en el espíritu y el impulso de Dios tan fácilmente, ya que también es una convivencia compartida en el centro de actos de las personas humanas. De hecho, devenir es esta colaboración en nosotros, a través de nosotros, y en nosotros en espíritu y a través del espíritu que constituye y constituye la realidad. La realidad se convierte en estas fuerzas subyacentes a la experiencia y simultáneamente como experiencia. El espíritu y el impulso se compenetran e interpenetran, desarrollándose activamente. De alguna manera, este devenir es pasivo y de otras formas directamente experimentado como activo. Por esta razón, me parece más apropiado rechazar este devenir como un tipo de dualismo, pero pensar en el espíritu y el impulso de la misma manera que los teístas del proceso han insistido en un tipo de teísmo dipolar.

### **7. Pensando en el devenir como teísmo dipolar**

En el teísmo dipolar, el devenir potencial de Dios existe en un estado de posibilidad, aún no como los valores invocados en el espíritu de Scheler. En la otra mitad, las energías de la vida en la materialidad del impulso y las realidades ya se han convertido y actualizado en un conjunto de posibilidades. Dado que el Dios de Scheler deviene en la persona y en todos nosotros al mismo tiempo, todo lo que es como persona es y aún está por ser es una expresión que combina el hecho de que los aspectos del Dios panenteísta ya están en el tiempo, ya están surgiendo y retrocediendo en el tiempo y la experiencia. Por esta razón, establecer paralelismos con el último capítulo de Alfred North Whitehead en *Proceso y realidad* debería constituir trabajo futuro y compro-

miso con los escritos de Scheler.<sup>50</sup> No intentaré un análisis tan exhaustivo, aunque muy necesario. Por ahora, simplemente esbozaré una forma en la que puede verse este compromiso, aunque deberían seguirse tratamientos más exhaustivos al resaltar esta característica intrigante y dirección interpretativa que el pensamiento de Scheler podría tomar en futuros estudios.<sup>51</sup>

En Whitehead, cada entidad real, la unidad más atómica del universo, ya sea que estemos hablando de pequeños soplos de existencia o de personas, todos tienen un polo físico y un polo mental. Estos aspectos no son las entidades en sí mismas, sino meramente aspectos de ellas de la misma manera que yo llamo que las formas de entrega personal del espíritu y el impulso pueden tender a pesar de que ambos elementos están constantemente co-penetrando. Como cualquier otra entidad, Dios es una entidad real con un polo físico y un polo mental, que él llama la naturaleza consecuente y la naturaleza primordial. Estos dos aspectos de Dios existen como partes inseparables de Dios, pero se desarrollan en relación entre sí. La naturaleza primordial es como el espíritu de Scheler. Expresa lo que podría ser el conjunto de posibilidades en que la realidad puede crecer. En contraste, la naturaleza consecuente expresa el hecho sólido de lo que ha sido, la materialidad y la determinación que da forma a la posibilidad. El impulso de Scheler, sin embargo, es un poco diferente, al parecer, de Whitehead. Para empezar, la naturaleza consecuente de Whitehead se refiere a la inmortalidad objetiva de toda determinación que se recuerda y su interacción es lo que limita la expresión pura de lo que es posible en la naturaleza, y el impulso en las personas se refiere a la excitación y liberación de impulsos psíquicos de las personas. Sin embargo, de manera limitada, el impulso puede indicar los procesos vitales en Whitehead de los que depende la posibilidad del espíritu.

## 8. Conclusión

En este ensayo, he atravesado aspectos de la tardía metafísica y antropología filosófica de Scheler. El objetivo ha sido comprender cómo cambió el pensamiento de Scheler, qué dirección tomó y cómo comprender mejor los ele-

<sup>50</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, Free Press, Nueva York, 1978, pp. 342-351.

<sup>51</sup> El primero en la literatura que destaca la necesidad de que los Schelerianos presten atención a Whitehead es Randall Auxier, quien en el siguiente artículo no revela tanto a Scheler como un teísta dipolar, sino que exige la explicación de Scheler del sentimiento intencional para corregir aspectos del pensamiento de Whitehead. De manera irónica, pido a la comunidad de Scheler que preste atención a Whitehead como una forma de corregir el dualismo de Scheler.

mentos basados en procesos de su metafísica posterior. Como Scheler es recordado principalmente por la habilidad de Juan Pablo II, Scheler tiende a ser preservado y leído a través de su compromiso tentativo con su catolicismo. La fenomenología es un camino hacia los valores de lo Santo y refuerza, por así decirlo, los dogmas de la teología religiosa católica. Esta tendencia es desafortunada y totalmente errónea cuando el alcance de la vida de Scheler se ve en su totalidad.

Además, no he leído los argumentos de Peter Spader en su totalidad, ni les he dado el trato que se merecen. Dado que su *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise* (2002) fue el penúltimo compromiso académico en inglés sobre la ética de Scheler, aparte de *Material Value Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann* (2011), de Eugene Kelly, los argumentos de Spader, aunque los veo como incorrectos, deben ser atendidos con mayor atención. En este artículo, no tuve tiempo de revisar sus interpretaciones tanto de las razones de esta interpretación dualista como de los problemas de la lectura del dualismo entre *Geist* y *Drang* que cortan las líneas del interaccionismo que encontramos en Descartes. En cambio, solo he indicado en espíritu con Whitehead que esa filosofía podría leerse como un tipo de monismo dipolar en el que tanto el espíritu como el impulso son aspectos revelados de cómo las personas (tanto humanas como de Dios) se revelan a sí mismas y cómo y por qué esta realización de la entrega de uno mismo también constituye el sentido de la realidad. De esta manera, mi lectura ha comprado las advertencias de Whitehead contra los relatos bifurcados de la realidad, esencialmente el anti-dualismo de Whitehead, aunque no he presentado ningún argumento explícito para tal interpretación. Sólo he ofrecido una especulación.

Sin embargo, lo que revela la metafísica posterior de Scheler es la necesidad de pensar más allá de las categorías de ortodoxia religiosa y teológica. Varios dogmas nos roban el imaginario cultural y político para concebir lo Divino más allá de la tradición. En mi país, Estados Unidos, el cristianismo se moviliza bajo la bandera de ideologías capitalistas que socavan directamente la santidad de las personas. De esta manera, el cristianismo está continuamente armado, y aunque tengo muchos —y a veces yo mismo— adheridos a los principios cristianos del amor agápico en el ejemplo de Cristo y atraídos por la política del reverendo Dr. Martin Luther King, Jr., me temo que el cristianismo liberal y progresista nunca es suficiente, nunca es capaz de movilizar las acciones y reformas justas necesarias para restringir la pandemia global del cambio climático que engendra Estados Unidos o la violencia estructural de

la desigualdad de ingresos a nivel nacional. Consumimos la energía del mundo varias veces, y nos explotamos mutuamente y a la naturaleza en nombre de Dios constantemente. Bajo el manto de Dios, Estados Unidos lanza ataques en todo el mundo en lo que para muchos es una guerra religiosa a pesar de los muchos civiles inocentes que mueren en nuestra cruzada obsesionada por Dios contra el sustantivo abstracto de “terrorismo”. Así, los cristianos en los Estados Unidos se olvidan en gran medida de vaciarse del amor kenótico para recibirlo de otro. Por lo tanto, hace tiempo que pensaba que un desafío cultural masivo a la ortodoxia cristiana debería venir de lo que me atrevo a llamar *teísmo especulativo*.<sup>52</sup>

Así como los materialistas especulativos en la filosofía continental quieren restablecer un retorno a las ontologías amigables con los objetos, también quiero socavar la ortodoxia de nuestras nociones abrahamicas de Dios. Llamo a los filósofos a imaginar las diferentes formas en que Dios puede ser concebido. Llamo a los filósofos a explorar esos sistemas conceptuales, recuperando los idealismos, panenteísmos y panteísmos del pasado para extraerlos de lo que podría servir y beneficiar pragmáticamente nuestra experiencia compartida, así como analizar sus defectos especulando sobre las nuevas formas que puede tomar lo Divino. De esta manera, el trabajo de Scheler es primordial, ya que es uno de los últimos ejemplos de teísmo especulativo (junto con Whitehead) que socava y estira el concepto de Divinidad y Naturaleza para oponerse directamente a los conceptos contaminados de Dios en el cristianismo y reavivar nuevas teologías políticas que incorporar nuestras obligaciones mutuas a nivel nacional, internacional y al planeta que todos llamamos hogar. En ninguna parte es este trabajo más importante que los Estados Unidos que lidera el mundo en un sistema económico insostenible y nos ciega a otros fines inmorales a los que muchas hermanas y hermanos de nuestra familia humana están afectados por actitudes impersonales de interés propio en la economía y el imperialismo militar.

### **Bibliografía**

Brightman, E.S., 1940, *A Philosophy of Religion*, Nueva York, Prentice Hall, Nueva York.

<sup>52</sup>La profesora Angela Roothaan de la Universidad libre de Amsterdam me ha recordado que mi llamado al teísmo especulativo no presta atención a los muchos enfoques postmetafísicos de Dios que pueden extraerse de conceptos más allá de lo que yo llamo Abrahámico. Estos enfoques postmetafísicos pueden ejemplificarse en analogía, como la preocupación de la teología de la liberación por el Dios pobre.

- Frings, M. S., 2001, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Kelly, E., 2011, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht.
- Scheler, M. F., 2006, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston.
- , 2009, *Human Place in the Cosmos*, Northwestern University, Evanston.
- , 2009, *On the Eternal in Man*, Transaction Publishers, New Brunswick y Londres.
- Spader, P., 2002, *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, Fordham University Press, Nueva York.
- Whitehead, A.N., 1978, *Process and Reality*, Corrected Edition, Free Press, Nueva York.

*Stoa*

Vol. 11, no. 21, 2020, pp. 30-58

ISSN 2007-1868

TRES VERSIONES DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE *PERSONA*  
Y *NATURALEZA HUMANA* EN EL SIGLO XX

Three versions of the real distinction between person  
and human nature in the 20th century

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

RESUMEN: En este trabajo se estudian tres versiones de la antropología trascendental en el s. XX, las que tras distinguir entre *persona* y *naturaleza* humana centran su estudio en la dimensión superior de esa distinción real, la persona. Son las antropologías del segundo Scheler, de Nédoncelle y de L. Polo.

PALABRAS CLAVE: Antropología trascendental · Persona · Naturaleza humana · Scheler · Nédoncelle · Polo.

ABSTRACT: In this work we study three versions of transcendental anthropology in the XX century, those in which are distinguished between *person* and *human nature* and are focused in the superior dimension of this real distinction, the person. Those are the anthropology of the second Scheler, this one of Nédoncelle, and the other of L. Polo.

KEYWORDS: Transcendental anthropology · Person · Human nature · Scheler · Nédoncelle · Polo.

Recibido 27 de octubre de 2019  
Aceptado 25 de noviembre de 2019

## 1. Panorámica

La distinción real entre *persona* y *naturaleza* humana en el hombre, que no se encuentra en la filosofía moderna (tras Descartes) ni en la contemporánea (tras Hegel), apareció marcadamente expuesta por primera vez en el segundo Scheler<sup>1</sup>, del que la tomaron Nédoncelle<sup>2</sup> y V. E. Frankl.<sup>3</sup> De los tres, el que mejor la perfiló fue el pensador de Munich, seguido del parisino, y en tercer lugar del vienés.

Esta distinción se encuentra asimismo en el s. XX en Marcel, quien la expuso con una terminología distinta: la de ‘ser’ y ‘tener’.<sup>4</sup> En la misma dirección el español Julián Marías notó dicha distinción, y también entre persona y yo.<sup>5</sup> Con todo, tanto el neosocrático francés como el humanista español tuvieron —como otros muchos de su época— una visión ‘totalizante’ de la persona,<sup>6</sup> pues la consideraron como el ‘todo humano’, pues pese a establecer las aludidas distinciones, el primero sostuvo que “yo soy mi cuerpo”,<sup>7</sup> y el segundo “que ‘soy’ corpóreo”,<sup>8</sup> de manera que consideraron a la persona como el conjunto de los diversos elementos humanos, no lo radical o activo respecto de ellos.

Otros filósofos que se ocuparon de esta distinción real durante el siglo XX fueron los tomistas —Gilson, Fabro, etc.—, pero la tuvieron en cuenta sobre todo en metafísica, haciendo poca o nula referencia a ella en el ámbito de la antropología. Sí la defendieron en este marco penetrantes teólogos como Guardini y Ratzinger, pero ni éstos la tomaron de los anteriormente nombrados, ni aquellos de éstos. Además, la exploraron en un contexto marcadamente teológico, en el que no entramos.

Otro pensador en el que aparece esta distinción real es Leonardo Polo. La exploración de ésta en su antropología es tardía, en concreto, posterior a

<sup>1</sup> Cfr: mi trabajo, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

<sup>2</sup> Cfr: mi estudio, *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Ápeiron, Madrid, 2015.

<sup>3</sup> Cfr: mi investigación, *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid, 2015.

<sup>4</sup> Marcel, G., *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

<sup>5</sup> Cfr: Marías, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, 1973, Madrid.

<sup>6</sup> Cfr: al respecto mi artículo, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 2010 pp. 273-297.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 274.

1990.<sup>9</sup> Sin embargo, ni Polo citó en este tema a Scheler, a Nédoncelle y a Frankl (ni a los aludidos teólogos), ni tampoco estos pensadores han conocido a Polo. Otro filósofo recientemente fallecido en el que se encuentra esta distinción es Spaemann. Pero en este autor tal distinción está —a mi juicio— peor tratada que en los precedentes, porque, aunque tiene a su favor puntos positivos, también cuenta con otros negativos, entre los que cabe destacar el que considera que el ‘tener naturaleza’ es el ‘ser’ de la persona, lo cual supone un *quid por quo*.<sup>10</sup> Por lo demás, este filósofo no parece haber recibido en este punto el influjo de los indicados, pues recabó su información de la Patrística.

Junto a los mencionados pensadores, algunos estudiosos actuales defienden que se puede hablar de distinción real entre *acto de ser y esencia* en las antropologías de N. Hartmann,<sup>11</sup> Ph. Lersch<sup>12</sup> o J. Maritain.<sup>13</sup> Ahora bien, tales matices requieren de un estudio aparte que no es el momento de llevar a cabo. Muchos otros filósofos del siglo XX han sostenido que la intimidad humana es distinta de las manifestaciones humanas —por ejemplo, los alemanes E. Stein, D. von Hildebrand o M. Buber<sup>14</sup>, o los españoles Ortega, Zubiri,<sup>15</sup> Millán Puelles,<sup>16</sup> el primer Laín Entralgo,<sup>17</sup> etc.—, pero las notas con que describen la intimidad (la inteligencia, la voluntad, etc.) no pertenecen en modo alguno a ella, sino que son diversas dimensiones de lo que hemos llamado ‘esencia’ del hombre.

Tampoco han faltado pensadores —como por ejemplo H. Arendt—<sup>18</sup> que tras advertir la intimidad como distinta de las diversas dimensiones manifestativas humanas, han sostenido que la primera no se puede conocer, por lo

<sup>9</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, I-II, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015.

<sup>10</sup> Cfr. mi publicación, “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1, 2013, pp. 79-98.

<sup>11</sup> Cfr. Hartmann, N., *Il problema dell’essere spirituale*, La Nuova Italia, Florencia, 1971.

<sup>12</sup> Cfr. Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1966.

<sup>13</sup> Cfr. Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.

<sup>14</sup> Cfr. mi aludido artículo, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”

<sup>15</sup> Cfr. mi trabajo, “Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, en *Dimensiones de la vida humana, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 271-281.

<sup>16</sup> Cfr. al respecto mi trabajo: “Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, Pamplona.

<sup>17</sup> Cfr. sobre este extremo mi estudio: *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

<sup>18</sup> Cfr. Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

que han orientado su antropología a explicar alguna de las facetas manifestativas humanas (sociedad, trabajo, cultura. . .). Sin embargo, estimamos que esta hipótesis es incorrecta, no sólo porque se puede alcanzar a conocer de modo natural la persona —la intimidad, el espíritu o corazón humano—, sino también porque la explicación de cualquier dimensión manifestativa humana es segunda y dependiente de aquélla.

Pues bien, de entre los precedentes planteamientos, resaltan las antropologías del segundo Scheler, de Nédoncelle y de L. Polo, que, sin conformarse en las exploraciones que tratan de exponer lo común de lo humano, inciden en lo radical o íntimo, lo novedoso e irrepetible, en el cada quien, la persona, espíritu humano. Atenderemos a continuación a sus claves antropológicas, porque son los que —a mi modo de ver— mejor han desvelado lo *trascendental* en el hombre: la persona y, por tanto, sólo en ellos cabe hablar de *antropología trascendental*.<sup>19</sup>

## 2. La distinción real en la antropología del segundo Scheler

Los hallazgos antropológicos más relevantes de Scheler (1874-1928) pertenecen —a mi juicio— a su segundo periodo (1912-1921),<sup>20</sup> que es también el más fecundo. Pero esta etapa de su producción usualmente no suele ser considerada como la más lograda, pues se suele poner más realce a su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, que pertenece al tercer Scheler. Del segundo periodo scheleriano aludido se va a proceder seguidamente a una exposición sintética y conjunta de los puntos antropológicos neurálgicos.<sup>21</sup> Se trata, por

<sup>19</sup> No se comprende aquí por ‘trascendental’ algo adjetivo, es decir, el que los rasgos humanos a los que así se les designa sean o se tomen como ‘importantes’ o ‘relevantes’. Con el término ‘trascendental’ no se quiere indicar tampoco —como ordinariamente se entiende— que el hombre sea *manifestativamente* abierto, a la familia, a la educación, a la sociedad. . . con el diálogo, la ética. . . , pues todas esas aperturas son segundas respecto de la apertura constitutiva y más relevante que es la persona humana en su intimidad. El hombre es ‘social’ por *naturaleza* porque es ‘relación trascendental’ como *persona*. Dicho de otro modo cabe indicar que no de desea atender al ‘tener’ humano, sino al ‘ser’ personal. Esto comporta que se está sosteniendo que, en antropología, se puede advertir que la persona (*acto de ser* humano) es realmente distinta, por superior, a lo común de los hombres, es decir, a lo psíquico (*esencia* humana) y al cuerpo humano (*naturaleza* humana).

<sup>20</sup> En esta tesis se coincide, no sólo con Nédoncelle y Frankl, sino también con Hildebrand, D. von, “Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt”, *Der katholische Gedanke*, 1, 1928, p. 448, y se está en desacuerdo con Hartmann, W., “Scheler †”, *Kantstudien*, XXXIII, 1928, X. Cfr: asimismo sobre este tema: Collins, J., “Scheler’s transition from catholicism to panteism”, en J. K. Ryan (Ed.), *Philosophical studies in honor of the Rev. Ignatius Smith*, The Newman Press, , Maryland, 1952, pp. 179-207.

<sup>21</sup> *El resentimiento en la moral*, de 1912, Caparrós, Madrid, 1998, *RM*, *Los ídolos del conocimiento de sí*, de 1912, Cristiandad, Madrid, 2003, *ICS*, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, de 1912-14,

tanto, de atender a 16 escritos para destilar las nueve tesis antropológicas más relevantes.

1<sup>a</sup>) *En el hombre existe una ‘distinción real’ jerárquica entre persona y yo.* Scheler conoce esta distinción real y la concibe en oposición a la identidad divina.<sup>22</sup> Para él, ‘persona’ significa espíritu, y equivale a lo que en la tradición medieval se entendía por *acto de ser*; en cambio, el ‘yo’ equivale a la *esencia*. Conoce que Tomás de Aquino advirtió esa distinción en el hombre y que le costó perfilar el miembro superior de la misma. Distingue entre persona y yo<sup>23</sup> (y otras manifestaciones de éste).<sup>24</sup> Nota que el acto de ser personal es novedoso, irreplicable, e irreductible a las manifestaciones humanas (“yo social”, impulsos, pasiones, etc.). Conoce que la radical dignidad del hombre es el cada quién, no lo común a los hombres.<sup>25</sup> Se trata de una ‘dualidad’ real —no de un ‘dualismo’—<sup>26</sup> Distingue entre: a) la persona y su corporeidad,<sup>27</sup> pues sostiene que el cuerpo no pertenece a la esfera de la persona<sup>28</sup>; b) persona y personalidad, pues las quiebras morales, psicológicas y patológicas

Ed. Nova, 1960, Buenos Aires, *FML, Esencia y formas de la simpatía*, de 1913 *EFS*, Losada, 3<sup>a</sup> Ed., 1957, Buenos Aires *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, de 1913-16, trad. española, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, 2001, Madrid, *FE, Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, de 1913, Sígueme, 2004, Salamanca, *PV, Acerca de la idea del hombre*, de 1915, Ed. Nova, 1960, Buenos Aires, *IH, El santo, el genio, el héroe*, de 1915, Ed. Nova, 1971, Buenos Aires, *SGH, Amor y conocimiento*, de 1916, Sur, 1960, Buenos Aires, *AC, El sentido del sufrimiento*, de 1916, Ed. y Librería Goncourt, Buenos Aires, 1919, *SS, La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, de 1917, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, *EF, De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, de 1919, Revista de Occidente, Madrid, 1940, *EH*. Junto a éstos trabajos se tendrán en cuenta también las siguientes obras de Scheler que, aunque publicadas póstumamente, pertenecen al periodo aludido: *Muerte y supervivencia*, de 1912-14, Ed., Goncourt, 1979, Buenos Aires, *MS, Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, de 1933, Ed., Goncourt, Buenos Aires, 1979, *ANN, Gramática de los sentimientos*, de 1934, *Crítica Filosófica*, Barcelona, 2002 *GS* y *Ordo amoris*, de 1934, Revista de Occidente, Madrid, 1934, *OA*.

<sup>22</sup> Cfr. EF, p. 200.

<sup>23</sup> No comulgamos al respecto con los pareceres de Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978, p. 136, Fernández Beites, P., “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de Filosofía*, 107, México, 2003, p. 77, Llambias de Acevedo, J., *Max Scheler*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1966, pp. 234-5.

<sup>24</sup> Cfr. EFS, pp. 159-160.

<sup>25</sup> “Sólo en la esfera del espíritu tiene el individuo el primado óntico frente a la especie”. *EFS, Ibid.*, p. 164.

<sup>26</sup> Cfr. Mandrioni, H.D., “El lugar de la antropología en Max Scheler”, *Ethos*, pp. 6-7 1978-9 p. 160. Cfr. asimismo Pintor Ramos, A., *op. cit.*, pp. 351, 367 ss.

<sup>27</sup> “El cuerpo no pertenece a la esfera de la persona ni del acto, sino a la esfera objetiva de toda ‘conciencia de algo’ y de sus modos”, *FE*, p. 530.

<sup>28</sup> La tesis contraria es ‘totalizante’, pero ‘totalizar’ es un modo formal de proceder de la razón que sirve para vincular objetos pensados, no temas reales. El cuerpo no añade nada activo al acto de ser personal, a la persona, sencillamente porque es potencial. Por eso se es persona antes y después de la muerte. Con esto no se quiere decir que el cuerpo no sea importante, pues es claro que, por ser el

afectan a la ‘personalidad’, no a la ‘persona’, a menos que ésta les abra libremente la puerta de su intimidad. Advierte que quien intenta comprender su propio sentido personal reduciéndolo a lo que conoce de su yo, personalidad, psicología, se despersonaliza.

Scheler distingue entre espíritu y naturaleza humana.<sup>29</sup> Afirma que a mayor distancia entre la riqueza propia la persona y el valor de la naturaleza corpórea humana, tanto más debe proteger la persona su organismo.<sup>30</sup> Distingue ‘tres centros del hombre’,<sup>31</sup> el superior, el ‘*espíritu*’, al que identifica con la persona, el segundo, el ‘*vital*’, y el inferior, el ‘*orgánico*’. Percibe que la composición humana es jerárquica. De los tres, uno es de corte sensible; otro, inmaterial que dirige al orgánico; y el tercero, inmaterial coincidente con la intimidad (Frankl seguirá esta visión tripartita). La ventaja de este modelo radica en discernir dos ámbitos en lo inmaterial. Scheler trata de la irreductibilidad de la persona a sus actos,<sup>32</sup> pero no acepta que persona sea una sustancia subyacente a la pluralidad de actos que manifiesta (en esta repulsa del *sustancialismo* le seguirá Nédoncelle), sino que es una unidad concreta ‘*sui generis*’. Aunque explica esa unidad, su aporte radica en que vislumbra que la persona es irreductible a lo que tiene, y con mayor motivo a sus actos (hábitos y operaciones inmanentes) y acciones transitivas, manifestaciones de dicho tener. Indica que el hombre es un ser compuesto,<sup>33</sup> pero no se limita a distinguir en él —como la tradición antropológica clásica— entre un elemento inmaterial (el alma) y otro sensible (el cuerpo), sino que advierte que en lo inmaterial hay composición real entre acto y potencia (*espíritu y alma*), y asimismo en lo sensible (facultades y soporte orgánico). Y se centra claramente a la intimidad.<sup>34</sup>

2<sup>a</sup>) *La persona es espíritu*. Persona y espíritu son equivalentes. La persona es el quien, pero éste no es ni cuerpo ni potencias inmatrimales, sino que los *tiene*. El ser es irreductible al tener. El principio de individuación de los seres espirituales es el propio espíritu o persona,<sup>35</sup> no el cuerpo, sus actos manifes-

cuerpo de una persona, lo es y mucho. Pero, con todo, el cuerpo no es la persona, porque no es un acto de ser. Los actos de ser no mueren. . .

<sup>29</sup> Cfr. *PV*, p. 108.

<sup>30</sup> Frente a Nietzsche, Scheler afirma que el pudor se entiende como el medio del que se sirve lo noble para no rebajarse a lo vulgar.

<sup>31</sup> Cfr. *SGH*, p. 21.

<sup>32</sup> Cfr. *MS*, p. 84.

<sup>33</sup> Cfr. *ANN*, p. 11.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 31-43.

<sup>35</sup> Cfr. *EFS.*, p. 104.

tativos e inmateriales o la reunión de ellos,<sup>36</sup> pues el cuerpo es *de* la persona, no *la* persona.<sup>37</sup> El acto —el espíritu— es condición de posibilidad de la activación de lo potencial —el cuerpo—, no a la inversa. La persona no se reduce y se individúa por sus actos, porque el obrar sigue al ser. Separa la noción de espíritu de la de vida<sup>38</sup> para indicar que el primero ni es ni puede ser fruto de la evolución biológica, porque el espíritu tiene unas características irreductibles a la vida;<sup>39</sup> y para manifestar que el espíritu es superior a lo psíquico. Además, vida y cuerpo tampoco son equivalentes. La persona no es común,<sup>40</sup> sino radicalmente distinta, novedosa, irrepetible<sup>41</sup> y personal: “todo espíritu, necesaria y esencialmente, es personal, la idea de un espíritu impersonal es absurda. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un yo; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del yo y el mundo exterior”.<sup>42</sup> La persona es espíritu.<sup>43</sup>

3ª) *El yo no es persona*. El yo equivale a lo que Scheler llama “reino intermedio” entre lo corpóreo y el espíritu, o también, “conciencia vital”,<sup>44</sup> distinta temáticamente de la persona<sup>45</sup> y también metódicamente, es decir, cognoscitivamente, pues el conocimiento del yo es objetivo,<sup>46</sup> mientras que la persona es inobjetivable. Persona y yo son dos centros distintos de donde surgen actos diversos.<sup>47</sup> Los ‘actos psíquicos’ son del yo; los ‘actos espirituales’, de la persona. El yo permite el conocimiento de la naturaleza humana propia y ajena;<sup>48</sup> por eso, el yo es social, e incluso puede actuar sólo de cara a los demás.<sup>49</sup> Ahora bien, el yo depende de la persona, y tanto él como el cuerpo

<sup>36</sup> Cfr. Ferretti, G., *Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e Pensiero, Milán, 1972, p. 172 ss.

<sup>37</sup> Cfr. Scheler, M., *EFS*, p. 317.

<sup>38</sup> Cfr. *EFS*, p. 105.

<sup>39</sup> “Un essere spirituale: 1) é aperto al mondo *Weltoffen*; 2) è dotato di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*); 3) è inoggettivabile *gegenstandsunfähig*, ovvero pura attualità *pure Aktualität*”. Ferretti, *op. cit.*, p. 149. Cfr. asimismo: Parvis, E., “Person, Death and World”, en Frings (Ed.), *Max Scheler Centennial Essays*, The Hague, Nijhoff, 1974, pp. 58-84.

<sup>40</sup> Cfr. sobre este punto: Pintor Ramos, A., *op. cit.*, pp. 305-306.

<sup>41</sup> Cfr. *EFS*, pp. 161-162.

<sup>42</sup> *FE*, p. 520.

<sup>43</sup> Cfr. *MS*, p. 51.

<sup>44</sup> *EFS*, p. 55.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 180.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 224.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 288.

<sup>49</sup> Cfr. *GS*, p. 50.

reciben su individualización de ella.<sup>50</sup> El yo es inferior a la persona,<sup>51</sup> porque en el yo cabe oposición al tú, mientras que en la persona no cabe oposición.<sup>52</sup> La referencia yo-tú, puesta de relieve en la *filosofía del diálogo* (Ebner, Levinas, Buber, etc.), caracteriza la “intersubjetividad”, que es de índole social o manifestativa, pero no la intimidad personal. En lo manifestativo caben ciertas oposiciones tipológicas, pero no en lo personal, pues ninguna persona es opuesta a otra, sencillamente porque es relación respecto de ella.

4ª) *La libertad es un rasgo distintivo de la persona*. Scheler distingue la libertad tal como se manifiesta en los actos humanos de la libertad en la persona humana.<sup>53</sup> Aunque inicialmente tiene más en cuenta el ámbito de los actos (elegir o no elegir), y luego vincula la libertad a la voluntad, concluye que es personal. Añade que la libertad tiene que ver con el conocimiento, no con la falta de éste, que se aviene con el capricho. La libertad personaliza, es decir, distingue a cada quién, mientras que la falta de ella uniformiza, embrutece o despersonaliza, como ocurre en las masas. La libertad tiene un norte (no es explicable aisladamente) y, por tanto, requiere la respuesta personal humana respecto de esa estrella polar. Agrega que la libertad es interna, no externa, y distingue entre lo que posteriormente se ha venido a llamar ‘libertad de’ y ‘libertad para’. La primera, libertarse de vínculos coercitivos, es negativa; la segunda, ser libre en orden a alcanzar una meta, es positiva. La libertad indica relación a otras realidades.<sup>54</sup> La libertad es un rasgo de la persona,<sup>55</sup> pues si la libertad se manifiesta en los actos, es porque ‘originariamente’ la persona *es* libre; si se ‘adquiere’ en la voluntad (también en la inteligencia), es porque previamente la persona (que con el paso del tiempo activará lo potencial) *es* libre. Si la libertad personal humana tiene un norte, la persona libre remite a él, y será tanto más libre cuanto más cumpla dicha remitencia específica. Además, la libertad está vinculada al amor, y éste es un rasgo distintivo de la radicalidad personal,<sup>56</sup> no un acto o una propiedad de la voluntad.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 317.

<sup>51</sup> Cfr. *ICS*, p. 520.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 520-521.

<sup>53</sup> Cfr. *FML*, p. 7.

<sup>54</sup> “Lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no)”. *Ibid.*, p. 20.

<sup>55</sup> “‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo”. *Ibid.*, p. 33.

<sup>56</sup> Cfr. Soaje Ramos, G., “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade do rio Grande do Sul*, 1961, Porto Alegre.

5ª) *El conocer es un rasgo distintivo de la persona*. Scheler indica que existe un conocer de nivel personal, intuitivo, que no es ni sensible ni racional. Tal conocer no es algo *de* la persona sino *la* persona, o sea, la persona no sólo tiene conocer (en los sentidos, la razón, el yo, etc.), sino que es luz, transparencia, sentido. Advierte con mucho acierto que el problema capital de la teoría del conocimiento es el del origen de nuestro conocer.<sup>57</sup> Ahora bien, si la persona es lo originariamente superior y más activo, a ella habrá que vincular el origen del conocer humano. Admite que existe un conocer distinto al propio de la razón y que él liga a la intimidad humana.<sup>58</sup> El término ‘corazón’ se puede tomar como equivalente a los de ‘persona’, ‘espíritu’, ‘intimidad’, ‘núcleo personal’, ‘cada quién’, etc. Dice —siguiendo a Pascal— que éste ‘tiene sus razones que la razón no entiende’ porque está transido de conocer personal, el cual es superior al conocer de la razón. Añade que “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior”.<sup>59</sup> Ahora bien, si los conoce es porque es conocer superior a ellos. Advierte que, en del cristianismo, las nociones de amor y conocimiento son entendidas de modo más profundo que en las filosofías, pues se comprenden como personales, íntimas, no sólo como actos de las potencias superiores (razón y voluntad).<sup>60</sup> El hecho de que el filosofar comprometa enteramente<sup>61</sup> indica que en esta actividad está en juego el conocer personal. Scheler agrega que el acto del arrepentimiento es positivo, pues permite conocer la intimidad humana.<sup>62</sup> El espíritu o la persona no conoce ‘formando ideas’, porque las ideas las forma la razón, y la persona o espíritu es superior a su razón; en consecuencia, conoce directa, experiencial, intuitivamente.

6ª) *El amor es el rasgo distintivo superior de la persona*. El segundo Scheler descubre que el amor cristiano es irreductible a lo apetitivo, a lo voluntario y a la filantropía.<sup>63</sup> En efecto, ni puede reducirse a lo sensible, ni a lo volitivo, ni a la filantropía o sentimiento del yo, pues el amor es espiritual, un ‘acto’ libre y otorgante del espíritu, una dimensión radical de la persona,<sup>64</sup> no un acto de una potencia —como es la voluntad— que tiende a aquello de

<sup>57</sup> “Es la cuestión del origen la cuestión por excelencia de la teoría del conocimiento”. *EFS*, p. 290.

<sup>58</sup> *Cfr. FE.*, p. 358.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>60</sup> *Cfr. AC*, pp. 29-33.

<sup>61</sup> *Cfr. EF*, pp. 14, 36.

<sup>62</sup> *Cfr. ANN*, p. 43.

<sup>63</sup> *Cfr. RM*, pp. 65, 91.

<sup>64</sup> *Cfr.* Luther, A., “Scheler’s interpretation of Being as loving”, *Philosophy Today*, 14, 1970 pp. 217-228.

que carece. El amor es irreductible a la simpatía, porque “toda simpatía es esencialmente reactiva, —lo que no es, por ejemplo, el amor—”.<sup>65</sup> El amor toma la iniciativa, mientras que el simpatizar es segundo respecto del previo influjo positivo ajeno: “la simpatía sigue exclusivamente a la índole y la hondura del amor”,<sup>66</sup> es decir, es siempre una consecuencia. El amor personal es inescindible de la libertad personal<sup>67</sup> y es éste, y no la simpatía, el vínculo de unión de la persona humana a Dios. El conocimiento de la intimidad personal —propia y ajena— es ‘guiado’ por el amor personal, lo cual indica que el amor personal es superior al conocimiento personal, pues lo atrae y dirige.<sup>68</sup> El amor a la persona es irreductible a cualquier afecto a otra realidad no personal (por eso Scheler lo llama ‘acosmístico’). El amor no es un ‘estado’ del ser, sino un ‘acto’ del ser; no es una tendencia, sensible o de la voluntad, sino un acto del ser personal, que no se conoce por conocimiento racional, sino por un conocimiento intuitivo superior. El amor personal conlleva crecimiento y mira a *la* persona, no a las cualidades *de* la persona. Como la persona no se conoce formando objetos pensados de ella, ideas, el amor no comporta conocimiento racional ‘objetivo’, sino personal ‘intuitivo’. El ‘amor’ no referido a la radicalidad de la persona, sino a sus cualidades (psíquicas y corporales) no es personal, sino sólo natural (naturalismo). Esos otros ‘afectos’ no personales están sometidos —como aquéllas cualidades *de* la persona— al cambio y caducidad temporales, pues mientras que *la* persona trasciende el tiempo físico, no lo superan las cualidades de la naturaleza humana. En suma, si lo neurálgico del espíritu es el amor, de éste habrá que predicar sobremanera el principio de individuación.<sup>69</sup>

“El acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo”.<sup>70</sup> Es el acto superior de la intimidad humana. Los pensadores griegos clásicos daban más relevancia al conocer que al querer. En cambio, el cristianismo dio más importancia al querer que la filosofía precedente porque, a diferencia de los griegos, puso el amor en Dios. Pero, como es sabido, a partir del s. XIII se instauró una polémica en torno a la primacía de la

<sup>65</sup> *EFS.*, p. 24. *Cfr.* asimismo: *Ibid.*, 94.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>67</sup> *Cfr.* *Ibid.*, p. 99.

<sup>68</sup> *Ibid.* pp. 159-160.

<sup>69</sup> *Cfr.* Ferretti, G., *op. cit.*, p. 174, Muller, Ph., *De la psychologie a l'anthropologie*, Ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1946, p. 193.

<sup>70</sup> *FE*, p. 638.

inteligencia y la voluntad en el hombre. Sin embargo, Scheler advierte magistralmente que ese problema no está bien planteado y que, por tanto, carece de solución apelando exclusivamente a las dos facultades superiores humanas. El problema se debe resolver por elevación, atendiendo al ‘corazón’ o intimidad humana, en la que radica el amor, puesto que éste es irreductible a la voluntad,<sup>71</sup> asunto que —según él— sólo advirtieron implícitamente Agustín de Hipona y Pascal. El amor no es un acto de la voluntad, sino un rasgo distintivo del espíritu humano<sup>72</sup>; el *núcleo* de los actos<sup>73</sup>. Es superior a la voluntad y al entendimiento,<sup>74</sup> pues la voluntad carece de primacía en el espíritu humano, porque la voluntad no *es* dicho espíritu, sino que es una ‘potencia’<sup>75</sup> *de* él. El amor es la raíz del espíritu, porque el amor es acto, aceptación y donación, no potencia necesitante (como la voluntad). El amor es lo unitivo en el ser humano, capaz de aunar las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad). Por otro lado, “la posición racionalista es ciega para el amor”,<sup>76</sup> por encumbrar injustificadamente la razón sobre la persona y sostener que el amor es una pasión. El amor personal no es lo que de ordinario se llama amor (placer sensible), que no es tal.<sup>77</sup> El amor pertenece al núcleo de la persona,<sup>78</sup> pues quien posee el amor de una persona posee a esa persona. Distingue —al estilo agustiniano— dos amores respecto de sí: uno falso, que busca la seguridad en los medios; y otro verdadero, que mira a Dios.<sup>79</sup> Describe al verdadero como acto que se dirige a una persona, en especial a Dios,<sup>80</sup> y añade que “el *amor* es siempre el *despertador del conocimiento y del querer*: la madre del espíritu y de la razón misma”,<sup>81</sup> es decir, la raíz y fin del espíritu humano. El amor es efusivo, no necesitante; no se cansa, porque el acto de ser personal no es potencial, carente, sino desbordante. No es que sea infinito en acto, sino que sólo es explicable por su vinculación real con el infinito, Dios. No dirigirlo a él es despersonalizarlo.<sup>82</sup> En suma, para Scheler “el ser humano es, antes que

<sup>71</sup> Cfr. AC, pp. 22, 34.

<sup>72</sup> Cfr. EF, p. 35.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>74</sup> Cfr. EH, p. 220.

<sup>75</sup> Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, p. 37.

<sup>76</sup> GS, p. 47.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>78</sup> Cfr. OA, p. 110.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 128.

<sup>81</sup> *Ibid.* pp. 128-129.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 134, 136 y 139.

un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*”,<sup>83</sup> es decir, que por encima de la inteligencia y de la voluntad, que son potencias, la persona es un acto, en cuya cúspide está el amor.<sup>84</sup>

7ª) *Los sentimientos superiores son del espíritu*. Scheler distingue cuatro niveles reales de sentimientos: los sensibles u orgánicos, los vitales, los anímicos o del yo y los espirituales o de la persona. Si se conocen estos últimos, se alcanza a conocer en parte la persona. De ese nivel trata del resentimiento, la alegría y la tristeza. Una sede especial de los sentimientos es el yo, pero hay sentimientos del espíritu, y éstos son siempre intencionales.<sup>85</sup> Distingue los sentimientos vitales y del espíritu;<sup>86</sup> los primeros son relevantes para la ética, los del espíritu; para la antropología. El pudor, por ejemplo, afecta no sólo al plano sensible, sino a la intimidad personal.<sup>87</sup> Scheler sostiene que sufrimiento espiritual —dado que para él los sentimientos son intencionales— apunta a (es símbolo respecto de) una realidad distinta del propio corazón, a saber, a la trascendencia divina.<sup>88</sup> Llama a los sentimientos del espíritu ‘*metafísicos y religiosos*’.<sup>89</sup> Indica que en la medida en que se sube de rango, los sentimientos son más incisivos y permanentes. Los vincula a los valores; dice que son intuitivos, que no se reducen al conocer de la razón y al querer de la voluntad, y afirma que el amor y el odio son sentimientos del espíritu. Por tanto, si el espíritu o persona posee sentimientos propios, es distinto del yo, de lo psíquico.

8ª) *El conocimiento de la persona es inobjetivo*. Lo que se nos da a modo de objeto o idea al conocimiento se nos da al conocimiento objetivo, al que forma o presenta ideas. Pero los actos (de conocer, querer, etc.) son inobjetivables, o sea, ‘inesenciabiles’. Y, sobre todo, lo es la persona, por ser realidad espiritual. Por eso “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscar”.<sup>90</sup> En consecuencia, “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>84</sup> Cfr. Virasolo, M.A., “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13/7, 1946 pp. 14-29.

<sup>85</sup> *FE*, p. 369. Cfr. también: *Ibid.*, p. 454.

<sup>86</sup> Cfr. *PV*, p. 81.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>88</sup> Cfr. *SS*, pp. 47-48.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 50. Cfr. asimismo: *EFS*, p. 224.

<sup>90</sup> *EFS*, p. 224. Cfr. también en *Ibid.* p. 123.

por ella misma o por algún otro”.<sup>91</sup> La persona conoce su yo, porque éste es inferior a ella, pero a la persona le cuesta saber quién es,<sup>92</sup> conocer su propio sentido personal, porque ninguna persona es ‘reflexiva’ o ‘autoreferente’. Si lo fuera, no podría ser trascendente, es decir, abierta personalmente. Como la persona es superior a su razón, ésta no puede conocer a la persona porque no es persona, sino *de* ella, inferior por tanto.<sup>93</sup> Dado que el conocimiento racional parte de la abstracción y tiene a ésta como límite, y dado que la persona es espíritu, el ser personal no puede ser conocido racionalmente. Para conocerla, se requiere de un conocimiento ‘inobjetivo’ superior, no racional, solidario a la propia persona que alcance a ésta.<sup>94</sup> Dado que los rasgos capitales de la persona son la libertad, el conocer y el amar personales, preguntar cómo se conoce la persona, equivale a preguntar cómo se conocen dichos rasgos. La respuesta scheleriana es que dicho conocimiento es intuitivo, experiencial. Si se pregunta qué entiende por intuición, en la respuesta contraponen el conocer propio de la intuición al del pensamiento<sup>95</sup> o razón.

9ª) *La persona humana no se comprende sino en referencia a Dios.* Para el segundo Scheler, “la persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las persona”.<sup>96</sup> La libertad personal denota apertura, pues es incomprensible en solitario, aisladamente. El conocer personal es abierto. El amar personal es lo más abierto. De manera que la persona humana es abierta al menos por estos rasgos personales. Esas dimensiones se abren a la trascendencia divina, y lo hacen de un modo muy personal: la *vocación*.<sup>97</sup> Lo que precede indica que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de cada persona humana está en el Dios personal.<sup>98</sup> Si la persona humana está constitutivamente abierta a Dios, al ser distinta cada persona creada, cada una de ellas es una referencia distinta a Dios. El hombre es el único ser ético y espiritual que capta unos valores especiales relacionados con sus actos y con su propio ser personal, cualidades que no se captan en el

<sup>91</sup> FE, p. 521.

<sup>92</sup> Cfr: Pintor Ramos, A., *op. cit.*, p. 303.

<sup>93</sup> Cfr: FE, p. 499.

<sup>94</sup> Cfr: EF, p. 125. Cfr: sobre esto Jankelevitch, S., “La connaissance de soi-meme selon Max Scheler”, *La Psychologie et la vie*, 1927.

<sup>95</sup> Cfr: EH, p. 206.

<sup>96</sup> FML, p. 33.

<sup>97</sup> Cfr: Ferretti, G., *op. cit.*, pp. 174-175. Cfr: asimismo Venier, V., “La vocazione personale. Max Scheler e l’Ordo Amoris”, Cusinato, G., Ed., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milán, 2007, pp. 163-176.

<sup>98</sup> “Toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios”. EFS, p. 162.

ser humano al margen de su vinculación al ser divino. El hombre se conoce en vinculación con Dios<sup>99</sup> ; sólo se comprende adecuadamente desde Dios, desde una perspectiva teosófica, pues en su ‘núcleo’ está radical y naturalmente (*a priori*) vinculado con el ser divino.<sup>100</sup> “En cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios?”.<sup>101</sup> En efecto, si el hombre es el centro de la creación visible, si todas las cosas del cosmos fueron creadas por y para él y, a su vez, él fue creado a imagen de Dios en cuanto a su espíritu, cualquier pregunta filosófica sobre el cosmos remite indirectamente al hombre, y cualquier pregunta filosófica sobre éste, remite directamente a Dios. Sin la apertura cognoscitiva a Dios, que es la más radical y amplia, por personal, y la más cognoscente, los demás conocimientos humanos quedan en buena medida ocluidos.<sup>102</sup> El hombre accede a Dios especialmente a través de su intimidad, de su espíritu.<sup>103</sup> Más que acceder, el hombre está inserto en Dios.<sup>104</sup> El amor personal ‘tira’ —como se ha adelantado— del conocimiento personal, y como el fin de ambos es el ser divino, el hombre no llega a conocer esos rasgos distintivos suyos sino desde Dios.<sup>105</sup> El amor es el origen y fin del espíritu humano. A su vez, Dios, que es amor, es origen y fin del espíritu humano. En suma, para Scheler la persona humana sin Dios es incomprensible.<sup>106</sup>

### 3. La distinción real en la antropología de Nédoncelle

Teniendo en cuenta 6 de sus libros (de entre los 22 publicados, además unos 150 artículos),<sup>107</sup> los temas antropológicos más importantes de Nédoncelle

<sup>99</sup>“El hombre, visto como el ser terreno valiosamente más elevado y como ser moral, es aprehensible e intuible fenomenológicamente en tan sólo el supuesto y ‘a la luz’ de la idea de Dios”. *FE*, p. 398.

<sup>100</sup>*Cfr.* *IH*, p. 56 y *EH*, Introducción, p. 7.

<sup>101</sup>*IH*, pp. 37 y 56.

<sup>102</sup>*Cfr.* *EF*, p. 44.

<sup>103</sup>*Cfr.* *EH*, Introducción, p. 7.

<sup>104</sup>“No por una idea, sino por su ser y su (del espíritu humano) vida mismos está radicada en Dios”. *Ibid.*, p. 174.

<sup>105</sup>*Cfr.* *OA*, p. 123.

<sup>106</sup>*Cfr.* Pintor Ramos, A., *op. cit.*, p. 333, Dupuy, M., *op. cit.*, p. 362, Wojtyła, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1980, p. 38; Mandrioni, H.D., *op. cit.*, pp. 161-2.

<sup>107</sup>Por orden cronológico, éstos son: *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, de 1942 *RC*, pero cotejamos la Ed. Caparrós, Madrid, 1996, *La persona humana y la naturaleza*, de 1943, cuya 2ª edición que citamos —20 años posterior— lleva por título *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico PN*, Aubier, Paris, 1963, *Hacia una filosofía del amor*, de 1946, cuya 2ª edición bastante ampliada, y aquí tenida en cuenta, se titula *Hacia una filosofía*

1905-1976 son los siguientes: 1º) La *persona* humana como distinta de la *naturaleza* humana. 2º) El método noético del conocimiento de sí no es objetivo sino *intuitivo*. 3º) La índole relacional del *amor* personal. 4º) La intersubjetividad, ‘*reciprocidad de las conciencias*’. 5º) La *libertad* está vinculada a la voluntad, pero es personal. 6º) La *trascendencia* o apertura constitutiva de la persona creada a Dios. Resumimos en nueve tesis sus claves antropológicas.

1ª) *Existe una distinción real entre persona y naturaleza humana*. Desglosando esta tesis: 1º. El hombre no es simple, si bien es unitario.<sup>108</sup> 2º. Las distinciones reales más radicales en él son las de persona y naturaleza humana.<sup>109</sup> 3º. Persona equivale a espíritu,<sup>110</sup> interioridad,<sup>111</sup> y ésta constituye en el hombre, más que el cuerpo, el principio de individuación,<sup>112</sup> por eso, el vocablo ‘persona’ designa una realidad singular; no una ‘idea general’.<sup>113</sup> 4º. La naturaleza humana es una para el género humano, común a todos los hombres, mientras que las personas son, por distintas, múltiples.<sup>114</sup> 5º. Persona indica relación, comunicación de ser,<sup>115</sup> no *mónada* o aislamiento;<sup>116</sup> por eso las categorías de ‘sustancia’, ‘accidente’ y ‘naturaleza’ no le son apropiadas.<sup>117</sup> 6º La persona es realmente distinta de la personalidad y del yo, porque hay varias formas (tipos) de ‘personalidad común’ o de ‘yoes’, pero cada persona es irrepetible.<sup>118</sup> 7º. La persona humana depende de Dios y es para él (*esse ad Deum*);<sup>119</sup> la naturaleza humana deriva de nuestros padres y es para la persona que la encarna. 8º. La persona es inmortal;<sup>120</sup> la naturaleza humana es mortal. El mal radical de la primera es la despersonalización;<sup>121</sup> el de la segunda, la muerte. El primero es libre; el segundo, inexorable. 9º. El ‘yo

*del amor y de la persona* FAP, Aubier, Paris, 1957, *Conciencia y logos. Horizontes y métodos de una filosofía personalista* (CL), L’Épi, 1961, Paris, *Exploraciones personalistas* EP, Aubier, 1970, Paris, *Intersubjetividad y ontología. El desafío personalista* IO, Louvain, Nauwelaerts, 1974.

<sup>108</sup>Cfr. CL pp. 17, 21, 22 y 64, EP, p. 64.

<sup>109</sup>Cfr. RC, pp. 35, 40, 59, 59, FAP, p. 70, CL, pp. 64-65, RC, 59, PN, 100 y 135.

<sup>110</sup>Cfr. RC, p. 90, IO, 4, FAP, 74 nota 1. Cfr. asimismo: Vázquez Borau, J. L., “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas* del s. XX (I), Eunsa, Pamplona,

<sup>111</sup>Cfr. FAP, p. 77.

<sup>112</sup>Cfr. CL, pp. 21, 22; IO, p. 95.

<sup>113</sup>“Hay una noción de persona, pero no una idea general de persona”. RC, p. 61.

<sup>114</sup>Cfr. RC pp. 35, 40, FAP, 70.

<sup>115</sup>Cfr. RC, 100, 77-8, 307, 308; CL, 17, PN, 30, IO, 58 y p. 95.

<sup>116</sup>Cfr. RC, 52 IO, p. 58.

<sup>117</sup>Cfr. RC, pp. 56, 58 y 59.

<sup>118</sup>Cfr. RC, p. 60, *Conciencia y logos*, p. 54, “Les sciences morales”, en AAVV., *Apologétique*, Floch, Mayenne, 1948, p. 1341.

<sup>119</sup>La persona humana es “*esse ad Deum*”. RC, p. 102. Cfr. asimismo *Ibid.*, p. 93.

<sup>120</sup>Cfr. *Ibid.*, p. 294.

<sup>121</sup>Cfr. *Ibid.*, pp. 172 y 175.

ideal' es superior a la persona que se es, pues es la vocación o persona que se está llamada a ser,<sup>122</sup> por tanto, Dios "es el secreto final del yo ideal".<sup>123</sup> Se puede hacer equivalente a la 'esencia' humana, la cual es superior a lo que ordinariamente se entiende por 'existencia'.<sup>124</sup>

2ª) *La libertad es un trascendental personal*. De dichas seis obras se puede sacar la siguiente inferencia sobre la libertad: aunque en algunos textos el pensador parisino vincula la libertad a la voluntad, en otros afirma que "mi libertad es mi persona".<sup>125</sup> De manera que, al menos en esta segunda serie de pasajes, y asimismo en la explicación que lleva a cabo de la libertad nativa y de destino,<sup>126</sup> se puede sostener que la enmarca en el ámbito trascendental, no en el predicamental.

3ª) *No es claro que, para Nédoncelle, el conocer sea un trascendental personal*. Niega la posibilidad del conocimiento de la interioridad personal a través de los sentidos y de la razón en cualquiera de sus actos (el conocer objetivo, el concepto, el juicio, la analogía, los símbolos, etc.); tantea diversos métodos noéticos de acceso a dicha intimidad (la conciencia, la reflexión, la intuición intelectual, la fe y el sentimiento). Aunque vincula tal saber al orden del ser, duda que tal saber sea de orden trascendental, pues indica que no coincide enteramente con el ser.<sup>127</sup>

4ª) *No es explícito, para Nédoncelle, que el amor sea un trascendental personal*. Vincula el amor unas veces a la voluntad; otras, al corazón. A pesar de la relevancia que le da al amor, en especial de cara a las relaciones interpersonales, no es explícito que lo considere como un trascendental personal.<sup>128</sup>

5ª) *La apertura personal a otras personas es de orden trascendental*. La persona humana es nativa o constitutivamente abierta a las demás personas;<sup>129</sup> por tanto, la intersubjetividad social tiene su origen trascendental en la coexistencia personal. La relación a las demás personas es doble: humana, que siempre es limitada;<sup>130</sup> y divina, que puede ser completa.<sup>131</sup> La relación al

<sup>122</sup>Cfr. FAP, pp. 131 y 176, *La fidelidad*, Palabra, 2002, p. 75, Madrid, PN, 150.

<sup>123</sup>PH, p. 34, Cfr. también *Ibid.*, p. 32.

<sup>124</sup>Cfr. PN, p. 75.

<sup>125</sup>"Ma liberté est ma personne". FAP, p. 124.

<sup>126</sup>"La libertad es una respuesta de la que depende nuestro destino", RC p. 247. Cfr. también: FAP, p. 135.

<sup>127</sup>"Notre conscience n'est pas tout notre être". RC, p. 192.

<sup>128</sup>Cfr. IO, p. 376.

<sup>129</sup>Cfr. IO, p. 134.

<sup>130</sup>Cfr. FAP, p. 247.

<sup>131</sup>Cfr. *Ibid.*

Otro divino sostiene la relación al otro humano: Dios es ‘el origen de toda comunicabilidad’.<sup>132</sup>

6ª) *La relación personal es libre, cognoscente y amante.*<sup>133</sup> La percepción del otro es solidaria de la percepción de sí.<sup>134</sup> Tal conocimiento no puede ser racional: ni objetivo (según objeto pensado), ni de cualquier otro tipo de conocer propio de la razón (ej. el analógico); Es superior al de la razón y lo llama ‘conciencia’;<sup>135</sup> por eso habla de ‘reciprocidad de las conciencias’.<sup>136</sup> Las acciones que más manifiestan nuestro ser personal son las que condensan mayor contenido moral. Lo superior en este plano es la amistad.<sup>137</sup> La ‘causalidad intersubjetiva’ debe ser entendida no según el modelo predicamental de la causalidad física, sino según el influjo personal libremente aceptado.<sup>138</sup> La ‘reciprocidad de las conciencias’ entre el ‘yo’ y el ‘tú’ conforma el ‘nosotros’.<sup>139</sup> Tal reciprocidad es posible porque toda persona es una ‘identidad heterogénea’, lo cual significa que cada una es distinta de las demás, pero que ninguna carece de dignidad personal.<sup>140</sup> En lo real existen dos tipos de relaciones compatibles entre sí: la comunicación del ‘ser’, y la comunión de las ‘personas’.<sup>141</sup>

7ª) *La relación personal humana con Dios es de orden trascendental.* La persona humana está abierta nativamente a Dios; tal apertura es constitutiva, no adquirida y coincide con el ser de la persona humana.<sup>142</sup> La relación de la persona humana con Dios se encuentra en lo más radical de ésta<sup>143</sup> y marca su novedad e irrepetibilidad.<sup>144</sup>

8ª) *La relación trascendental de la persona humana a Dios es libre, cognoscente y amante.*<sup>145</sup> La persona humana es consciente de dicha relación,<sup>146</sup>

<sup>132</sup>IO, p. 133.

<sup>133</sup>Cfr: FAP, p. 247.

<sup>134</sup>“La percepción del otro es solidaria de la percepción de sí”. RC, p. 14.

<sup>135</sup>Cfr: *Ibid.*, p. 14.

<sup>136</sup>“L’analyse de la réciprocité des consciences peut éclairer la métaphysique de la personne”. PN, p. 27.

<sup>137</sup>Cfr: IO, 11.

<sup>138</sup>Cfr: PN, pp. 14 y 29, IO, p. 147.

<sup>139</sup>Cfr: PH, p. 35.

<sup>140</sup>Cfr: *Ibid.*, p. 13, EP, p. 249, FAP, p. 246.

<sup>141</sup>Cfr: IO, p. 375.

<sup>142</sup>“La personne humaine est en mouvement ver Dieu à partir de la nature”. PN, p. 7.

<sup>143</sup>Cfr: Vázquez Borau, J. L., “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas del s. XX I*, J. F. Sellés Ed., Eunsa, Pamplona, 2006, p. 352.

<sup>144</sup>Cfr: Nédoncelle, M., FAP, p. 176.

<sup>145</sup>Es libre. Cfr: *Ibid.*, p. 250. Es cognoscente. Cfr: EP, p. 55. Es amante. Cfr: FAP, p. 99.

<sup>146</sup>Cfr: RC, p. 93.

a la que en vida se puede llamar ‘vocación’,<sup>147</sup> un proyecto a desarrollar, que es creciente si se acepta, o decreciente si se rechaza.<sup>148</sup> Tal relación demuestra que Dios es el creador de cada persona humana; que guarda una relación con cada una.<sup>149</sup> Tal relación puede ser elevada por Dios, pero este tema debe ser reservado a la teología sobrenatural.

9ª) *La relación personal humana con Dios demuestra que Dios es personal*,<sup>150</sup> por tanto, que es libre, cognoscente y amante. Demuestra también que Dios es *pluripersonal*,<sup>151</sup> por tanto, que es imposible que en Dios exista una única persona.<sup>152</sup>

#### 4. La distinción real en la antropología de L. Polo

Leonardo Polo (1926-2013) es un reciente, profundo y difícil pensador español de inspiración aristotélica y perfil realista,<sup>153</sup> a la par que gran conocedor de la historia de la filosofía.<sup>154</sup> Destaca, sobre todo, en antropología trascendental. Resumiremos en nueve tesis sus aportes centrales en esta materia:

1ª) *La persona es un descubrimiento netamente cristiano*.<sup>155</sup> Con esta noción el cristianismo ha distinguido las personas divinas de la común naturaleza divina, la persona de Cristo de sus dos naturalezas —divina y humana—, las personas angélicas de la naturaleza distinta de cada uno, las personas humanas de la común naturaleza humana. Persona designa a la realidad más

<sup>147</sup>“La personne n’est pas une chose mais une vocation et une liberté”. IO, 276. Cfr. asimismo FAP, p. 176.

<sup>148</sup>Cfr. RC, 113, CL, p. 9.

<sup>149</sup>Cfr. RC, 118, FAP, p. 249.

<sup>150</sup>Cfr. *Ibid.*, p. 259.

<sup>151</sup>“No existe la Persona más que siendo social. Esta constatación nos lleva a concluir que Dios, si es una suprapersonalidad, puede ser también pluripersonal”. RC, p. 99.

<sup>152</sup>Cfr. FAP, p. 250.

<sup>153</sup>Cfr. Corazón, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, 2011, Madrid.

<sup>154</sup>Cfr. Falgueras, I., “Introducción general a las Obras Completas de Leonardo Polo”, en L. Polo, *Obras Completas*, vol. I, pp. 13-82.

<sup>155</sup>Se citan las obras de Polo por la edición de sus *Obras Completas*, Serie A, conformada por 27 volúmenes, Eunsa, Pamplona, 2015-2019. Cfr. respecto de que la persona sea un descubrimiento cristiano: *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, 354, *La persona humana y su crecimiento*, p. 65, ambos libros en el vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, *Epistemología, creación y divinidad*, en el vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 56, 201, 283, *Presente y futuro del hombre*, pp. 343, 352, en el vol., X, Eunsa, Pamplona, p. 205, *Introducción a la filosofía*, en el vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 203, 224, *Filosofía y economía*, en el vol. XXV, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 97, 194, 211, 225, 230, 234, 258, *Antropología trascendental II ATII*, en el vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 381. Cfr. sobre este tema mi trabajo: “La realidad que subyace, según L. Polo, al concepto de persona”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, 1, 2014, pp. 4-27.

radical de todas las existentes, la cual se puede descubrir filosóficamente, pero en la historia ha sido puesta de relieve merced a la revelación cristiana. El significado de esa noción se ha olvidado tornándose equivalente a lo común humano (hombre, sujeto, etc.). Persona significa ‘relación’,<sup>156</sup> la cual no es ni ‘sustancial’, ni ‘accidental’,<sup>157</sup> porque persona no equivale ni a sustancia ni a accidente, sino a ‘acto de ser’ personal, o sea, *espíritu* abierto a una persona distinta. Tal relación es ‘trascendental’, pues la persona humana está constitutivamente referida al ser personal divino. En tal relación radica la dignidad humana.<sup>158</sup> Persona no designa el ‘todo’ humano, sino lo radical, lo nuclear y activo; no equivale a ningún ‘tener’ humano, sino al ‘acto de ser’. La persona humana es creciente de cara a Dios, y en virtud de ese sobrar Polo la designa con el adverbio ‘además’.<sup>159</sup> Si persona es relación, esto indica que no puede existir una única persona, tampoco en Dios, porque la soledad frustra la noción de persona.<sup>160</sup>

2ª) *La persona o ‘acto de ser’ (vida personal) se distingue realmente de la ‘esencia’ inmaterial humana (vida añadida), y ésta es distinta de la ‘naturaleza’ corpórea humana (vida recibida).*<sup>161</sup> La persona humana es el acto de ser. Ella dispone (no es) de una dimensión inmaterial y de otra orgánica. La primera es la ‘esencia’ inmaterial del hombre; la segunda, la ‘naturaleza’ orgánica humana. Nativamente la esencia es activa respecto de lo inferior, pero no es suficientemente perfecta. Por eso, para distinguirse realmente del acto de ser o persona debe ser perfeccionada por éste.<sup>162</sup> Cuando alcanza perfección, cabe llamarla propiamente ‘esencia’,<sup>163</sup> pues esta palabra denota perfección,<sup>164</sup> y sólo lo perfecto se puede distinguir realmente del lo radicalmente perfecto, el ‘acto de ser’ personal. La esencia es creciente, pero mira hacia lo inferior a ella, a activar lo menor. En cambio, el acto de ser no mira a lo menor, sino

<sup>156</sup>Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 263.

<sup>157</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 86.

<sup>158</sup>Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, p. 56.

<sup>159</sup>Cfr. *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, vol. XIX, Eunsa, Pamplona, 2017, p. 146.

<sup>160</sup>Cfr. *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, vol., XII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 219, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 346.

<sup>161</sup>Cfr. respecto de estas distinciones: Piá Tarazona, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Polo*, Eunsa, Pamplona, p. 2000.

<sup>162</sup>Cfr. *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 373, *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 120.

<sup>163</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 147.

<sup>164</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 139.

a lo superior a él: a Dios.<sup>165</sup> Con este planteamiento Polo amplía la distinción real tomista en antropología.<sup>166</sup> Distingue intrínsecamente los actos de ser humano y divino sin recurrir a sus respectivas esencias.<sup>167</sup> El hombre se distingue de Dios como persona, porque lo que conforma a la persona humana admite distinciones reales jerárquicas. A la par, distinguir el acto de ser de la esencia humana evita poner el fin del acto de ser en la esencia, postulado moderno que da lugar a la noción de autorrealización,<sup>168</sup> es decir, a la ‘pretensión de sí’. La ‘esencia’ humana, que depende nativamente del acto de ser, es activada por él y siempre le acompaña, en cambio, la ‘naturaleza’ corpórea humana, que es la herencia que hemos recibido de nuestros padres, es perfeccionada por la esencia del hombre,<sup>169</sup> y se pierde con la muerte. La naturaleza humana es *común* al género humano, porque deriva de un mismo origen paterno.<sup>170</sup> La esencia del hombre, que activa a la naturaleza, nace del acto de ser y ambos son debidos al Creador. La esencia humana, cuando es perfeccionada, admite muchas variantes que se suelen clasificar en tipologías. El acto de ser es la estricta novedad.

3ª) *El acto de ser personal es el espíritu; la esencia humana está conformada por su ápice, el alma o yo, y por dos laderas, la inteligencia y la voluntad.* La ‘esencia’ del hombre está conformada por lo que Polo llama ‘alma’ y sus ‘facultades’ inmateriales —inteligencia y voluntad—. En cambio, la ‘naturaleza’ humana la conforman las funciones humanas y potencias con soporte orgánico. El alma crece madurando en *personalidad*; la inteligencia y voluntad, con *hábitos* y *virtudes*,<sup>171</sup> respectivamente. Ese perfeccionamiento es intrínseco.<sup>172</sup> Los hábitos adquiridos son la ‘esencialización’ del hombre. Con ellos el hombre se humaniza, pero humanizarse no equivale a personalizarse, pues esto depende de si la persona acepta libremente ser la persona que

<sup>165</sup>“El que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”. *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, *op. cit.*, p. 357.

<sup>166</sup>“Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 23.

<sup>167</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 140 y 159.

<sup>168</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 161.

<sup>169</sup>Cfr. *Presente y futuro del hombre*, *op. cit.*, p. 381.

<sup>170</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 105.

<sup>171</sup>Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 139.

<sup>172</sup>“La perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos”. *Antropología trascendental*, I, p. 160. Cfr. al respecto: Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, 2000, Pamplona.

es y está llamada a ser. En suma, “en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza”.<sup>173</sup>

4ª) *El acto de ser personal se alcanza a conocer por medio del hábito de sabiduría; la esencia humana, por el hábito de sindéresis.* Tales hábitos son innatos a la persona humana y son crecientes. Por su parte, los hábitos adquiridos son inherentes a la inteligencia o razón. Como la persona es superior a su razón, no se puede conocer por ninguna perfección de ésta. Tampoco la misma razón como facultad —y asimismo las demás potencias— se pueden conocer por un acto o hábito intrínseco de la razón. Por tanto, para ambos menesteres debemos apelar a un conocer superior a los de dicha potencia. Polo indica que disponemos, por una parte, de un hábito innato solidariamente unido al intelecto agente o conocer personal en acto cuyo ejercicio permite alcanzar la persona que somos como ser cognoscente, y lo hace equivalente al hábito de *sabiduría*; y habla de un hábito innato que activa a la inteligencia y a la voluntad y las respalda en su crecimiento: la *sindéresis*. El hábito de sabiduría permite conocer nuestro ser persona, su origen creado y su destino divino como criatura personal,<sup>174</sup> además de descubrir en cierta medida el propio sentido personal distinto, novedoso e irrepetible que cada uno es y está llamado a ser.<sup>175</sup> Por su parte, la *sindéresis* es el conocimiento y progresiva activación de las facultades inmateriales humanas. En virtud de ello en tal hábito distingue dos dimensiones: la inferior, ‘ver-yo’, que activa a la inteligencia; y la superior, ‘querer-yo’, que activa a la voluntad.<sup>176</sup>

5ª) *Existen cuatro radicales o trascendentales personales que son distintos según jerarquía: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales.*<sup>177</sup> Estos trascendentales son distintos y superiores a los metafísicos.<sup>178</sup> A éstos los estudia la antropología trascendental, cuya “justificación... está en que una persona sola es un absurdo”.<sup>179</sup> El inferior es la *coexistencia*. “Si se admite la distinción real entre el acto de ser y la esencia, propiamente hablan-

<sup>173</sup> *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 190.

<sup>174</sup> *Cfr. Presente y futuro del hombre, op. cit.*, p. 220; *Curso de teoría del conocimiento*, II, en *Obras Completas*, vol., V, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 217. *Cfr.* al respecto mi trabajo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, 2001 p. 73-102.

<sup>175</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 148 y 177; *Curso de teoría del conocimiento*, II, *op. cit.*, p. 217.

<sup>176</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 187.

<sup>177</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 47, 69, *Persona y libertad, op. cit.*, p. 148, *La esencia del hombre, en Obras Completas*, vol., XXIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 307. *Cfr.* al respecto: AAVV., *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Aedos, 1997, Madrid.

<sup>178</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 94.

<sup>179</sup> *Filosofía y economía, op. cit.*, p. 444.

do el primer trascendental es el acto de ser”,<sup>180</sup> que es coexistente, es decir, *ser-con*, acompañante, *relación* personal. Esto indica que una persona sola es imposible: la soledad para una persona sería la tragedia pura.<sup>181</sup> Superior a éste es la *libertad* personal,<sup>182</sup> que no es la libertad de la voluntad, pues ésta nativamente no es libre, ya que es potencia pasiva. La libertad es previa y superior a la voluntad y a la inteligencia, y alcanza a aquéllas cuando éstas se activan mediante los hábitos y las virtudes. No se trata, de que ‘tengamos’ libertad, sino de que la ‘somos’: cada persona, una libertad distinta. Superior a la libertad personal es el conocer personal, que Polo toma como equivalente el *intelecto agente*, descubrimiento aristotélico.<sup>183</sup> El intelecto personal no es ni el conocer de la razón ni el de ningún hábito innato, sino la luz cognoscitiva transparente o sentido personal del acto de ser que cada persona es. Superior a éste es el *amar* personal, que no se puede asimilar al querer de la voluntad, que es búsqueda de lo que carece, precisamente porque es una potencia en orden a su actualización, mientras que el amar personal no es carente sino efusivo, desbordante, y por ello oferente, donante.<sup>184</sup> Esto significa que el “*amar donal*. . . es trascendental y se convierte con la persona”.<sup>185</sup> En efecto, “en la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental”.<sup>186</sup> El amar es personal porque una persona es relación a una persona distinta y es claro que “una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta”.<sup>187</sup>

6ª) *La coexistencia carece de réplica*. Polo advierte que a nivel de intimidad “la co-existencia humana carece de réplica, pero su esencia no; mejor dicho, existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias. En este sentido la esencia humana es dialógica: instauro la sociedad humana y la comunicación lingüística”;<sup>188</sup> a esto se denomina ‘intersubjetividad’. Pero, a distinción de esa pluralidad de hombres que encontramos socialmente, la intimidad humana es una persona, no dos o más. Precisamente por eso, cada persona humana es *apertura*, relación, es decir,

<sup>180</sup> *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 73.

<sup>181</sup> *Cfr. Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>182</sup> *Cfr. Persona y libertad*, *op. cit.*, pp. 239- 251 y 253-266.

<sup>183</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 129, 148.

<sup>184</sup> *Cfr. Escritos menores*, 1991-2000, en *Obras Completas*, vol. XVI, Eunsa, 2018, Pamplona.

<sup>185</sup> *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 69.

<sup>186</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>187</sup> *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, p. 253. “Para el ser personal ser único sería la tragedia pura”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 79.

<sup>188</sup> *Antropología trascendental*, II, *op. cit.*, p. 283.

está constitutiva o nativamente abierta a la búsqueda de réplica, de correspondencia personal, pues de lo contrario carecería de sentido y sería absurda, ya que ella es búsqueda de sentido personal que no se otorga a sí misma. Tal apertura lo es respecto de Dios,<sup>189</sup> el único que puede responderle de modo entero al sentido del ser personal que cada persona humana es, pues “la intimidad de una persona humana no es cognoscible por otra. . . por ser imposible buscar la réplica en otra persona humana”.<sup>190</sup>

7ª) *La libertad personal tiene dos dimensiones: nativa y de destinación.* Polo propone una “distinción entre la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*. La libertad de desti—nación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad. Estas dos designaciones son suficientemente indicativas. La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa. En cambio, el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato”,<sup>191</sup> a saber, el de sabiduría. Se llama nativa porque es la apertura natural que tenemos hacia nuestra intimidad personal. Pero como la persona no es ‘fin en sí’ (no sería persona), la libertad que la persona es se refiere libremente a una persona distinta. Como es nativa, activa e irrestricta, no se puede agotar en ninguna realidad limitada; por tanto, está diseñada para corresponderse con Dios: “la libertad radical demuestra la existencia de un Dios personal”.<sup>192</sup> Obviamente, también se puede corresponder con el resto de las realidades, pero en ninguna de ellas, ni en todas se puede emplear por entero. De manera que “si esa apertura no encontrara un ser también personal, si no se correspondiera con un Dios personal, quedaría frustrada”.<sup>193</sup>

8ª) *El conocer personal se abre a la búsqueda del Dios personal.*<sup>194</sup> “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona hu-

<sup>189</sup>“Persona humana —cada quién— significa co-existir. . . cada quién co-existe con Dios”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 173. *Cfr. Ibid.*, p. 217.

<sup>190</sup>*Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 239.

<sup>191</sup>*Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 269.

<sup>192</sup>Polo, L., *Quién es el hombre, en Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 200.

<sup>193</sup>*Ibid.*, p. 189.

<sup>194</sup>*Cfr.* al respecto mi trabajo, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003. *Cfr.* asimismo: J. A., García, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 2000 pp. 51-71.

mana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructural donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”.<sup>195</sup> Esto indica que la persona humana tiene un límite ontológico, pues no puede culminar desde sí, sino que su culminación está en Dios, el cual no es para ella meramente ser, verdad o bien, sino coexistencia libre con ella, cognoscente y amante. Renunciar a esa búsqueda equivale a la ‘pretensión de sí’, pero con esta actitud, la persona humana se frustra.<sup>196</sup> En definitiva, “Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano”.<sup>197</sup> El conocer personal es superior a la coexistencia porque su vinculación es cognoscitiva; es superior a la libertad porque marca su norte, su tema, pues la libertad es, por no cognoscitiva, atemática.

9ª) *El amar personal tiene dos dimensiones de nivel trascendental: la superior es el aceptar; la inferior, el dar. Y tiene una, el don, de nivel esencial.*<sup>198</sup> *Aceptar* no es recibir; se reciben cosas; en cambio, se aceptan personas. También *dar* es activo y personal. Más aún, ambas son las dimensiones más activas en la persona.<sup>199</sup> Con todo, la primera es más activa, porque implica a la segunda, ya que aceptar es dar aceptación.<sup>200</sup> Aceptar es lo superior en nosotros porque somos criaturas.<sup>201</sup> El dar es segundo respecto de aceptar. Si el aceptar es personal, trascendental, también el dar. Ambas se refieren a Dios. Y ambas son respectivas, pues aceptamos porque Dios nos da, y damos porque Dios nos acepta. Pero el aceptar y el dar reclaman el don. Éste, para Polo, no es trascendental, porque una persona creada no puede dar el ser personal, sino que da obras esenciales y naturales, la más alta de las cuales es la vida,

<sup>195</sup> *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 233.

<sup>196</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 256.

<sup>197</sup> *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 256.

<sup>198</sup> *Cfr. Posada, J. M., Lo distintivo del amar*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

<sup>199</sup> *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 262-275.

<sup>200</sup> “Sin aceptación no cabe dar”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 248.

<sup>201</sup> “Aceptar no es menos que dar; más aún, es superior cuando quien acepta el dar humano es el Creador”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 249.

el alma.<sup>202</sup> El amor es superior a la coexistencia, porque su vinculación es aceptante y otorgante; es superior a la libertad, porque ésta es atraída por la aceptación y la donación; es superior al conocer personal, porque el amor, por encima de la búsqueda personal, comporta cierto encuentro.<sup>203</sup>

## 5. Conclusiones

A lo largo de la historia de la filosofía no se puede hablar —excepción hecha de las aisladas intuiciones al respecto— de *antropología trascendental* salvo en el s. XX, pues sólo en esta centuria algunos pensadores han distinguido apropiadamente en el hombre entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ humana, a la par que han centrado la atención sobre todo en la primera, en la intimidad humana o espíritu, temática cuyo estudio da lugar a dicha antropología. De entre ellos destacan tres pensadores: Scheler, Nédoncelle y Polo. De entre los hallazgos que ofrecen, son superiores los que brinda Polo, seguidos de los que propuso el segundo Scheler, y en tercer lugar los de Nédoncelle. Aunque los tres permiten esclarecer la intimidad humana abierta a la trascendencia divina, uno lo hace mejor que otro. Resumiendo su pensamiento en tesis cabe resaltar:

- a) Del segundo Scheler, las siguientes: 1ª). En el hombre existe una distinción real jerárquica entre persona y yo. 2ª) La persona es espíritu. 3ª) El yo no es persona. 4ª) La libertad es un rasgo distintivo de la persona. 5ª) El conocer es un rasgo distintivo de la persona. 6ª) El amor es el rasgo distintivo superior de la persona. 7ª) Los sentimientos superiores son los del espíritu. 8ª) El conocimiento de la persona es inobjetivo. 9ª) La persona humana no se comprende sino en referencia a Dios.
- b) De Nédoncelle, éstas: 1ª) Existe una distinción real entre persona y naturaleza humana. 2ª) La libertad es un trascendental personal. 3ª) No es claro que el conocer sea un trascendental personal. 4ª) No es explícito que el amor sea un trascendental personal. 5ª) La apertura personal a otras personas es de orden trascendental. 6ª) La relación personal es libre, cognoscente y amante. 7ª) La relación personal humana con Dios es de orden trascendental. 8ª) Tal relación es libre,

<sup>202</sup>“El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 251.

<sup>203</sup>*Cfr. Epistemología, creación y divinidad, op. cit.*, pp. 125, 148.

cognoscente y amante. 9ª) Tal relación demuestra que Dios es personal, más aún, pluripersonal.

- c) De Polo cabe destacar estas otras: 1ª) La persona es un descubrimiento netamente cristiano. 2ª) La persona o ‘acto de ser’ (*vida personal*) se distingue realmente de la ‘esencia’ inmaterial humana (*vida añadida*), y ésta es distinta de la ‘naturaleza’ corpórea humana (*vida recibida*). 3ª) El acto de ser personal es el espíritu; la esencia humana está conformada por su ápice, el alma o yo, y por dos laderas: la inteligencia y la voluntad. 4ª) El acto de ser personal se alcanza por medio del hábito de sabiduría; la esencia, por medio de la *sindéresis*. 5ª) Existen cuatro trascendentales personales distintos según jerarquía, de inferior a superior: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales. 6ª) La coexistencia es la relación personal al ser personal divino. 7ª) La libertad personal tiene como norte a Dios. 8ª) El conocer personal es búsqueda del sentido personal humano en el ser pluripersonal divino. 9ª) El amar personal tiene dos dimensiones de nivel trascendental abiertas a Dios: el aceptar y el dar. Y tiene otra de nivel esencial abierta a los demás: el don.

Si el misterio del hombre se esclarece sobre todo desde Dios,<sup>204</sup> esclarecer el misterio de la intimidad humana permite comprender mejor el misterio divino. Por eso, los hallazgos de estas antropologías no sólo son un estímulo para seguir ahondando filosóficamente en la intimidad humana, sino también para esclarecer progresivamente el misterio teológico. En consecuencia, son aportes que no sólo benefician a los filósofos sino también a los teólogos.

### Bibliografía

- AA.VV., 1997, *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Aedos, Madrid.  
 Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.  
 Collado, S., 2000, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona.  
 Collins, J., “Scheler’s transition from catholicism to panteism”, en J. K. Ryan (Ed.), *Philosophical studies in honor of the Rev. Ignatius Smith*, The Newman, Maryland.

<sup>204</sup>“No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”. Wojtyła, K. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Norma, Bogotá, 1997, p. 56. “Dicho de otra manera, entender mal al hombre lleva consigo entender mal a Dios”. Polo, L., *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 202.

- Corazón, R., 2011, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Ed. Rialp, Madrid.
- Cusinato, G., 2007, *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco, Milán.
- Fernández Beites, P., 2003, "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", *Revista de Filosofía*, 107, México.
- Ferreti, G., 1972, *Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e Pensiero, Milán.
- García, J.A., 2000, "Discusión de la noción de entendimiento coagente", *Studia Poliana*, 2, pp. 51-71.
- Hartmann, N., 1971, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Florencia.
- Hartmann W., 1928, "Scheler †", *Kant Studien*, XXXIII.
- Hildebrand, D., 1928, "Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt", *Der katholische Gedanke*, 1.
- Llambias de Acevedo, J., *Max Scheler*, Nova, Buenos Aires.
- Lersch, Ph., 1966, *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona.
- Luther, A., 1970, "Scheler's interpretation of Being as loving", *Philosophy Today*, 14, pp. 217-228.
- Mandrioni, H.D., 1978-9, "El lugar de la antropología en Max Scheler", *Ethos*, pp. 6-7.
- Marcel, G., 1996, *Ser y tener*, Caparrós, Madrid.
- Marías, J., 1973, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Maritain, J., 1937, *Para una filosofía de la persona humana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires.
- Muller, Ph., 1946, *De la psychologie a l'anthropologie*, Ediciones de la Baconnière, Neuchatel.
- Nédoncelle, M., 1957, *Hacia una filosofía del amor y de la persona*, Aubier, París.
- , 1961, *Conciencia y logos. Horizontes y métodos de una filosofía personalista*, L'Épi, París.
- , 1963, *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*, Aubier, París.
- , 1970, *Exploraciones personalistas*, Aubier, París.
- , 1974, *Intersubjetividad y ontología. El desafío personalista*, Nauwelaerts, Lovaina.
- , 1996, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Caparrós, Madrid.
- Parvis, E., 1974, "Person, Death and World", en Frings ed, *Max Scheler Centennial Essays*, Ed. Nijhoff, La Haya.
- Polo, L., 2015, *Antropología trascendental*, I-II, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Curso de teoría del conocimiento*, II, en *Obras Completas*, vol., V, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona.

- , 2015, *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, vol., XII, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, vol., XXIII, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona.
- , 2017, *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, vol. XIX, Eunsa, Pamplona.
- Posada, J.M., 2007, “Lo distintivo del amar. Glosa libre del planteamiento antropológico de Leonardo Polo”, *Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, nº 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Sellés, J.F. (2001), “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, pp. 73-102.
- , 2003, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2009, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2010, La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2, pp. 273-297.
- , 2010, “Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, en *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Biblioteca Nueva, pp. 271-281, Madrid.
- , 2013, “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1, pp. 79-98.
- , 2013, *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2014, “Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2015, *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid.
- , 2015, *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Ápeiron, Madrid.
- , 2018, *Escritos menores (1991-2000)*, en *Obras Completas*, vol. XVI, Eunsa, Pamplona.
- Soaje Ramos, G. 1961, “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre.
- Scheler, M.F., 1934, *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1940, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, de 1919, Revista de Occidente, EH, Madrid.
- , 1957, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires.
- , 1960, *Acerca de la idea del hombre*, Nova, Buenos Aires.

- , 1960, *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires.
- , 1960, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires.
- , 1969, *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1971, *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires.
- , 1972, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Nova, Buenos Aires.
- , 1979, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1979, *Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1998, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid.
- , 2001, *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, (trad. española, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*), Caparrós, Madrid.
- , 2002, *Gramática de los sentimientos*, Crítica Filosófica, Barcelona.
- , 2003, *Los ídolos del conocimiento de sí*, Cristiandad, Madrid.
- , 2004, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca.
- Pía Tarazona, S., 2000, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Polo*, Eunsa, Pamplona.
- Pintor-Ramos, A., 1978, *El humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid.
- Vázquez Borau, J.L., 2006, “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas del xx I*, Eunsa, Pamplona.
- Virasolo, M.A., 1946, “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13/7, pp. 14-29.
- Wojtyła, K., 1997, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Norma, Bogotá.
- , 1980, *Max Scheler y la ética cristiana*, B.A.C., Madrid.

*Stoa*

Vol. 11, no. 21 , 2020, pp. 59-81

ISSN 2007-1868

## EXPERIÊNCIA MATERIAL DOS VALORES E SUA APREENSÃO NA FENOMENOLOGIA AXIOLÓGICA DE MAX SCHELER

Material experience of values and your apprehension  
in Max Scheler axiological phenomenology

ROBERTO KAHLMEYER-MERTENS

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

kahlmeyermertens@gmail.com

RESUMO: O artigo tem o propósito de apresentar os traços mais insinuantes da assim chamada filosofia dos valores de Max Scheler. A apresentação indicará que valores possuem caráter apriorístico, podendo apenas ser tomados sentimentalmente. Também introduz os termos da crítica scheleriana à doutrina moral de Kant, que incorreria num formalismo cego à materialidade fenomenal dos valores.

PALAVRAS CHAVE: Experiência material dos valores · Axiologia fenomenológica · filosofia dos valores · Formalismo na ética · Scheler.

RESUMEN: El artículo tiene como objetivo presentar las características más insinuantes de la llamada filosofía de valores de Max Scheler. La presentación indicará qué valores tienen un carácter a priori y solo pueden tomarse sentimentalmente. También introduce los términos de la crítica de Scheler a la doctrina moral de Kant, que incuriría en un formalismo ciego a la materialidad fenomenal de los valores.

PALABRAS CLAVE: Experiencia material de valores · Axiología fenomenológica · Filosofía de los valores · Formalismo en la ética · Scheler.

ABSTRACT: The article aims to present the most insinuating features of Max Scheler's so-called philosophy of values. The presentation will indicate that values have a priori character and can only be taken sentimentally. It also introduces the terms of Scheler's

Recibido 18 de noviembre de 2019

Aceptado 15 de diciembre de 2019

critique of Kant's moral doctrine, that incur a blind formalism to the phenomenal materiality of values.

KEYWORDS: Material experience of values · Phenomenological Axiology · Philosophy of Values · Formalism in Ethics · Scheler

## 1. Introdução

Não é preciso procurar muito na literatura de comentário à filosofia de Max Scheler (1874-1928) para encontrar tentativas de definir sua contribuição à filosofia, em contraste ao enfoque husserliano da seguinte forma: “Husserl era antes de tudo um lógico, uma mente formada na meditação matemática; Scheler preferia tanto mais o homem, e se preocupava principalmente com os problemas do espírito e dos valores” (Romero apud Souza, 1953, p.25). Para o momento, importa ressaltar que, do mesmo modo como Husserl se ocupa fenomenologicamente do objeto do conhecimento, visando nele sua idealidade, Max Scheler se volta aos objetos referidos à ética, interessado em sua determinação axiológico-essencial. É o filósofo de Munique mesmo quem admite que os importantes trabalhos de Husserl ofereceram a consciência metodológica própria da atitude fenomenológica para esse empreendimento (Scheler, 2000).

O que teria despertado o interesse de nosso filósofo pela fenomenologia a ponto de ligá-lo a ela por laços tão intensos? Scheler viu que a fenomenologia, tal como consignada nas *Investigações Lógicas* (1900), de Husserl, proporcionaria um renovo ao conhecimento. Esta, afinal, lograria um conhecimento verdadeiramente apodítico e livre dos riscos dos relativismos. Nosso filósofo compreendeu que, com a fenomenologia, mais do que a possibilidade de se intuir categorialmente conteúdos gnosiológicos (= do conhecimento), se viabilizaria também a possibilidade de tomar a objetividade ideal de conteúdos axiológicos (= valores) no solo imediato das vivências puras.

Ora, estão bem documentados os laços que ligam Scheler ao movimento fenomenológico e do quanto nosso filósofo se apossou dos seus princípios e posições de modo muito peculiar. Assim, se conceitos na pauta de Scheler, como os de “intencionalidade”, da “vivência” e da “intuição” são identificados como pertencentes ao repertório fenomenológico, também é certo o serviço que, por determinado tempo, eles se prestaram ao pensamento scheleriano, cujos interesses axiológicos, éticos e antropológicos são alentados pelo filósofo desde o início de sua formação.

É nesses campos, inclusive, que estão as principais contribuições de Scheler à filosofia. Conhecendo bem os termos da conversão idealista de Husserl, a ponto de sustentar sua oposição a ela, e tendo em proximidade os marcos da fenomenologia das *Investigações lógicas*, nosso filósofo delimita traço até então inexplorado no pensamento husserliano, qual seja, o da *intencionalidade dos sentimentos*. Com ela, Scheler mostrará que a fenomenologia também torna pensável uma ética, isso porque, à luz da fenomenologia, mesmo os sentimentos são atos de consciência e, por meio disso, nos distanciamos da compreensão de sentimento enquanto estados psíquicos que expressam a interioridade do sujeito. Observando o modelo intencional da fenomenologia husserliana, também o *sentimento (Gefühl)* corresponde intencionalmente a algo *sentido (geföhlt)*, o que indica um objeto valorativo correlato à consciência. Uma experiência do valor enquanto traço essencial é o que chegamos a ter e, nesse caso, o valor não seria resultado de um juízo de bem ou de mal ou de qualquer mediação representativa do âmbito da razão prática, mas da apreensão imediata de seu conteúdo axiológico num terreno vivencial aberto pela referida intencionalidade sentimental.

Significa dizer que, com a fenomenologia de Scheler, passamos a contar com outra categoria de objetos da consciência, matéria de um tipo de saber não obtido pelo entendimento, mas no campo indomesticado e espontâneo do sentir (*fühlen*). Scheler passará a ter estofo necessário para estabelecer uma crítica às éticas tradicionais, uma vez que, desde tal posição, qualquer princípio, imperativo, critério, máxima ou norma e, ainda, qualquer juízo de valor acerca de coisas ou de circunstâncias, já seria epigonal ao valor, elemento primordial da experiência ética já manifesto no campo da vivência dos sentimentos. Tal achado fenomenológico permite a nosso filósofo elaborar refinadas análises no tocante ao papel dos sentimentos no campo de uma “axiologia fenomenológica” e, ainda, endereçar uma crítica ao que ele avalia como certo formalismo reinante na ética contemporânea.

## **2. De uma axiologia fenomenológica**

Está claro que Scheler, em seu *O formalismo na ética e uma ética material dos valores* (1913), desenvolve uma teoria do valor. Ali, o filósofo indica o “valor” (*Wert*) como tomado no espaço fenomenal em que ele pode ser vivenciado. Isso é indício de que nossa experiência de consciência também é intencionalmente aberta a fenômenos cujos conteúdos, diversamente daqueles correlatos aos atos da consciência cognoscente, são experienciados. Assim, o conteúdo

específico dos valores, tema primordial para a axiologia, não é um problema para a lógica pura. Na nova classe de vivências intencionais fenomenologicamente descoberta por Scheler, o que se dá são os valores e estes “[...] já o são como fenômenos de valor (*Wertphänomene*) [...], genuínos objetos (*echte Gegenstände*) [...]” (Sánchez-Migallón 2010, p. 45). Nosso filósofo compreende valores como a determinação essencial do valer ou, em suas próprias palavras, de “qualidades de valor” (*Wertqualitäten*) (Scheler 2000, p.35). Daí a importância de indicar que eles, longe de uma abstração formal, possuem caráter objetivo.

Buscando fazer com que seu leitor, mais do que entender, possa se aproximar dessa qualidade axiológica, o fenomenólogo descreve os valores de modo a evidenciar a experiência desses mesmos valores. Mas como Scheler operaria isso? À semelhança de Aristóteles, que parte da *aisthesis à sophia*, o alemão começa por considerar o que lhe é mais simples e imediato para só depois alçar ao complexo e ao avançado. Por isso, nosso fenomenólogo segue dos valores sensíveis aos espirituais, como ele próprio descreve aqui:

De início, intentamos tratar [a investigação] em termos de valores mais simples, tomados no âmbito do agradável sensível, i.e., desde onde a ligação da qualidade de valor (*Wertqualität*) com seu portador coisal (*Träger dinglichen*) é mais íntima do que se pensa. Cada fruta de bom sabor tem seu *modo* peculiar de bom sabor. Não procede, pois, que o mesmo bom sabor se misture nas múltiplas sensações que oferecem, p. ex.: a cereja, o damasco e o pêssego ao paladar, à vista e ao tato. O bom sabor é, em cada um desses casos, *qualitativamente* diverso dos outros; [...]. As qualidades de valor que possuem o “agradável sensível”, nesses casos, são, elas mesmas, genuínas *qualidades de valor* (*echte Qualitäten des Wertes selbst*). (Scheler 2000, p.35).

Como se divisa aqui, partindo dos valores sensíveis, Scheler pretende reforçar a ideia consignada anteriormente de que valores são *qualidades*; do mesmo modo, distingue tais qualidades axiológicas de aquilo de que elas são qualidades. A palavra “portador”, utilizada na citação acima e em outra anterior, agora é alçada ao primeiro plano, por nomear o que traria consigo tais qualidades valorosas (= valores). Assim, quando o filósofo usa o exemplo das frutas, pretende mostrar que, seja qual for seu portador (indiferente se a cereja, o damasco ou o pêssego), o valor de “agradável”, de “bom de sabor”, se manifesta objetivamente como qualidade.

Como ainda se vê na citação, começar pelos valores sensíveis oferece certa dificuldade ao filósofo em bem discriminar os valores de seus porta-

dores coisais, uma vez que, no âmbito do sensível, tal vínculo é discreto. Nosso fenomenólogo, entretanto, investe na obtenção de clareza quanto a tal diferenciação desde o início, estimando que a conquista da pretendida nitidez com respeito à independência dos valores nesse momento viria a beneficiá-lo quando outros valores menos íntimos a seus portadores forem examinados. Desse modo, Scheler insistirá em exemplos que ajudam a ressaltar a independência dos valores sensíveis frente a seus portadores, como ainda se vê aqui:

Posso referir-me a um vermelho como um mero *Quale* extensivo, p. ex., como pura cor espectral que os dados me trazem, sem que esta necessariamente cubra uma superfície corpórea, como uma face ou um espaço. Assim também *valores* (como agradável, encantador, adorável, mas também amigável, singular, nobre) são acessíveis, a princípio, sem que eu os represente como propriedades de coisas ou de homens. (Scheler 2000, p. 35).

Como no exemplo da cor vermelha, o modo de ser axiológico de algo, para Scheler, independe de sua constituição coisal, i.e., não depende de seu portador. Do mesmo modo, valores também não nos remetem a qualquer projeção, representação, dedução, orçamento psicológico ou construção social que dele façamos. Ilustra-se essa dupla independência com duas passagens do texto de nosso filósofo, extratos apenas possíveis de serem formulados na medida em que sua investigação intensifica o esforço por dirigir-se cada vez mais ao fulcro do fenômeno visado. Primeiramente:

[...] o valor de uma coisa já se dá como clara e evidentemente para nós, *sem* que nos estejam dados ainda os *portadores* deste valor. Assim, p. ex., um homem é desagradável e nojento, ou afável e simpático, sem que sejamos capazes de explicar *por que* isto acontece; assim tomamos um poema ou uma obra de arte por muito tempo como “bela”, como “odiável”, como “singular” ou “vulgar”, sem que nem de longe conheçamos as propriedades de conteúdo (*Eigenschaften des betreffenden*) da imagem em questão; da mesma forma, a permanência em um lugar resulta “acolhedora” ou “incômoda”, sem que os *portadores* desses valores nos sejam conhecidos. (Scheler 2000, p. 40).

Depois, o filósofo ainda acrescenta:

Nem a experiência de valores (*Erfahrung des Wertes*), nem o grau de adequação e evidência (a adequação em sentido pleno mais evidencia o “dar-se por si mesmo” do valor) se mostra dependente da experiência dos portadores daqueles valores.

[...] Nesses casos se revela, com toda sua clareza, como os valores, *em seu ser, independem* de seu portador. (Scheler 2000, p. 40).

Afirmar que os valores são independentes das coisas que os portam possui uma implicação imediata — significa evidenciar o caráter *apriorístico* dos valores. Isso significa que, por mais que os valores sejam experimentados na manifestação de um objeto de valor que traz sua determinação valorosa, tal qualidade axiológica não se confunde, tampouco depende de condicionamentos dados por esse que a porta. Significa dizer que a fenomenologia dos valores de Scheler (em afinidade à primeira filosofia de Husserl) também opera de modo a intuir, acompanhando a dinâmica intencional própria ao fenômeno, desde a vivência de seu conteúdo objetivo, sua idealidade sendo capaz de evidenciá-la.

Destarte, diferentemente do que algumas interpretações da obra de Scheler sugerem, falar do caráter apriorístico dos valores como independente dos portadores não deve dar vez à pressuposição de que valores pudessem ser tratados sem que se levasse em conta uma experiência de consciência desses mesmos valores. O motivo de tal afirmativa é claro, pois, se as coisas se dessem de modo contrário, isso nos distanciaria daquele preceito fenomenológico de base segundo o qual a idealidade (= essência) de algo é o que se permite evidenciar a partir do fenômeno, sendo, portanto, *o fenômeno o que dá a medida da investigação fenomenológica*.

Assim, portanto, considerando que Scheler é um fenomenólogo ou, pelo menos, que no período em que escreve a sua *Ética* está comprometido com esse método, atitude e modo de filosofar, seria inaceitável sustentar que valores constituíssem essências por detrás do manifesto. Decorre que, se seguirmos estritamente o que ensina a fenomenologia, mais plausível seria acolher que (do mesmo modo como os atos de consciência já carregam sentido, de tal modo o conteúdo objetivo de um fenômeno já é vivenciado como preenchido por sua significação) na intencionalidade própria aos valores. Já os vivenciamos *como* valorosos, no sentido de que sua essência valorosa transparece na experiência que fazemos dos objetos fenomenais, sem que, todavia, se confunda com eles, sem que a eles se reduza. (Ramos, 2017). Assim, da mesma maneira que um objeto fenomenal *é o que significa*, o valor, enquanto objeto fenomenal axiológico, *é o que vale*<sup>2</sup>. Isso nos leva a afirmar

<sup>2</sup> A equivalência entre “ser” e “valer”, aqui, dá-se da mesma maneira na filosofia de Hermann Lotze, para a qual do valor só se pode dizer que ele vale.

que, quando Scheler procura evidenciar o caráter *a priori* dos valores, ele visa mais o modo como tal fenômeno é *pura, imediata e indelevelmente* vivenciado como valência do que um elemento pertencente a um presumido mundo de ideias (Derisi, 1979).

Em razão dessa valência, enquanto determinação axiológico-essencial das coisas, valores são identificados em sua vigência objetiva e, portanto, com validade análoga a dos objetos da lógica ou da matemática que Husserl tinha em vista em suas investigações; desse modo, reaproveitando o exemplo de Scheler, as coisas ou atitudes se apresentam imediatamente como *agradáveis ou desagradáveis*, sem que tenhamos vez de interferir no modo como seu valor, essencialmente, já se nos dá (isso nos leva a depreender que qualquer juízo, atribuição, interpretação ou revisão de valor já é operado no “mundo das coisas”, a que o filósofo chamou de *mundo de bens*).

A distinção entre *bens* e *valores*, crucial nos capítulos mais adiantados de sua *Ética*, é introduzida aqui por meio de uma das passagens mais claras daquela obra de Scheler:

O *bem* está para a qualidade de *valor*, assim como a coisa (*Ding*) está para as qualidades sentidas em suas “propriedades”. Com isto fica dito que devemos diferenciar entre os bens, i.e., as “*coisas de valor*” (*Wertdingen*) e os meros valores (*bloßen Werten*) que as coisas “tem”, que as coisas “possuem”, i.e., os “*valores da coisa*” (*Dingwerten*). Os bens não estão fundados nas coisas, de modo que algo deveria ser primeiramente coisa para poder ser “bem”. Mais que isso, o bem põe uma unidade “coisal” de qualidades de valor ou de comportamentos valorosos (*Wertqualitäten resp. Wertverhalten*), que está fundada em determinado valor fundamental (*Grundwert*). (Scheler 2000, pp. 42-43).

Após esta exposição, mesmo o leitor inteirado apenas dos rudimentos do pensamento fenomenológico será capaz de identificar o quanto Scheler, com o ímpeto próprio à fenomenologia de “ir às coisas mesmas”, amolda a *intuição categorial* husserliana aos propósitos de sua filosofia dos valores. Aqui, bem como lá, teríamos a possibilidade de uma intuição da essência (*Wesenschau*) dos fenômenos, no entanto aqui temos fenômenos de valor e qualquer intuição possível aqui seria *Wertschau* (uma intuição do valor); Scheler se referirá a essa *Wertschau* na maior parte das vezes por meio da palavra “experiência” (*Erfahrung*), não recorrendo ao termo “intuição”, talvez para evitar a sombra do intelectualismo e as acusações a este respeito que, mais tarde, seriam endereçadas a Husserl.

Max Scheler sustenta que qualquer pessoa é capaz de uma experiência dos valores, salientando que (além de não depender da coisa que a traz) a materialidade dos valores é independente de qualquer mediação intelectual ou elaboração racional. Dessa sorte, a tomada da essência axiológica de algo agradável, útil ou bom não se dá cognitivamente (isso porque *não conhecemos* o que é um valor), senão que se dá sentimental ou emocionalmente (pois o valor é sentido enquanto o que vale).

Ressaltemos que, ao falarmos especificamente de materialidade do valor, é a seu próprio “conteúdo” essencial que nos referimos (Frings, 2001). Assim, em uma ética material dos valores —projeto eminentemente fenomenológico—, “O material é a estrutura eidética que condiciona a percepção cotidiana e a observação científica” (Kelly 2011, p.19). É o elemento material *a priori*, portanto, que fornece a Scheler evidência para indicar, na base de uma axiologia fenomenológica, os valores como determinações primordiais do ente; esse elemento material também é o que permite a Scheler se colocar na posição da qual parte sua crítica autoral a certo formalismo na ética, tarefa que o filósofo pondera ser urgente à filosofia de seu tempo.

### 3. A crítica ao formalismo na ética

Por estar aberta à experiência material dos valores, a filosofia fenomenológica de Max Scheler pode examinar o conhecimento e a conduta moral de sua época diagnosticando que não souberam estimar o caráter essencial do valor, já sempre o interpretando como derivação. Especialmente na ética moderna, cujos influxos são sentidos na atualidade, a lei moral se mostra como tendo primado sobre a experiência do valor — interpretação que, como veremos, para nosso filósofo, apenas seria possível a uma ética desprovida da materialidade axiológica. Tal ética, antes mesmo de ser apontada em sua pretensa normatividade, deve ser designada como *formalista*.

Sendo ainda kantiana a matriz observada na reflexão ética contemporânea (sobretudo na Alemanha de Scheler, cuja filosofia acadêmica trazia profunda marca do neokantismo), não haveria lugar mais adequado para abordar tal formalismo senão na filosofia prática do próprio Immanuel Kant.

O *formalismo na ética e a ética material dos valores* começa, assim, com uma revisão da filosofia prática crítica e, contrariamente à expectativa que o título dessa obra de 1913 pode criar, o que Max Scheler oferece ali não é propriamente uma ética fenomenológica dos valores, pois seu principal propósito

é o de “[...] uma rigorosa fundamentação científico-positiva da ética filosófica, concernente a todas as questões essenciais e problemas fundamentais a esta advindos [...]” (Scheler 2000, p. 9).

Justamente por isso, a *Ética* de Scheler não deve ser tratada como uma objeção pura e simples a Kant (não devendo ser tratada como um filosofema antes que confirmemos as posições schelerianas, como uma obra que faria acusações imerecidas resultantes de incompreensões e que, por isso mesmo, admiraria o fato de receber tanta acolhida) (Höffe 2005, p. 186). Na *Ética*, a crítica à ética kantiana tem papel apenas secundário, restringindo-se mesmo à parte inicial do trabalho e, não bastasse especialistas ligados mais de perto a Scheler lembrarem isso sempre que oportunamente (Henckmann, 1995), atenemos que o próprio autor já nos diz, em um de seus prefácios, e isso não sem deixar patenteado o alto conceito que tinha do filósofo de Königsberg:

A todo o momento o autor desejou submeter à crítica o que considerava falso nas posições de Kant mediante o descobrimento *positivo* do verdadeiro estado de coisas (*Sachverhalts*) de cada ponto. O autor não deseja atingir este verdadeiro estado de coisas por meio e em consequência de uma crítica à doutrina kantiana. Mesmo nessas seções críticas, o autor, em todo caso, parte do pressuposto de que a *Ética* de Kant — e a de nenhum outro filósofo mais recente — é até hoje a *mais perfeita* (*Vollkommenste*) apresentada, não na forma de visão de mundo (*Weltanschauung*) e de consciência de fé (*Glaubensbewußtsein*), mas antes na forma de uma distinção (*Einsicht*) cientificamente rigorosa para a ética filosófica. Além disso, a ética de Kant vem sendo, aqui e ali, criticada, corrigida e completada acertadamente pelos filósofos que o sucedem, mas sem que seus fundamentos mais profundos sejam abalados, assim pressupõe o autor. Nesses pressupostos vai inclusa a consideração incondicional pela realização de Kant, sendo autoevidente para o autor, mesmo ali onde as palavras de crítica não estão livres de farpas. (Scheler 1957, p. 9).

Com toda reverência que Scheler faz a Kant, a ética kantiana necessitaria passar por uma fundamentação, pois ainda arrolaria pressupostos que comprometeriam suas conclusões. A respeito da doutrina ética kantiana, Scheler dizia estar solidamente “[...] convencido de que este colosso de aço e bronze obstrui o caminho da filosofia à concreção de uma *doutrina dos valores morais* (*Lehre von den sittlichen Werten*)” (Scheler 1957, p. 30). Cabe então interrogar: Que suposições seriam essas a falsear a ética de Kant?

É no capítulo “A relação dos valores de ‘bem’ e ‘mal’ com os demais valores e com os bens” que Max Scheler começa propriamente sua análise da filosofia prática kantiana. No interior dele, Scheler identifica que a filoso-

fia de Kant compartilha, com acerto, a distinção entre ética material e formal. O autor da *Crítica da Razão Prática* também sustenta o axioma que diz que qualquer elemento prático material seria da ordem do sensível, portanto, inadequado à requisição de necessidade absoluta própria à lei moral. Entendendo vedada a possibilidade de uma ética fundar-se na materialidade, Kant adota princípios exclusivamente formais para sua filosofia prática. Resulta disso uma moral baseada em princípios, em máximas e em mandamentos dos quais se deduziria a formulação de lei necessária, universal e objetiva (Paulsen, 1972).

Analogamente à *Crítica da Razão Pura* (teórica), lembremos que é também a lógica transcendental que atua na *Segunda Crítica* (prática), o que indicia que o “dever-ser” prescrito na lei moral já possui caráter *a priori*.

Kant, ao se ocupar, assim, do “bom” e do “mau” (fundamentais à ética moderna), entenderá, coerentemente às posições firmadas supra, que tais conceitos apenas se definiriam enquanto valores em conformidade com aquela lei. Desse modo, admite que o sentido e o valor do “bom” e do “mau” apenas se realiza em conformidade a um fim, e sempre em face de um “dever”. Isso dá a saber da vocação *legalista* da filosofia prática de Kant, que tem nessa formalidade a fonte da obrigação moral e princípios estatuídos conforme o imperativo categórico de onde derivam valores como o de “bom” e o de “mau”. (Paton, 1948). Para Scheler, tais valores, em vista do fim que é princípio fundamental da moralidade, ainda corresponderiam, respectivamente, às formas de “legalidade” e de “ilegalidade”, o que significa dizer que o valor de “bom” seria afim ao que é *legal* e o de “mau”, por sua vez, ao *ilegal*.

Ao examinar a ética kantiana no tocante às noções de valor, de bens e de fins, Scheler identifica premissas que lhe impedem de subscrever as posições do autor da *Crítica da Razão Prática*. Segundo ele, “[...] a primeira falta de Kant é negar que ‘bem’ e ‘mal’ sejam valores materiais” (Scheler 2000, p. 72) e, por não admitir a materialidade dos valores, avalia que Kant submete erroneamente valores aos bens, o que faz que, para esse pensamento, os valores sejam interpretados como derivados dos outros (Scheler 2000, p. 32), constituindo, assim, um *primado de bens sobre valores*. Mais do que tal primazia, ao sustentar que bens e valores morais apenas se definam referenciados a um fim, Kant incide num formalismo. Ora, mas em que consistiria esse formalismo? Resposta: O formalismo ético kantiano se consubstancia no fato de que seja a mera *forma* da nossa lei moral — e não qualquer matéria — o que nos determina moralmente, conforme estatui a célebre fórmula do imperativo

categorico. Scheler interpreta, contudo, que a propositura de uma ética formal pura seria a proposta de uma doutrina vazia de conteúdo axiológico. Para o fenomenólogo de Munique, essa posição kantiana derivaria de um “equivoco fundamental” (Scheler 2000, p. 32), sendo, pois, merecedora de enérgica rejeição. Isso por que:

É falha a tentativa feita por Kant de *reduzir* as significações das palavras-valor (*Wertworte*) “*bom*” e “*mau*” ao conteúdo de um *dever* [...] como também o dizer que não existia “*bom*” nem “*mau*” sem que houvesse este dever; tampouco se pode aceitar que estes valores se reduzam à mera “legalidade” (“*Gesetzmäßigkeit*”) de um ato da vontade, à realização em conformidade com uma lei [...] (Scheler 2000, p. 32).

Para efetuar críticas como essas, Scheler conta, entretanto, com um elemento que não pertence à economia do pensamento de Kant. Trata-se da denominada *experiência dos valores materiais* valores que são descritos por Scheler como os que trazem a marca da materialidade. Em vista disso, também “[...] se depreende claramente que é possível encontrar um domínio *material* dos valores, e uma ordem nele, *completamente* independente do mundo dos bens e de suas formas cambiantes, e igualmente *a priori* frente a este” (Scheler 2000, p. 32). Essa experiência axiológico-material, inibida para Kant, é o que facultaria o que Scheler vislumbra como *ética material dos valores*. Fundamentalmente diversa de uma ética de bens e de fins, esta não concebe valores como resultantes de uma referência a um fim; para a fenomenologia axiológica scheleriana, são os valores materiais como os de “*bom*” e de “*mau*” que possuem verdadeiramente objetividade, autonomia e *status* apriorístico.

#### 4. Do apriorismo axiológico scheleriano

Mas o que afinal teria vedado Kant da experiência de valores materiais *a priori*, a ponto de fazer com que adotasse a posição que valeria à acusação de formalismo? Autorizado por sua investigação, Scheler torna possível responder a esse questionamento com duas teses: a *primeira* advoga que Kant procede assim por ter um pensamento profundamente matizado por uma visão de mundo burguesa; a *segunda* defende que as coisas se dão desse modo pelo fato de o filósofo moderno não ter conhecido a fenomenologia, esta que, para Scheler, seria o único expediente que evidenciaria a materialidade apriorística dos valores.

Antes de julgarmos frívola a *primeira tese*, saibamos que ela é bem circunstanciada e consolidada em obras posteriores, especialmente em *Da reviravolta dos valores* (escrita entre os anos 1912-1914, mas publicada em 1915). Abordado por interesse moral (menos que sociológico), Scheler não tem no burguês uma classe socioeconômica, pois, para ele, o burguês corresponde essencialmente a um tipo humano peculiar ou, mesmo, um *ethos*. Para o filósofo, trata-se de um tipo promovido por certa debilidade em vivenciar valores e orientar a própria vida segundo eles.

Na descrição de Scheler se identifica claramente a apropriação do repertório da filosofia de Nietzsche. Leitor da *Genealogia da moral* (1887), Scheler retirará a acusação nietzschiana feita ao judeu de que este seria “o grande odiador” (Nietzsche 1968, p. 25), transferindo para o burguês o peso de ser este propriamente o inconformado e, por isso mesmo, o fomentado pelo *ressentimento*. Compreendendo essa reatividade à vida e ao mundo como “[...] uma das fontes da *reviravolta* da ordenação eterna na consciência humana” (Scheler 2012, p.79), Scheler tem no burguês o epicentro da crise moral da época atual. Esse entendimento se deve justamente ao fato de o burguês sobrepor, aos valores, objetivos outros afetos às virtudes do mundo capitalista, como a *prudência* e a *cordialidade interesseira* no trato, o *ascetismo* na fruição dos bens e a *obediência* à positividade legal própria à lógica de contratos e de mercado, estes relacionados quase patologicamente à vontade de controlar a natureza e de assegurar-se dos riscos que a vida poderia oferecer-lhe nas mais diversas circunstâncias.

Cabe aqui informar que Nietzsche não é o único presente na interpretação scheleriana da lógica burguesa. Também Werner Sombart (um sociólogo e economista alemão contemporâneo a Scheler) fornece intuições válidas nesse sentido. Entre os títulos assinados por Sombart têm relevo: *A essência da indústria* (1904) e *Os judeus e a vida econômica* (1911); todavia, é a obra *O burguês* (1913) que parece ter prestado maior serviço a Scheler. Editada no mesmo ano da *Ética* e rapidamente assimilada nos anos subsequentes a esta, tal obra vem à guisa de contribuição à história moral e intelectual do homem econômico. Com esta, pretende Sombart (1920): “[...] expor o espírito de nosso tempo em seu vir-a-ser e como ele hoje se afigura, procurando acenar à gênese do representante desse espírito: o burguês” (p. V). A análise crítica elaborada pelo sociólogo evidenciará os fatores espirituais na vida econômica (esta também como objeto da axiologia), a mentalidade do capitalista desde sua origem, a paixão pelo dinheiro e o afã por lucro, a o cálculo dos valo-

res, o comportamento corporativo, as virtudes e as demais forças morais em ação no florescimento do capitalismo (filosofia e influências religiosas) e até mesmo um ensaio por tratar o que chamou de “natureza burguesa” (*Bourgeoisnaturen*). É em parte apoiado nessas análises que Scheler avalia que o ethos burguês (para o qual acima de tudo está o valor da utilidade) passa a se fazer sentir na filosofia ética moderna, a ponto de utilitarismos, pragmatismos, legalismos e, ainda, subjetivismos, racionalismos, idealismos, transcendentalismos e formalismos viessem grassar campo e significação, ainda que permanecessem alheios à experiência dos valores materiais (Dupuy, 1959).

A *segunda tese* de Scheler encontra elementos para sua expressão na *Ética* e em textos circunvizinhos, estando, portanto, mais diretamente relacionada ao seu projeto de axiologia fenomenológica e a sua compreensão de fenomenologia.

A fenomenologia é um modo de pensar que, partindo da consideração da consciência intencional, tem em conta o campo fenomenal intencionalmente aberto como o que permite um contato imediato com o mundo e com as coisas em seu âmbito. Nessa experiência, os objetos e o respectivo campo são dados e intuídos em suas vivências e na consciência: “[...] nada é ‘intencionado’ (*‘Gemeintem’*) que já não seja ‘dado’ (*‘Gegebenem’*), conhecido nos é apenas o conteúdo da experiência fenomenológica. [Assim,] onde quer que o dado ultrapasse o intencionado, ou o intencionado não seja dado ele ‘mesmo’, ainda não há qualquer experiência fenomenológica pura (Scheler 2000, p. 70).

Deriva-se daqui que o fenômeno, tal como fenomenologicamente visado, não é tão somente uma aparência de algo real ou um aparecer, não podendo jamais ter sua determinação essencial conquistada por procedimentos empíricos de demonstração ou de dedução (estes ainda na chave de uma lógica de causa e efeito e observados no criticismo kantiano e no neocriticismo). De início, a fenomenologia oferece uma experiência viva do substrato do fenômeno. Em seguida, por meio do procedimento metodológico de *redução fenomenológica*, reconduz a inspeção do ver para a estrutura basal do fenômeno em face da qual este pode ser intuído em seus traços ideais e a evidência quanto a seu modo de ser pode ser auferida. Para Scheler, isso é o que Husserl chamava “‘intuição de essências’, ou também — como é possível chamá-la — ‘intuição fenomenológica’ ou ‘experiência fenomenológica’” (Scheler 2000, p. 70).

Ora, mas que elementos estariam na pauta da fenomenologia a ponto de esta voltar o seu interesse aos dados apriorísticos mostrados no fenômeno? Segundo nosso autor, o foco fenomenológico se aterá às qualidades intuídas

em atos e todos os *conteúdos objetivos*, também aos atos mesmos e às conexões existentes entre eles e, ainda, às conexões essenciais que existem entre as essências dos atos e as essências das coisas (neste último seriam contemplados os valores dados cuja essência apenas é experimentada no sentimental) (Scheler 2000, p. 90).

Com o que podemos apresentar sumariamente nesse artigo, temos que Scheler termina por justificar sua tese indicando ser a fenomenologia “[...] uma atitude de um ver espiritual na qual podemos intuir (*er-schauen*) ou vivenciar (*er-leben*) algo que, de outro modo, permaneceria cerrado, a saber, um reino de fatos de determinada classe” (Scheler 1957, p. 380).

Com base nessa posição, vimos Scheler em condição para efetuar uma crítica a doutrina moral de Kant, justamente quando nesta estão em questão as noções de bem e de mal. Ressaltamos que a crítica de Scheler a Kant possui ampla envergadura e considerável complexidade; também que, ao tratar do tema e de seus contextos relacionados no seio da *Ética*.

Desse modo, declare-se que, embora com ênfase na noção de “experiência fenomenológica dos valores”, o artigo que ora se encerra não trouxe senão uma abreviatura dos traços mais nucleares daquela exposição. Mesmo, no entanto, com os elementos módicos oferecidos aqui, poderíamos ensaiar uma interpretação aos moldes schelerianos da passagem que remata a *Crítica da Razão Prática*. Nesta, seu autor nos diz, de maneira magistral: “Duas coisas encham o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequente e persistentemente refletimos sobre elas: *o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. Não preciso buscá-las ou presumi-las como se envoltas em obscuridade, ou em efusão além de meu horizonte; vejo-as” (Kant 1983, p. 300). Kant declara aqui sua certeza quanto à efetividade da *lei moral*. Fossem facultadas a ele as condições à experiência fenomenal de valores materiais irreduzíveis, outra ordem apriorística se descobriria, fazendo que então tivesse, também a respeito dos valores em sua ética, a evidência plena que logra do firmamento sobre si.

## **5. A tomada de valores e redução fenomenológica**

Se, como vimos, a fenomenologia deixa e faz ver um campo fenomenal e, no presente caso, o domínio específico dos *fenômenos de valor*, é preciso advertir que a vivência do fenômeno ainda não é, ela mesma, a evidência indubitável pretendida pela fenomenologia. Ao se afirmar isso, passa a ser

mesmo possível entrever aqui a diferença entre a fenomenologia e o fenomenismo. Para este (doutrina que conta com o fenômeno como traço constituinte do objeto do conhecimento empírico condicionado pelo aparato transcendental humano e a contraparte da “coisa-em-si” ou *noumenon*), o conhecimento se limita ao que o fenômeno manifesta (nesse sentido, mesmo Kant seria um fenomenista); para a outra a fenomenologia, o fenômeno é ponto de partida da investigação que se volta ao que nele mesmo é essencial. Para este retorno ao terreno das essências, reservou-se o nome: *redução fenomenológica*.

É por isso que “redução”, aqui, *não* deve ser compreendida como diminuição ou abatimento de algo. Na “*phenomenologische Reduktion*”, de Husserl, tal termo diz mais se interpretado a partir de sua origem latina, à luz da qual se identifica o verbo “*reducere*”. Desse modo, reduzir significaria um *novamente conduzir* a... Mas... para onde reconduz a redução fenomenológica? A intuição tem seu foco nos objetos ideais e na idealidade dos mesmos objetos. Em seu *A ideia de fenomenologia* (1907), o filósofo aludirá à redução fenomenológica como, especificamente, a operação metódica que, não mais transgindo com pressupostos de realidade e empiricidade (próprios à atitude natural ingênua), exercita deliberada abstenção frente a qualquer pretensão conteúdo que não se faça em vista do fenomenal, reconduzindo-se assim ao terreno-base do fenomenal, para, então, nesses domínios, intuir com evidência a essência dos fenômenos (Zahavi, 2003). Por sua vez, essa “[...] essência fenomenológica é dada na experiência e esses modos de doação constituem a experiência do fenômeno como tal” (Hackett 2013, p. 15).

Max Scheler guardou atenção quanto a essa operação fenomenológica husserliana e, sobre ela, nos diz, de maneira pregnante:

Ser homem significa: lançar um enérgico “*não*” contra este tipo de efetividade. [...] E Edmund Husserl não tinha em vista nada além disto ao articular o conhecimento da ideia de uma “*redução fenomenológica*”, i.e., com um “corte” ou com uma “restrição” dos coeficientes casuais da existência das coisas do mundo, a fim de conquistar sua “essência”. Francamente não posso concordar em detalhes com a teoria de Husserl sobre essa redução, mas admito que nela se pensa o ato que propriamente define o espírito humano (Scheler 2008, p. 42).

Os motivos de Scheler declarar aqui (num escrito de 1928) sua discordância quanto aos termos da redução fenomenológica husserliana estão no fato de aquilo que chamamos, acima, de *reconduzir-se ao terreno-base do fenomenal*, a partir de 1913, significar para Husserl um retorno não à fenomenal-

lidade das coisas “elas mesmas” no ato de consciência que lhe é correlato, mas à consciência fenomenológica transcendental protagonista em seu *Ideias*. Não se pode negar, contudo, que o gesto redutivista husserliano é, em parte, apropriado por Scheler, afinal também este reconduz, à sua maneira, o foco de sua investigação a um campo fenomenal intencionalmente aberto no qual essências podem ser vivenciadas e captadas. Certo que a dimensão *a priori* que Scheler tem em vista aqui não é a de um *ego cogito* fenomenologicamente depurado pelo Husserl transcendentalista (menos ainda o terreno da razão prática para a qual o dever é princípio *a priori* em se tratando de ética). Scheler se volta ao valor material, elemento que considera o primeiro da dimensão moral.

Nesse caso há de se perguntar: Mas o que Scheler compreende estritamente por *a priori*? A pergunta que questiona essa noção, até aqui apenas pré-compreendida, é o próprio filósofo quem a responde:

Designamos como “a priori” todas aquelas unidades significativas ideais e as sentenças que, prescindindo de todo tipo de posicionamento de sujeitos que as pensam e de sua real configuração natural, e prescindindo de posicionamento de um objeto sobre o que sejam aplicáveis, vêm por si mesmas no conteúdo de uma *intuição imediata*. Assim prescindindo de qualquer tipo de *posicionamento* (Scheler 2000, p. 103).

De maneira análoga a Husserl, para quem a lógica pura é terreno dos princípios lógicos e das significações ideais, Scheler divisa um terreno axiológico igualmente puro (portanto, do mesmo modo, independente de funções anímicas e psíquicas) no qual a experiência do valor pode ser tomada. Tal descoberta fenomenológica põe à luz um tipo peculiar de essências próprias a um mundo ontológico-axiológico. No referido mundo *a priori* de essências-valores não atua o entendimento, isso porque a experiência axiológica, por mais que seja objetiva, se oferece num registro intencional diverso daquele do conhecimento, não se sujeitando ao ato intelectual, à determinação conceitual ou mesmo a uma definição teórica obediente à lógica de gênero próximo e diferença específica. Dito isso, acrescenta-se que os conteúdos axiológico-apriorísticos também não se submetem a qualquer tipo de “delimitação”, “demonstração” ou “dedução”; sendo assim, apenas a descrição fenomenológica, na medida em que deixa e faz ver o fenômeno, pode “mostrá-los”. Scheler reforça isso ao afirmar que valores:

[...] não são meros termos conceituais que encontram sua realização em propriedades comuns às coisas que são portadoras desses valores. Isso já mostra o fato de que, se procurarmos tomar essas “propriedades comuns”, no fundo *nada* nos fica nas mãos. Somente quando colocamos as coisas sob outro conceito que não seja o conceito de valor (*Wertbegriff*), quando perguntamos pelas propriedades comuns dos vasos ou das flores encantadoras, ou dos cavalos nobres, só então se oferece a possibilidade de assinalar essas propriedades comuns. Valores desse tipo não são, portanto, definíveis, apesar de sua indubitável “objetividade”. Já os temos dados nas coisas, para só então designar as referidas coisas como “belas”, “encantadoras” e “atraentes” (Scheler 2000, p. 36).

Ainda segundo o filósofo, insistir na tentativa de fixar características definindo ou conceituando o que seria o valor (e isso sem considerar sua ambiência axiológica própria) nos levaria não apenas a um erro teórico, mas a um equívoco moral com notadas sequelas. Isso indica, portanto, que valores devem ser coerentemente considerados em seu campo fenomenal específico, domínio objetual e de investigação inteiramente autônomo. Scheler chama atenção para o fato de haver “[...] um tipo de experiência cujos objetos são completamente inacessíveis à razão; para esses objetos a razão é tão cega como o ouvido seria para as cores [...]” (Scheler 2000, p.261). Ora, mas como então ter o fenômeno de valor diante de nós sem que o ver intelectual da *intuição* tenha vez? Como chegar aos valores se estes são vedados ao ato intencional cognitivo? Se, para Scheler, não é possível conhecer valores, que “apreensão” seria então possível? Atentemos: dizer que não há um *conhecimento* possível dos valores *não* significa dizer que estejamos privados de uma experiência de valores, pois, para nosso filósofo, “Os valores nos são dados primeiramente ao sentir (*Fühlen*)”.

Com essa indicação chegamos a capítulo crucial da obra de Scheler. Uma vez no terreno da *fenomenologia dos valores*, vemo-nos agora às portas de uma *fenomenologia da vida sentimental*. Os esforços para realizar tal projeto passam inicialmente pela apropriação dos expedientes da fenomenologia na viabilização de uma investigação dos valores, mas também pela confrontação produtiva da tradição filosófica, especialmente no turno moderno, em ao menos dois sentidos: 1) na indicação de como os sentimentos foram tratados e, em grande medida, negligenciados como fonte de experiência dos valores e 2) na revisitação da modernidade para recobrar, em posições filosóficas *sui generis*, como o sentimento permite a tomada, sem mediações, do *a priori* axiológico.

Acerca do *primeiro ponto* — e a julgar pelo refinamento e pela sagacidade das análises de Scheler — o melhor começo para uma exposição seria promover ao leitor um encontro com a própria letra do filósofo:

A filosofia tende até o presente a um preconceito que tem sua origem histórica na maneira antiga de pensar. Este é uma separação completamente inadequada à estrutura do espírito em “razão” e “sensibilidade”. Esta diferença demanda, por assim dizer, a atribuição de tudo que não é razão — ordem, lei, etc. — à sensibilidade. Assim, *toda nossa vida* “sentimental” [...] passa a ser atribuída à “sensibilidade”, também o amor e o ódio. [...] Em razão deste preconceito, fica sem ser colocado em questão se no plano do alógico de nossa vida espiritual pode ter, no conjunto de atos e funções, uma desigualdade de hierarquia com uma “originariedade” (*Ursprünglichkeit*) equiparável a dos atos mediante os que apreendemos os objetos ligados pela lógica pura — [...]. É natural que, com isso, também fiquem inquestionadas as ligações e oposições entre objetos e qualidades para os quais esses atos alógicos são dirigidos, e mesmo a correspondente legalidade (*Gesetzmäßigkeit*) a priori este ato em si. [...] Decorre disso a seguinte consequência ética: que, ao longo de sua história, a ética se constituiu como absoluta e apriorística e, por isto, racional, ou bem como uma ética relativa, empírica (Scheler 2000, pp. 159-260).

É necessário refletir, e o empenho aqui é o de mostrar que, dada a divisão artificial entre razão e sentimento, toda vez que algo que não pertença à ordem da lógica (esta relacionada à inteligência) se apresenta, este é invariavelmente remetido ao domínio do *sensível*. Historicamente, desde cedo, o sensível esteve associado à obscuridade e à desordem interna; por isso mesmo, no seio da tradição, não recebeu a dignidade de ser pensado como domínio de objetos ideais ou de qualidades de valor autônomas (em verdade, até mesmo a pergunta sobre esta possibilidade teve sua falta sancionada). Para Scheler, não admitir essa possibilidade levou a ética moderna (em vista aqui o paradigma kantiano) a se estatuir como um modelo inteiramente desprovido de conteúdo axiológico e de estruturação formal ordenada pela lei moral.

## 6. Ordre du cur

Ao identificar fenomenologicamente a integridade de nossa vida espiritual, portanto não cindida como ora se pensou, Scheler torna possível suspender os influxos dos preconceitos tradicionais sobre o sentimento e indicar que este, embora completamente independente da lógica, é ato puro e tem, como correlato intencional, o conteúdo primigênio dos valores. Essa nossa interpretação encontra endosso em Frings, quando o especialista nos assevera que, para

Scheler, “[...] há um *primado* na determinação dos conteúdos dos valores que é básico para os atos da consciência; as experiências sentimentais [...] são impregnadas por uma ordem de conteúdos de valores muito diferentes das leis da lógica pertinentes ao raciocínio e ao pensamento” (Frings 2001, p. 25). Após, ao reconduzir o foco da inspeção fenomenológica ao terreno em meio ao qual uma experiência das qualidades de valor se faz possível, temos o retorno ao campo intencional de base e ao âmbito no qual o fenômeno do valor pode ser, afinal, sentimentalmente tomado.

Chegamos então ao *segundo ponto* de nossa exposição: ao fazer inspeção sobre o panorama histórico da filosofia, nosso filósofo reconhece que apenas poucos pensadores (Agostinho e Blaise Pascal) fizeram oposição àqueles preconceitos e, ao fazê-lo, não chegaram a dar uma tematização suficiente ao ponto. Scheler divisa na ideia pascalina de “*ordre du cur*” (e em suas variantes: “*logique du cur*” e “*raison du cur*”)<sup>3</sup> um caminho para a reabilitação dos sentimentos como “órgãos” de tomada de valores. Para o fenomenólogo alemão, ao dizer que “*Le cur a ses raisons*”,<sup>4</sup> o filósofo francês “Compreende uma legalidade (*Gesetzmäßigkeit*) eterna e absoluta do sentir, amar e odiar, tão absoluta como a lógica pura, mas irreduzível às leis do intelecto” (Scheler 2000, p. 260).

Mais do que fonte de inspiração, a metáfora pascalina do “coração” é verdadeiramente encampada por Scheler e é a partir dessa que dá corpo a sua *fenomenologia da vida sentimental* (Robledo, 1992). Com esta:

Distinguimos, de início, o “*sentimento intencional de algo*” de todos os meros *estados sentimentais*. Esta diferença, em si, contudo, com a significação que tem os sentimentos intencionais para os valores, i.e., até que ponto estes (sentimentos) são órgãos de tomada (de valores). De início: *há um originário* sentimento intencional (Scheler 2000, p. 261).

Levando assim adiante o *insight* de Pascal segundo o qual há uma genuína ordem do coração para a qual o entendimento não tem olhos de ver, Scheler indica que a tomada sentimental dos valores (o “coração”) tem raio de atuação próprio. Isso quer dizer que, na “ordem do coração”, os conteúdos do valor são tomados de modo tão inquestionável quanto os elementos da lógica ou das matemáticas, sem, entretanto, submeter-se à lógica do conhecimento, do entendimento, da razão.

<sup>3</sup> Respectivamente: “*ordem do coração*”, “*lógica do coração*” e “*razão do coração*”.

<sup>4</sup> “*O coração tem suas razões*”.

É dispensável indicar que essas posições não são de todo pacíficas e, mesmo ali no seio do movimento fenomenológico, inclusive entre seus membros mais radicados, floresce a controvérsia. Roman Ingarden, para citar apenas um exemplo, é da opinião de que Scheler teria cometido uma forçosa generalização ao defender que quaisquer valores seriam apenas tomados sentimentalmente e que, portanto, não se deixariam determinar conceitualmente. Para esse, “Se fosse realmente este o caso, não seria então tampouco possível distinguir grupos ou, melhor dizendo, gêneros de valores; o que, em princípio, como mero fato, não se pode negar que se faz. Tampouco se poderiam comparar valores a respeito de seu gênero fundamental ou de sua altura” (Ingarden 2002, p. 22). Uma tal afirmação nos leva a crer que Ingarden não prestou atenção em falas como esta de Scheler:

[...] qualidades de valor (*Wertqualitäten*), genuínas e verdadeiras, nos são dadas num campo próprio de *objetos* (*Gegenständen*), objetos que têm suas relações e conexões *particulares*, e que podem ser já como *qualidades* de valor (*Wertqualitäten*), p. ex., superiores e inferiores, etc. Mas se este é o caso, também há de haver entre elas uma *ordem* e uma *hierarquia*, cuja existência é independente de um *mundo de bens* (*Gütenwelt*) no qual estes se manifestam. (Scheler 2000, pp. 37-38).

Scheler indicia, aqui, que o caráter *a priori* dos valores não é apenas próprio a eles, mas também observável na ordem na qual eles já se oferecem. Desse modo, valores-fenômenos se permitem ser sentidos em sua organização intrínseca e em uma graduação hierárquica própria. Significa dizer que valores, desde que dados imediatamente no campo intencional de experiências que lhes é pertinente, também permitem que *sintamos* o lugar que já ocupam em certa ordenação. Assim, para Scheler, valores já são sentidos desde o modo como se dispõem em estratos superiores ou inferiores; permitindo, portanto, estimar como se ordenam, que altura ocupam e, ainda, a comparação frente a outros valores de graus diferentes na mesma ordem e hierarquia *a priori*.

Essa afirmativa suscita uma série de indagações: Mas como uma ordem axiológica seria *a priori*? No caso de acatarmos a ideia de uma ordem *a priori* de valores, como esta teria se ordenado originalmente? Com base em que critérios ou juízos de bem tais valores se dispõem numa escala?

As respostas a essas perguntas podem ser dadas diante da observação atenta do que já foi dito. Daí ressalta-se que o caráter apriorístico dos valores se faz presente quando o compreendemos como esquema prévio para que de-

terminado objeto se dê. Desse modo, não há *quem* estabeleça (criteriosa ou arbitrariamente) tal ordem de valores, pois eles mesmos se encontram ordenados de acordo com o sentido já dado na transcendência intencional própria a sua manifestação objetiva. Do mesmo modo, o critério para tal hierarquia axiológica é intrínseco a cada valor *sem que dependa*, portanto, de um juízo de bom ou de mau que os deliberariam como ocupantes dos graus mais altos ou mais baixos em tal escala (pensar em algo assim já seria tratar do estatuto dos valores como algo estabelecido *a posteriori*).

Poderíamos compreender, desse modo, que “Todos os valores [...] são *qualidades materiais (materiale Qualitäten)*” (Scheler 2000, p.39) e que também uma “[...] hierarquia de valores é [por sua vez] uma hierarquia *material*, uma ordem de *qualidades* valiosas” (Scheler 2000, p.45). Desse modo, valores e sua ordem expressam objetivamente uma realidade própria, uma na qual a identidade qualitativa dos valores se determina por sua valência e se ordena conforme a mesma realidade “[...] e, assim, independentes do movimento e das mudanças deste mundo de bens ao longo da história, para qual a experiência dos valores e sua hierarquia são em caráter ‘a priori’” (Scheler 2000, pp. 37-38).

Embora isso signifique que tal ordem axiológica seja real e autônoma e que valores tenham posição imutável na mesma ordem. Scheler não nutre a pretensão de sustentar que a identidade objetiva dos valores se oferece a nós sempre evidentemente. Isso porque nossa estimativa desses valores pode ser obnubilada por sentimentos, como, por exemplo, o *ressentimento* e a *soberba*, ou restringida por fatores históricos, sociais e culturais (Scheler, 2012).

Considerando o que acabou de ser dito, e retomando aqui os elementos históricos da filosofia que Scheler conjuga em sua análise, é possível ponderar que a filosofia da vida sentimental não apenas considera o âmbito intencional, mas que também tem em vista seus condicionamentos fáticos. Para Scheler, como se viu, são esses condicionamentos que introduzem a relatividade na tomada de valor e não seria errôneo asseverar que são mesmo esses, em outra escala, que obscurecem a realidade própria aos valores e que impedem uma tomada sentimental dos valores (Kelly, 2008) — fatores obnubilantes que afastam a possibilidade de uma investigação da vida sentimental e uma filosofia (fenomenológica) dos valores.

## 7. Conclusão

O artigo que ora se conclui constituiu uma apresentação sumária de algumas das principais posições de Max Scheler em sua filosofia fenomenológica dos valores. Com esse, pudemos apresentar que Scheler se apropria da fenomenologia husserliana aplicando tal método aos valores, que, para esse, são igualmente fenômenos e, como tal, podem ser tomados em sua idealidade, em sua essência. Nosso filósofo compreende, então, que valores, em vez de representações ou estimativas psicológicas, têm uma materialidade própria que se mostra intencionalmente e possui determinidade *a priori*. Com base nisso, como vimos, Scheler pode criticar as éticas contemporâneas, pois em todas elas vigora o princípio kantiano do imperativo categórico, metacrítério observado na filosofia moral de Kant e que se estabelece como um formalismo da razão. Max Scheler identifica nisso um formalismo que reduz os valores de bem e de mal, de bom e de mau, a uma conformidade abstrata a fins (e, portanto, sem materialidade). Ao propor valores essenciais depreendidos de fenômenos de valor, Scheler entende ter recobrado uma dimensão ontológica numa axiologia que a moral kantiana havia desprezado ou, ao menos, desconsiderado. Na sequência, ainda explorando o caráter apriorístico dos fenômenos e sua ordem intrínseca, abordamos como o filósofo de Munique compreende a tomada de valores. Para este, valores são captados sentimentalmente e a ordem *a priori* que lhes é própria pode ser divisada segundo o modo com que estes são sentidos. Após termos indicado, por fim, o quanto essa tese scheleriana é debitária de Agostinho e de Pascal. Pudemos concluir que a experiência fenomenológica dos valores, explorada por Scheler, dá novos rumos à axiologia e à ética contemporânea (ainda que, acerca desta segunda, nosso autor só tenha oferecido elementos para sua edificação).

## Bibliografia

- Derisi, O. N., 1979, *Max Scheler: ética material de los valores*, EMESA, Madrid.
- Dupuy, M., 1959, *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, vol. 1, PUF, Paris.
- Frings, M. S., 2001, *The mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Hackett, J. E., 2013, “Scheler, Heidegger, and the Hermeneutics of Value”, en *Journal of Applied Hermeneutics*.
- Henckmann, W., 1995, “Max Scheler: Fenomenologia dos valores”, en Fleischer, M., *Filósofos do século XX: uma introdução*, Ed. Unisinos, São Leopoldo, pp. 125-153.

- Höffe, O., 2005, *Immanuel Kant*, Trad. Valério Rohden e Christian Viktor Hamm, Martins Fontes, São Paulo.
- Ingarden, R., 2002, *Lo que no sabemos de los valores*, Trad. Miguel García-Baró, Ediciones Encuentro, Madrid.
- Kant, I., 1983, “Kritik der praktischen Vernunft”, en *Werke*, Vol. 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kelly, E., 2011, *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Nueva York.
- Nietzsche, F. W., 1968, “Zur Genealogie der Moral”, en Coli, G. y Montinari, M. (Eds.), *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. Bd. VI, De Gruyter, Berlin-Nueva York.
- Paton, H. J., 1948, *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*, The University Chicago Press, Chicago.
- Paulsen, F. 1972, *Immanuel Kant: His life and doctrine*, Trad. J. E Creighton, A. Lefebvre, F. Ungar Publishing, Nueva York.
- Ramos, D. R., 2017, “Amor e conhecimento na filosofia de Max Scheler”, *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, PR, v.2, n.1, Toledo, pp. 144-179.
- Robledo, A. G., 1992, “Le cur”, en *Estudios pascalianos*, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, México.
- Souza, H. L., 1953, *A axiologia e o personalismo de Max Scheler*, Maceió, Ramalho.
- Sánchez-Migallón, S., 2010, “La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano”, *Tópicos*, n. 39, pp. 45-75.
- Scheler, M., 2012, *Da reviravolta dos valores*, Trad. Marco Antônio Casanova, Vozes, Petrópolis.
- , 2008, “Die Stellung des Menschen im Kosmos”, en Frings, M. S. (Ed.), *Später Schriften: Gesammelte Werke*, Vol. 9., Bouvier, Bonn.
- , 2000, “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus”, en *Gesammelte Werke*, Bd. 2. (Hrsg.) Frings, M. S. (Ed.), Bouvier, Bonn.
- , 1957, “Phänomenologie und Erkenntnistheorie”, en *Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern.
- Sombart, W., 1920, *Der Bourgeois*, Duncker & Humblot, Munique e Leipzig.
- Zahavi, D., 2003, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford.

*Stoa*

Vol. 11, no. 21, 2020, pp. 82-97

ISSN 2007-1868

## LA PROPUESTA DE MAX SCHELER COMO RESOLUCIÓN ANTE EL PROBLEMA DE LA ININTELIGIBILIDAD DEL DOLOR

The Max Scheler proposal as a resolution to the problem of pain ininteligibility

MARISOL RAMÍREZ PATIÑO  
Universidad Veracruzana  
cirano.filosofia@gmail.com

RESUMEN: El siguiente escrito tiene por objetivo el esbozar algunas reflexiones desde el terreno de la filosofía y para ser más exactos, desde el ámbito de la fenomenología, en torno al problema del dolor. Particularmente, nos centraremos en la propuesta de Max Scheler, gran exponente de dicha corriente para quien las experiencias aflictivas (las cuales se hallan instauradas en la esfera afectiva y poseen el corazón como su centro) no han de ser entendidos nada más como meras sensaciones o estados cuyos contenidos se muestran al ser humano como vacíos, subjetivos e incommunicables por el simple hecho de erigirse dentro del terreno sentimental. Al contrario, entrañan una dirección y un sentido bien definido (encarnado bajo la idea del sufrimiento), mismo que escapa a la mirada y la comprensión del proceder del racionalismo clásico —aunque no por ello ha de considerarse como algo ilógico— y cuyo alcance toca incluso el terreno de lo metafísico y lo esencial.

PALABRAS CLAVE: Dolor · Sufrimiento · Valores · Fenomenología · Max Scheler.

ABSTRACT: The following writing pretends to outline some reflections from the phenomenology's ground around the problem about pain. Particularly we will focus on the proposal of Max Scheler, great figure of that movement, for whom the afflictive experiences (which are settled in the affective sphere and possess the heart as their

Recibido 10 de Enero de 2020  
Aceptado 20 de Enero de 2020

center) should not be understood just as mere sensations or states whose contents are shown to the human being as empty, subjective and incommunicable for the simple fact of being stand on the sentimental ground. On contrary, they keep a well defined direction and sense (encarnated under the ides of suffering), same that escapes to the gaze of the classic racionalism —although not for that should be considered as illogical— and whose reach touches the ground of the metaphysical and the essential.

KEYWORDS: Pain · Suffering · Values · Phenomenology · Max Scheler.

### 1. Introducción

Dentro del terreno de los afectos advertimos que el dolor es sin duda una de las experiencias más bruscas y a su vez más complejas que el hombre *tiene* que atravesar. Tiene que hacerlo porque el dolor no es selectivo, se constituye como un hecho natural e ineludible no sólo para la vida humana, sino también para todos aquellos seres que sean susceptibles de detentar sensibilidad, pues, así como Aristóteles lo señaló: “allí donde hay sensación hay también dolor y placer” (*De anima*, II, 1, 413b pp. 20-25). No obstante, y pese a este carácter universal que el dolor posee, lo cierto es que todavía en nuestros días dicha vivencia constituye para el hombre un auténtico misterio. Lo anterior se debe (entre otros factores) a que no existe un único parámetro para evaluar el dolor, dificultando con ello la posibilidad de establecer una rotunda y exclusiva definición. Efectivamente, el dolor se vislumbra como una experiencia única, propia, inalienable, de carácter desagradable y difícil para el ser humano que, si bien posee una parte orgánica, el hecho de que también se instaure dentro de la esfera sentimental le vale ser presa de ciertas ambigüedades e incluso hasta no pocos prejuicios que han caracterizado dicho terreno, dificultando aún más su comprensión. Es más, se ha llegado a considerar al dolor como una vivencia impedida epistemológicamente hablando, de índole irracional e ininteligible.<sup>2</sup> Consideramos que la desvalorización en que se puede llegar a incurrir con respecto a la problemática del dolor (al menos desde

<sup>2</sup> Cabe mencionar aquí, por ejemplo, a la *teoría de la identidad*, surgida en la segunda mitad de los años cincuenta por U. T. Place, H. Feigl y J. J. C. Smart, principalmente, la cual afirmaba que las propiedades mentales son determinadas propiedades del cerebro, cuya identificación y estudio correspondían a la neurofisiología. Con base en lo anterior, una determinada propiedad mental (en este caso, sentir un dolor) se conectaría necesariamente con una determinada propiedad física (digamos, un estado de excitación de las fibras C), presuponiendo así una correspondencia biunívoca entre ambos elementos. Cfr. Moya, Carlos J., *Filosofía de la mente*, Publicaciones Universidad de Valencia, 2004, p. 89. Evidentemente, esta teoría no eludió a las críticas, siendo la objeción de Saul Kripke una de las de mayor alcance: “Según Kripke ‘dolor’ y ‘excitación de las fibras C’ son designadores rígidos. Nada distinto del dolor (de la experiencia, la sensación del dolor, nada que no se sintiera así) podría ser o haber sido dolor. Y nada distinto de la excitación de las fibras C podría ser o haber sido la excitación de las fibras C. Por lo tanto, ‘el dolor es (idéntico a) la excitación de las fibras C’, si es verdadero, es necesariamente verdadero. Pero parece claramente erróneo pensar que no pueda haber dolor sin excitación de las fibras C. El enunciado en cuestión, pues no es necesariamente verdadero. Pero entonces es falso, y con él la teoría según la cual los estados de conciencia son estados del cerebro” p. 92.

una perspectiva filosófica) posee como base una seria cadena de equívocos provocada por la falta de un enfoque adecuado que sea capaz de entablar un debido tratamiento en torno a su naturaleza. Hemos de buscar una postura que admita la compenetración entre las experiencias de índole afectiva y el análisis racional, a través de la cual pueda obtenerse un conocimiento integral del dolor sin caer en relativismos o anarquismos conceptuales: una reflexión en torno a la arquitectura de nuestro pensamiento emanada desde nuestro propio actuar, desde la complejidad de nuestra conciencia que sea capaz de abordar cada una de las dimensiones del ser humano (desde su sensibilidad corpórea hasta su espiritualidad) puesto que el dolor parece tener la peculiaridad de tocar de algún modo todos y cada uno de dichos flancos. Nos parece que dicha visión la encontramos en la fenomenología y para ser más exactos, en las reflexiones de corte ético-antropológico de Max Scheler, para quien las experiencias afflictivas no han de ser entendidas nada más como meras sensaciones o estados cuyos contenidos se muestran al ser humano como vacíos, subjetivos e incommunicables por el simple hecho de erigirse dentro del terreno sentimental. Al contrario, el dolor en general entraña, ciertamente, una dirección y un sentido bien definido mismo que escapa a la mirada metódica y racionalista —aunque no por ello ha de considerarse como algo ilógico— y cuyo alcance toca incluso el terreno de lo metafísico y lo esencial.

## 2. Buscando el origen el problema: la ininteligibilidad del dolor

¿Cómo hemos de definir al dolor? La pregunta en sí ya es problemática; si nos abocamos en su etimología, la palabra dolor proviene del latín *dolor*, *doloris* cuyo sufijo (-or) refiere a la acción de un efecto o resultado. Atendiendo lo dicho por la Real Academia Española (2001), el dolor se entiende como “aquella sensación molesta y afflictiva de una parte del cuerpo por causa exterior o interior” y también como “un sentimiento de pena y congoja”.

Generalmente se distingue del *placer* (aunque no han de entenderse necesariamente como dos principios contrarios),<sup>3</sup> el cual entenderemos desde un sentido tradicional y lato como un afecto agradable originado usualmente por la satisfacción de ciertas necesidades, ya sean provenientes de la sensibilidad física (placer sexual), de las facultades psíquicas (placer al imaginar, recordar, fantasear) o bien, puede proceder de la

<sup>3</sup> La historia de la filosofía se ha encargado de ubicar al placer y al dolor como dos polos bien distintos entre sí que han de excluirse de una forma radical. Sin embargo, dicha postura ha tenido que flexibilizarse al admitir la existencia de una gran compenetración entre ambos principios, de suerte que nos es posible experimentar episodios dolorosos, pero que implican a su vez estados de placer. La experiencia cotidiana está repleto de muestras de este tipo, por ejemplo, tenemos a las prácticas sexuales sadomasoquistas, en donde la aplicación de dolor, ya sea físico o psicológico conlleva al mismo tiempo a un estado de placer. Cosa similar se observa en los actos de automutilación a través de la cual una persona se hace daño a sí misma (cortarse los brazos o piernas, arrancarse el cabello, pellizcarse o golpearse, etcétera) para obtener un estado de bienestar. Podría ser un ejemplo también algunas comidas cuyos ingredientes causan malestar y dolor en el sujeto pero que a su vez genera una sensación agradable, placentera en tanto su sabor (una comida picante). Sin embargo, no ha de inferirse de esto una identificación rotunda entre dolor y placer, pues representan dos elementos profundamente distintos desde su base más elemental.

contemplación (placer estético) o en la valoración (placer vinculado al bien), etcétera. Otra definición, que se utiliza habitualmente dada su amplitud dentro de los rubros de la medicina, la psicología e incluso la filosofía, es la formulada por el subcomité de taxonomía de la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IAPS por sus siglas en inglés) que lo describe como “una experiencia sensorial desagradable asociada con una lesión hística real o potencial, o que se describe como ocasionada por dicha lesión o cuya presencia es revelada por manifestaciones visibles y/o audibles de conducta” (1994, pp. 209-14). Pero, ¿acaso todas estas definiciones se acercan a lo que realmente vivenciamos por dolor?

Pese a los intentos realizados por el ser humano desde la antigüedad para enmarcar al dolor en una definición absoluta y unívoca, lo cierto es que todas han resultado insuficientes. “Es imposible definir al dolor, uno no puede describirlo, sólo es materia de experiencia. No se puede hablar del dolor con D mayúscula. . . es una sucesión de segundos, una sucesión de minutos; por eso resulta tan difícil de soportar” (Davis 1996, p. 15). Si bien existe una parte orgánica contenida en el dolor, es decir, hasta cierto punto éste podría entenderse simplemente como un mecanismo de transmisión neurológica o el resultado de un proceso bioquímico, la realidad es que el dolor no puede quedarse sólo en dicha esfera, puesto que también ha de comprenderse como una experiencia subjetiva, “quizás, un arquetipo de la subjetividad que sentimos sólo en la soledad de nuestra mente individual” (p. 15), en donde se integran una serie de aspectos capaces de modificar la misma vivencia dolorosa (ya sea en la sintomatología o su intensidad) y provocar con ello reacciones y sensaciones diferentes en cada individuo.<sup>4</sup> Un ejemplo de lo anterior señalado sería la tolerancia que los individuos muestran hacia el dolor, es decir “la capacidad para proseguir con una actividad a pesar de la percepción del dolor” (Michael 2003, p. 764), y que varía ampliamente entre los hombres debido a que en ella influyen factores genéticos (el umbral de dolor que se posea), psicológicos (la conciencia, voluntad, percepción de esfuerzo) y socioculturales. Muestra de ello podría ser cualquier deportista cuya disciplina le permite alcanzar una mayor tolerancia al esfuerzo físico y sus efectos dolorosos, dicho sea, en comparación con otra persona que no estuviese acostumbrada a practicar ejercicio físico alguno. Se observa, entonces, que la experiencia dolorosa que genera una misma actividad se desarrolla con distinta magnitud en ambos sujetos.

Justo aquí es donde nos encontramos con uno de los problemas más importantes (si no es que el principal) en torno a este tema: el carácter inaprensible contenido en la vivencia del dolor. A propósito, cabe mencionar las reflexiones de Leonardo Polo

<sup>4</sup> Basta recordar a propósito la definición propuesta por Melzack y Casey (1968), quienes —desde una postura médica y psicológica— ubicaron al dolor como una experiencia perceptiva tridimensional, o sea, con una vertiente sensorial-discriminativa (en donde se transmite la estimulación nociva, así como su intensidad y características espacio-temporales); una vertiente motivacional-afectiva (la percepción desagradable y aversiva que genera ansiedad así como conductas de escape y/o huida) y una vertiente cognitivo-evaluativa (de la cual se derivan las creencias, los procesos de atención, los aspectos culturales, etcétera). Cfr. Morerira, J., *Guías clínicas de cuidados paliativos*, Arán, Madrid, 2007, p. 92

(1926-2013), filósofo de origen español para quien la idea del dolor simplemente no cabe en el pensamiento humano. En 1996, p. 208 Polo afirma: “Tenemos dolor, lo sentimos, lo sufrimos o aguantamos; lo que no cabe es pensarlo”. Ciertamente, Polo no niega la existencia del dolor, ni que éste posea un cierto tipo de contenido que nos permita al experimentarlo o tener una conciencia en torno a él, sin embargo, considera que el dolor en sí mismo carece de un contenido extramental, imposibilitando así su entendimiento, dicho sea esto en comparación con otro tipo de sensaciones que fungen en el hombre como *la materia prima de las ideas* y dentro de los cuales cabe, inclusive, alguna suerte de intuición intelectual. Poseemos un concepto del dolor —según Polo— como lo tenemos de la nada, es decir, se halla fuera de nuestro alcance epistémico, sin la posibilidad de conocerlo:

Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto, no poseemos el dolor en la conciencia: ahí, en el lugar del objeto, el dolor es indescifrable, no sabemos que significa. Una grieta del pensar es ocupada por lo que llamamos dolor. Por eso duele, se sufre (p. 208).

Así, el considerar el dolor como una especie de *realidad sin esencia* supone la imposibilidad de ser examinado filosóficamente, es más, ni siquiera poder plantearlo de un modo directo, “porque no sabemos siquiera que preguntar, a donde dirigir la atención. El dolor no ofrece base suficiente a la investigación” (p. 209). Ante tal panorama, el autor nos sugiere abandonar la pregunta directa sobre la esencia del dolor, para indagar —de un modo más bien indirecto— acerca del fundamento desde el cual éste aparezca explicado.

### **3. El método fenomenológico como solución ante la ininteligibilidad del dolor**

Pero, ¿es en verdad el dolor una vivencia impedida epistémicamente? Nuestra postura al respecto es negativa. En efecto, Polo comete el error de tratar al dolor como una entidad y preguntar acerca de su esencia como si se tratara de un objeto del mundo físico, dado que, en realidad, el contenido de dicho fenómeno no se encuentra susceptible de un correlato real de definición. De ahí que, si siguiéramos por el camino que nos propone el filósofo español, correríamos el riesgo de reducir al dolor a una experiencia mística de la cual no pueda hablarse más que por analogía o metáfora.

Acercarnos hacia la realidad del dolor posee sus complicaciones pues, como acabamos de mentar, no sólo nos enfrentamos con una mera percepción nociceptiva, sino también con una experiencia subjetiva que integra un cúmulo de sensaciones, pensamientos y conductas: “el dolor en sí mismo es una experiencia compleja, lo que quiere decir que contiene numerosos componentes (perceptivos, afectivos, crediticios, culturales, de género, familiares, sociales, médicos, etcétera) que se hallan soldados entre sí en lo que parece una única vivencia” (García & López 2009, p. 28). Este carácter multiforme que posee la experiencia del dolor ha traído como consecuencia

la necesidad de realizar un análisis que sea capaz de descomponerla en cada uno de sus elementos para así estudiarlos por separado, lo cual ha derivado también en la implementación de diversos métodos para este fin. Sobre este punto, Choza (1977), reduce el análisis del dolor a tres grandes categorías: el análisis psicofisiológico del dolor experimental, la evaluación de la experiencia subjetiva del dolor (análisis fenomenológico) y el análisis ontológico. Sin embargo, al no existir un único parámetro para evaluar el dolor y, por ende, ante la imposibilidad de establecer una rotunda y exclusiva definición, se le ha llegado a considerar al dolor como una vivencia impedida epistemológicamente hablando, de índole irracional e ininteligible.

La Fenomenología ofrece, ante lo anterior, un escenario diferente. Para este movimiento, la vida afectiva no es en modo alguno ilógica y sin significado, puesto que detenta —aún en sus formas más simples— un contenido accesible al pensamiento, mismo que se encuentra respaldado en la propia experiencia de la conciencia. Así, al considerar a la afectividad humana como “un continuo vivencial de una complejidad extraordinaria” (Vicente Arregui & Choza 1992, p. 237), se abre la posibilidad de examinar algunos de ellos en sí mismos, según su propia dinámica y su relación con otros. También permite su percepción jerárquica a partir de la matización que les es dada y por último dicho miramiento de la vida afectiva admite su acceso hacia el mundo de la acción práctica, lugar en donde se contienen y aparecen los valores. Para Husserl, éstos eran de una naturaleza fenoménica, objetiva e intencional y se encontraban fundados en el sentimiento<sup>5</sup>, por eso: “si intentamos eliminar todo sentimiento del corazón humano pierden sentido todos los conceptos éticos tales como medio y fin, bien y mal, virtud y deber y los demás conceptos con ellos vinculados” (Kogan 1996, p. 256).

Cabe decir que, a pesar de que Husserl no tenía como principal interés el forjar una *lógica del sentimiento*, lo cierto es que sí lo alentó, siendo sus propios alumnos y colaboradores (Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Edith Stein, Martin Heidegger) y posteriormente diversos simpatizantes y seguidores del método fenomenológico (J.-P. Sartre, Merleau-Ponty, Michel Henry, etcétera) quienes retomarían éste y otros ámbitos de realidad o como el propio Husserl nombraba como “ontologías regionales”<sup>6</sup> u “ontologías materiales”, mismas que sólo llegó a esbozar, pero que considero fundamentales para la constitución de una “región absoluta” capaz de fundamentarlas a todas (Husserl 1962, §1.1 76, p. 169). A Max Scheler, por cierto, se le atribuye el haber sido el primero en forjar una base para la interpretación ontológica de lo afectivo.

<sup>5</sup> Husserl, al hablar de *Sentimiento*, no se refiere a un “sentimiento empírico, como en la moral inglesa: ni de un esteticismo ético al modo de Shaftesbury; ni siquiera a una emotividad pre-rracional como la que ha difundido Scheler, sino de una Razón en el meollo mismo de sentir, en lo que Husserl, lo mismo que Kant, denomina Gemüt, ánimo, esto es, el alma despojada de su connotación sustancial o religiosa”. (Kogan 1996, p. 256). De ahí que se considere que una de las aportaciones más importantes de Husserl al campo de la ética haya sido, precisamente, *la racionalidad del sentimiento*. Más tarde veremos cómo dicho posicionamiento es rebatido por Max Scheler.

<sup>6</sup> En donde el término *región* refiere a un horizonte específico de datos o *Gegebenheiten*.

#### 4. La propuesta de Max Scheler

Max Scheler es considerado como uno de los pensadores más sobresalientes del primer tercio del siglo XX, al punto de haber sido nombrado por Heidegger (2009, p. 64), tras la noticia de su repentina muerte, como “la potencia más fuerte en la Alemania de hoy; no, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general”. Situado en el terreno de la fenomenología, Scheler desarrolló considerables aportes a los campos de la sociología, la psicología, la filosofía de la religión, la ética, la estética y la antropología filosófica, siendo esta última —desde una visión moderna— fundada por él. También se le reconoce a Scheler el haber emprendido un giro dentro del mismo proceder de la fenomenología, pues así como Husserl habría dirigido su atención primordialmente hacia la teoría del conocimiento, la lógica, las matemáticas, como a la filosofía de la ciencia; Scheler —estimulado en gran medida por San Agustín y Pascal— decide aplicar los principios metodológicos de la fenomenología hacia la reivindicación del carácter científico y positivo de la ética filosófica a través del análisis fenomenológico de la experiencia afectiva, cuyo objeto específico es el valor.

En efecto, para el fenomenólogo muniqués los valores no son meras construcciones artificiosas basadas en convencionalismos o pretensiones utilitaristas; tampoco deben entenderse como el objeto de la volición o el deseo, ni tampoco dependen absolutamente de un sistema racional para ser comprendidos y ejecutados, sino que estos son en sí mismos entidades absolutas y objetivas que encarnan verdaderas esencias y relaciones de esencias a los cuales se accede a través de la llamada percepción sentimental, cuya característica primordial es su intencionalidad, o sea, su referencia constitutiva en relación a un objeto percibido. En palabras de Beites (2010, p. 244): “los valores no son ideas de la inteligencia, sino correlatos de actos originarios de ‘sentir’ o, en una traducción más explicativa, de ‘percibir sentimental’ (*Fühlen*), pues no se trata de meros estados sentimentales ciegos, sino de una referencia intencional afectiva al ámbito del valor”. Según lo anterior, los sentimientos poseerían un cierto valor cognitivo —en tanto que son intencionales— puesto que no sólo indican la situación de nuestra propia subjetividad (en tanto que la afectan), sino que también pueden llegar a informar acerca de un objeto concreto e incluso, valorar la realidad. Citando al propio Scheler (2010, pp. 49-50):

Una cierta clase de sentimientos, al menos, da en el vivir *mismo* algo así como un “sentido”, un “significado”, por medio del cual el sentimiento refleja ciertas diferencias de valor [objetivas] de un ser, de un obrar o de un destino que nos acontece, o incluso las anticipa y proyecta ya antes de que se presenten.

El vértigo, el cansancio, el temor, etcétera, serían ejemplos de cómo los sentimientos pueden tener un sentido entrañado en su vivencia misma puesto, que nos advierten —escapando muchas veces al lenguaje de la razón— de un posible daño vital antes de que se presente. Sin embargo, esto también se presenta en los sentimientos ubicados en los estratos superiores: el pudor, que denota la protección de lo público su valor

interior reservado, o el arrepentimiento, que descarga nuestro pasado, purificándolo y rechazándolo para liberarnos hacia el nuevo bien (pp. 49-50).

Cabe decir que el pensamiento de Max Scheler posee también una connotación antropológica. A través de la examinación de la vida afectiva, así como el acceso al mundo de valores y su orden jerárquico, el ser humano descubre que es “un ser que se trasciende a sí mismo, porque tiene una tendencia inherente a lo divino. Es un intermedio cósmico, dotado de un cuerpo propio que mira intencionalmente a Dios” (Estermann 2001, p. 93). Scheler, entonces, planea rescatar esta intuición primordial de nuestro yo espiritual y explicitarlo a través de juicios fenomenológicos, surgiendo así el proyecto de una antropología filosófica. Su objetivo es —basándose en un fundamento científico que pueda aplicarse de una forma central y básica en la reflexión filosófica— el de descifrar la particularidad del ser personal espiritual al mismo tiempo que determina su puesto singular en el conjunto del mundo y de la vida. La antropología filosófica también es capaz de ofrecer una respuesta integral a las preguntas sobre el sentido de la existencia humana, dado que representa además un ejercicio de *autocomprensión*.

En el caso del dolor y la aflicción en general, el muniqués nos dice que estos han de ser entendidos —por su esencia de estados sensitivos— como un hecho irreductible, un modo de ser fundamentales de la condición humana, imposibles de modificar. Sin embargo, más allá de esta fatalidad ciega, hay que reconocer la existencia también de “una esfera de sentido y una esfera de libertad, de donde parten las grandes doctrinas de salvación” Scheler (2010, p. 51).

Efectivamente, para el fenomenólogo “todos los sufrimientos y dolores de las criaturas tienen un sentido, al menos un sentido objetivo (p. 52). Un primer acercamiento nos revelaría que todas las experiencias aflictivas, así como todas las vivencias placenteras expresan respectivamente *una inhibición o un fomento de la vida* (p. 52). Tal afirmación —rescatada del pensamiento aristotélico— resulta ser, al menos en principio, correcta. Basta señalar lo planteado por el análisis fisiológico del dolor, que lo contempla generalmente como una señal de alarma del organismo iniciado o causado por una lesión o disfunción del sistema nervioso, produciendo para ello ciertos reflejos de defensa o retirada al mismo tiempo que informa el lugar e intensidad de la agresión. Es por eso que hablamos inclusive acerca de la utilidad, así como de la necesidad del dolor; y que el interés de la exploración fisiológica se centre, entonces, en el conocimiento de los mecanismos del sistema nervioso en miras de la prevención y tratamiento del dolor a través de la introducción de factores que sean capaces de modificar, corregir o paralizar un organismo (Choza 1977, p. 41). Sin embargo, ¿esto es así realmente? Y es que, indudablemente nuestra cotidianeidad se halla repleta de ejemplos que nos permiten advertir que el dolor no posee primariamente, ni siempre, un papel defensivo (p. 42).

Scheler también se ha dado cuenta de ello y por tanto nos plantea tres puntos que echarían por tierra la consideración de que el sentido último del dolor y el sufrimiento radique en este fomento e inhibición de la vida, aunque nos parezca que esto sea así de hecho: En primer lugar nos dice que tal sistema de advertencia contenido

en el dolor se encuentra regulado “sólo para los beneficios o daños *específicamente típicos* de cada organismo, y con los cuales este se encuentra por la misma naturaleza” (Scheler 2010, p. 53). Por ejemplo, la corteza cerebral se encuentra protegida por la coronilla del cráneo frente a intromisiones en casos normales y es por eso que le hace falta esa voz de alarma del dolor mediante la cual “cada órgano comunica al centro su amenaza [ya antes de que se realice el daño]” (p. 53). En segundo lugar, el fomento y la inhibición de la vida en donde el placer y el dolor actúan como pre-avances o reflejos interiores psíquicos, en realidad no refieren a toda la vida total del organismo, como individuo entero, sino que “la mayoría de las veces lo es sólo para la actividad vital de aquella parte del organismo y su estado momentáneo que ha sido primeramente afectada por el estímulo” (p. 54). Por último, y si recordamos de nueva cuenta la naturaleza del dolor a través de cada uno de los estratos de profundidad de los sentimientos, notaremos que “aquel “fomento” e “inhibición” captado —o solo objetivamente anunciado— en la oposición placer-displacer dominante en todos los estratos no siempre se refiere [en el hombre], para los sentimientos de diferentes estratos, a lo mismo que se fomenta e inhibe” (p. 56). En otras palabras, la vida de todo el organismo se vive como *amenazada, animada, retraída, impulsada* etc. solo en los sentimientos vitales.

No, el sentido del dolor va más allá del avivamiento y el retraimiento de la vida que compartimos en lo esencial con los animales, puesto que también nos percatamos, a través de los estratos sentimentales más profundos del ser humano, “el perfeccionamiento y la autodegradación de nuestra persona espiritual anímica, cuya determinación moral y orientación fundamentalmente individual es independiente en sumo grado de nuestra vida animal” (p. 57). Ciertamente se ha dicho con anterioridad que el dolor queda reservado, principalmente, para el plano somático; las sensaciones sentimentales particulares e imprecisas —visto desde un ángulo scheleriano evidentemente— han de ser transformadas primero por el centro vital anímico en donde son «interrogadas» y «apreciadas» en su interacción, mediante funciones superiores sintéticas del sentir, con lo cual se descubre que el dolor no sólo informa el qué y el cómo (en relación al estado vital del todo orgánico), sino también (en atención a los sentimientos anímicos y espirituales) su porqué.

¿Por qué sufrimos? Indudablemente esta es una pregunta que compete enteramente a la persona ya que, como se observa, dicha interrogante no gira en torno a la descripción del mecanismo y caracterización del dolor; tampoco va tras el descubrimiento de su finalidad —en sentido utilitario—. No, la pregunta que el sujeto se está planteando tiene que ver con el plano más profundo de su ser. Es una pregunta por el sentido, y más aún, por el sentido último que compromete su existencia.

En vista de ello, Scheler llega a la conclusión de que la noción suprema y universal del sufrimiento (en donde se engloba desde la sensación dolorosa hasta la desesperación metafísico-religiosa) es la idea del *sacrificio*. En efecto, en su sentido más formal y metafísico todo sufrimiento “es la vivencia sacrificial de la *parte* por el *todo* y de lo inferiormente valioso [en sentido relativo], por lo superiormente valioso” (p. 58). Sólo así el dolor viene a adquirir una significación dentro de sí mismo, ya que

—como se acaba de mostrar— la tesis fundamental aristotélica sobre el placer y displacer como signos del fomento e inhibición —ya sea de la vida, el alma o la persona espiritual— no puede dar respuesta a las diversas preguntas que se forjan a raíz de la experiencia consciente y reflexiva del dolor (pp. 58-59).

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender la idea de sacrificio? Antes que nada, Scheler reconoce que dicha comprensión última del sufrimiento depende de una experiencia religiosa y más aún, de una vivencia enmarcada dentro de la religión cristiana. Lo anterior parece justificarse si hiciésemos un fugaz avistamiento sobre el tratamiento del dolor dentro de la historia de las religiones, en donde advertimos que justamente es el cristianismo el que se distingue de las demás culturas arcaicas (y especialmente de la antigua moral mediterránea) por “haber transformado el dolor, de un estado negativo, en la experiencia de contenido espiritual “positivo” (Eliade 1985, p. 89). De suerte que la presencia del dolor y el sufrimiento en el hombre (bajo esta perspectiva), lejos de observarse como una calamidad que ha de evitarse a toda costa, deberán comprenderse como instrumentos de purificación y de ascensión espiritual:

“Sólo situando la realidad del dolor y el sufrimiento —nos dice Scheler— a la luz de la idea del sacrificio como lo hiciera el cristianismo primero que nadie, por el pensamiento de que el mismo Dios ha sufrido libremente, por amor por nosotros, y de que se ha puesto en el lugar del hombre sacrificándose; sólo reconociendo el comportamiento cristiano, históricamente tan poderoso, llegaremos a una teodicea más profunda en el sufrimiento” (Scheler 2010, p. 60). No obstante, esto no parece ser una tarea sencilla. Scheler advierte que la noción de sacrificio es oscura y sumamente ambigua. En primer lugar, puede hablarse de sacrificio desde una *vía objetiva*, en donde la realización de un bien de rango superior destruya o disminuya, necesariamente, a un bien comparativamente de rango inferior. Mas, en tal caso, solo puede hablarse de “costos”, pero no de “sacrificios”. Pensemos por ejemplo en una persona que se somete a un régimen alimenticio para perder peso; ciertamente tendrá que sacrificarse y prescindir de los placeres generados por las golosinas y demás alimentos prohibidos, sin embargo, la idea de una figura mucho más esbelta (un bien, sin duda mucho más duradero), le motiva e impulsa a seguir:

Quien prefiere solo un placer mayor a uno menor, uno más duradero en el futuro a uno breve presente [de la misma clase], un mal y un sufrimiento menor a uno mayor, un placer mayor al mal menor ligado a su causa, no ofrece por ello ningún “sacrificio”: únicamente calcula correctamente los “costos”(p. 60).

No, la idea del sufrimiento contiene algo más que el simple cálculo de bienes y males, placeres y tribulaciones; supone, en efecto, una supresión definitiva, una pérdida de bienes y placeres sin retribución y una aceptación definitiva de aquellos males y dolores. Aunque, así como en el sentido objetivo, así también en el subjetivo, todo sacrificio es necesariamente un sacrificio *por algo* (de ahí que, para Scheler, la idea del “dolor por el dolor” —el masoquismo— sea por demás absurda), es el sacrificio de la parte por el todo, de lo menos valioso por lo más valioso. Es por ello

que el muniqués no duda en afirmar que, efectivamente, “todos los modos de dolor y sufrimiento son en sí sólo los reflejos y correlatos subjetivos, anímicos, de procesos sacrificiales [objetivos]; esto es, de tendencias eficaces en las que se entrega un bien de orden inferior en favor de un bien de orden superior” (p. 61).

Siguiendo esta visión, Scheler decide replantearse nuevamente el problema acerca de la naturaleza del dolor, mismo que vincularía de forma íntima con la idea de la muerte natural, sin duda uno de los pensamientos más dolorosos que el hombre pueda soportar; mas, si nos apegamos a la idea scheleriana del sacrificio, posee su sentido en ser el sacrificio natural del individuo con beneficio de la propagación y conservación de la especie. La relación del dolor parece evidente: éste representa una suerte de signo de la “muerte en pequeño”; un sacrificio de la parte por la conservación del todo orgánico: “lo que llamamos dolor —en palabras del muniqués— es sólo el ‘tomar conciencia’ de la necesaria limitación e inhibición respecto al todo que una unidad vital [parcial] (llámese célula, tejido, órgano, sistema orgánico) experimenta por estar incorporada como elemento que sirve a un todo organizado” (p. 64).

De igual modo, dolor y muerte se enlazan por el hecho de que su realidad se intensifica en la medida en que va complejizándose la organización del ser vivo. Por eso, si el dolor y la muerte se encuentran presentes en el hombre, no sólo desde un aspecto vital, sino también anímico y espiritual, parece claro el hecho de que también el amor se encuentra unido de un modo inminente a estos dos elementos. Ciertamente, la idea del amor posee —para nuestro autor— una importancia vital en el andamiaje de nuestra vida emocional. De suerte que tal sentimiento:

Como fuerza originaria de toda cohesión en el espacio y de toda propagación en el tiempo, crea con ello la primera condición de sacrificio. Muerte y dolor proceden del amor y no existirían sin él. Todo amor es un amor-sacrificio, eco en la conciencia del sacrificio en una parte por cuenta del todo que se transforma (Oyarzun 1981, p. 91).

Es así como podemos observar contenido en el sufrimiento una bifurcación. Por un lado, nos encontramos con el “dolor de la impotencia”, de la pobreza y la imposibilidad de oponerse a un todo superior; por otro lado, tenemos al dolor que se origina en el fenómeno opuesto, esto es, una actividad supranormal de la parte frente al todo, “dolor de crecimiento”, de la evolución (Scheler 2010, p. 66). Ambos son sin lugar a dudas sacrificio, el segundo más noble que el primero, sin embargo, no se puede querer lo uno sin el otro: “no es amor y la asociación (comunidad) sin la muerte y el dolor; no el perfeccionamiento y crecimiento de la vida sin el dolor y la muerte; no la dulzura del amor sin el sacrificio y su dolor” (p. 68). El dolor y la muerte son hechos irreductibles, ineludibles a los ojos del entendimiento, pero para el corazón su finalidad se ve ampliada. El dolor también ayuda al crecimiento integral de la persona, es su sentido pedagógico.

He aquí entonces, la verdadera cara del dolor, la esencia del sufrimiento encarnada en la idea sacrificial: “¡el sacrificio es como una cabeza de Jano, cuyas caras a la

vez sonrían y lloran!” (p. 68). El sufrimiento, el más profundo supone tanto la alegría como la pena de ceder una parte de vida por aquello que se ama: “en el sacrificio del amor espiritual libremente consentido, en el cual, en un mismo acto, el hombre experimenta la serenidad del amor y el dolor de perder el bien que por amor cede” (Oyarzun 1981, p. 91). Ahora parece tener mucho más sentido la connotación cristiana que el filósofo de Múnich ha dado al tema.

Por último, Scheler nos habla acerca de la idea de la *purificación*, la cual se desenvolvería como el sentido último de todo sufrimiento que sea revelado en el amor, el conocimiento y la acción: “purificación por medio del amor misericordioso de Dios, que envía el sufrimiento como un amigo del alma” (Scheler 2010, p. 108). Ahora bien, debe evitarse la idea de que el cristianismo promueva un valor positivo a todos los padecimientos por sí; que por el simple hecho de sufrir se crezca moral y religiosamente (ya dijimos que un dolor de cabeza ocasional e incluso continuo, una decepción profesional o sentimental, o bien hasta la muerte de un ser querido, si bien son experiencias afectivas de distinta profundidad, eso no quiere decir que sean una condición suficiente para el acaecimiento del sufrimiento espiritual), sino más bien que los dolores y sufrimientos de la vida: “dirigen en cierto modo nuestra mirada espiritual, cada vez más a los bienes centrales [espirituales] de la vida, y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo” (p. 108). Sin duda, para el cristianismo el dolor siempre ha de entenderse como un mal, ya sea éste como un *mal moral* (es decir, el pecado, la injusticia) o un mal *eudemonológico* (la infelicidad, el sufrimiento), sin embargo, es a través del amor divino, fuente última de sentido de todo lo existente en que todas las tribulaciones van adquiriendo un significado, *un carácter de gracia* en términos schelerianos, en la medida que nos adentramos cada vez más en lo profundo de nosotros mismos: “la experiencia de la purificación consiste en penetrar —mediante el sufrimiento en los niveles más periféricos— en los “castillos del alma” cada vez más profundos y en mantenerse aquí cada vez más abierto a la recepción de un mundo superior de fuerzas espirituales” (p. 113). En suma, al reconocer la importancia del amor y el sacrificio (y su inclusión en la religión cristiana), parece que Scheler nos ha proporcionado bastante luminosidad hacia el problema del dolor.

## 5. Dolor, sufrimiento y crisis del hombre

¿Cuál es la visión de nuestro mundo actual? En nuestra opinión, diríamos que la de un claroscuro. En efecto, se dice que este es el mundo del progreso, de la ciencia, la técnica y la política, pero también este es un mundo en donde el problema de la crisis se antoja mucho más abrumante que en otras épocas, no sólo en las esferas más altas del saber y el hacer humano, sino también dentro de los confines de su propia intimidad. No pocos pensadores han coincidido (especialmente dentro del terreno personalista, la ética y el humanismo de corte cristiano) que la vida actual se halla inmersa en una terrible angustia generada en gran medida por la distorsión del raciocinio, la desmoralización radical de la humanidad y la ausencia de Dios. El

hombre, ha perdido la conciencia de su propia humanidad debido a que ya no vive *dentro de sí*, sino al revés, es decir, vive *fuera de sí*, absorbido por el entorno, los medios de comunicación masiva y por una vida inauténtica que lo hace pensar tan sólo en los fines próximos, sin relacionarlos con su fin último.

Es factible pensar entonces, que el ser humano haya dejado también de *sentir*. No lo decimos estrictamente desde un terreno físico (aunque sí puede darse el caso de una suerte de desatención masiva de los afectos, acentuado por esta vivencia extática que padece la humanidad contemporánea), sino más bien desde una acepción anímica e incluso espiritual. O bien, que el hombre quizás *sienta* demasiado, es decir, que haya puesto en duda y relativizado sus facultades superiores y más profundas (inteligencia, voluntad, corazón), para así entregarse por completo hacia las vivencias más inmediatas o sea, las sensibles, vitales y anímicas; vivencias sentimentales que no son contempladas en su plenitud, dando pie con ello a un estado sentimentalista en donde el hombre, simplemente se adhiere a lo que le gusta y evita lo que no le disgusta; una moral hedonista que lleva consigo una vida superficial que deja de buscar objetivos altos y profundos por aquellos más bajos e inmediatos. Esta es pues, nuestra típica sociedad de consumo que se contenta con la realización de los sentimientos más sensitivos. En lo tocante a nuestro tema central, lo anterior mencionado se reafirma. Fuera del carácter previsor que poseen ambas vivencias afectivas, el sufrimiento, visto desde un punto de vista general, lo entenderemos como aquello que el hombre quiere evadir a toda costa ya que, vinculado a la idea del dolor y la aflicción, se halla de forma contraria a la idea de bienestar; es la señal de que algo anda mal, de que algo falta. El ser humano, en todas sus épocas y por lo general, procura evitar muchos problemas fundamentales debido a la falta de experiencia personal, aunado al temor de encontrarse con su propia finitud, con su fragilidad e inestabilidad, socavando de esta manera su personalidad. El hombre busca a toda costa minimizar e incluso suprimir todo dolor, toda situación desagradable o penante; de ahí que observamos la idea del progreso encaminada a mejorar tanto la calidad como el estilo de vida de los individuos. Sin embargo, la anulación de cualquier tipo de dolor no es más que el reflejo del pavor que manifiesta el hombre de, la cual sale a relucir a través de aquellas situaciones límite que “aprietan al hombre por delante y por detrás, poniéndole la conciencia en vilo, evidenciando la soledad y el vacío inquietante de la existencia” (Jiménez 1999, p. 183). Y es que, los desastres naturales, terremotos, sequías, inundaciones, temperaturas extremas, hambruna, enfermedades, guerras políticas o religiosas, terrorismo y otras situaciones de dolor, daño o injusticia que usualmente debilitan o doblegan a los hombres, le permiten también descubrirse a sí mismos como un ser endeble y vulnerable, pese a la esplendidez con la que se conduce por el mundo a lo largo de su historia. El hombre de hoy —quizás el de siempre— se ve sumido desde lo más profundo de su ser en una constante contradicción: por un lado, es esplendor y grandeza; por otro lado, ocaso y miseria.

En esta larga marcha hacia el hombre que se concreta en ser un itinerario hacia sí mismo en cada uno de los hombres, le salen al paso dos caras de lo humano, la de

la pequeñez y la de la grandeza, la miseria y el esplendor, la de la vileza y la de la dignidad. Son las dos dimensiones de lo humano, la cara y la cruz del hombre (Forment 1998, p. 358).

No obstante, es precisamente en estas situaciones, cuando mayor es el malestar mostrado en las sociedades y en los corazones de los hombres en un determinado periodo histórico, más apremiante se torna la necesidad por comprenderse a sí mismo y responder a la pregunta en torno a la naturaleza y significado del dolor físico y el sufrimiento en general. Como hemos podido observar, examinar el fenómeno de la afectividad y, sobre todo, ir hacia las entrañas del sufrimiento no ha sido cosa fácil ya que, por una parte, hemos tenido que lidiar con una serie de prejuicios que han caracterizado al terreno sentimental, situándolo como algo ambiguo y oscuro; una emoción de índole personal cuya enmarcación se dificulta debido a su forma tan peculiar de manifestarse en cada hombre. Por otra parte, el tema del dolor y el sufrimiento se ha visto envuelto desde siempre en una estigmatización pues dichas vivencias son contempladas ya sea como el producto de una falta personal, la acción efectuada por la maldad de un enemigo o el resultado de la voluntad o el enojo del Ser supremo. El sufrimiento entonces adquiere además un carácter religioso y místico al ser considerado como el recuerdo permanente del alejamiento del hombre con Dios, la marca imborrable que los diferencia.

A propósito de lo anterior, son varias las preguntas que suelen hacerse con respecto al fenómeno del sufrimiento vinculado a la idea de Dios. Sin duda, una de las principales es aquella que cuestiona la pertinencia y ecuanimidad del dolor: si Dios es tan bueno, entonces ¿por qué permite el sufrimiento? Esta pregunta ha sido formulada de manera reiterativa por hombres religiosos y ateos por igual. Ambos parecen tener respuestas consistentes ante tal interrogante, mismas que inclusive han llegado a confrontarse vehementemente, más la realidad es que al analizarlas con un mayor detenimiento, advertimos que ninguna de ellas puede ser del todo rotunda.

¿Por qué Dios permite el sufrimiento? Si la Tierra en su totalidad fue creada por su gracia mientras que el hombre fue diseñado amorosamente a su semejanza, entonces ¿Por qué admite el dolor y la pena en ellos? Si son ciertos todos aquellos registros legados por la Biblia en donde nos muestra la existencia y más aún, su recia presencia que constantemente se mostraba igualmente en individuos que, en multitudes enteras, ¿por qué ahora, en estos momentos donde se necesita más que nunca, pareciera ser más notoria su ausencia? ¿Qué clase de Dios, por ejemplo, deja morir a cientos de miles de personas inocentes a causa de hechos violentos y guerras en todo el mundo? Lo cual genera otra pregunta aún más interesante: ¿cuáles son las verdaderas intenciones de Dios? Es decir, si es que existe un Dios, ¿es realmente de una naturaleza bondadosa aunque violenta que siempre quiere lo mejor para nosotros, sus hijos, los hombres o acaso es el caso de que estamos ante una deidad aciaga, que admite e incluso disfrute que los hombres sufran y se hagan daño entre sí?, ¿será simplemente que, desde hace mucho tiempo Dios nos ha abandonado a nuestra suerte

y es por ello que no tenemos respuesta alguna cada vez que se alza la mirada ante una cruz con la esperanza de mitigar, aunque sea un poco, nuestros males?, ¿Será que es cierto el hecho que Dios murió y ni siquiera estamos enterados?

Ante todas estas preguntas, lo que sobran son las respuestas, unas más alentadoras que otras, sin embargo, la realidad es que tanto el dolor como el sufrimiento humano se constituyen como cuestiones últimas de las cuales no existe hasta el momento una respuesta definitiva. Lo anterior ha desencadenado el hecho de que ambas vivencias se consideren muchas veces como hechos absurdos y crueles, sin que tengamos siquiera la posibilidad de reclamo o consuelo alguno, menos una justificación racional. Si recordamos las palabras de García-Baró, el dolor verdadero se presenta cuando el hombre experimenta la presencia autentica del mal. Ahora bien, “el mal pésimo y más hondo o pesante es el sinsentido; un contrasentido de tal furia destructiva que arruina el sentido y que, por tanto, desespera” (García-Baró 2006, p. 240). Es así como el sufrimiento posee una fama punitiva y desagradable, cerrando la posibilidad de poder encontrarle un sentido positivo. Nuestra propuesta versa precisamente en el sentido contrario, es decir, abrir la posibilidad de hallar un sentido positivo en el sufrimiento, sin dejar de considerarlo a su vez como un sentimiento negativo.

A través de la tesis scheleriana sobre el sentido del dolor a través de la idea del sufrimiento, se ha podido considerar la utilidad y conveniencia de estas vivencias, debido a que desencadenan el percatado de ciertas intuiciones y hasta certezas que, en algún otro estado anímico, no sería posible descubrirlas. El sufrimiento posee un nexo con la idea de purificación y revelación. Efectivamente, en la medida en que el hombre experimenta el dolor (ya sea físico o emocional), participa con él padeciéndolo, lo cual provoca que se ponga en contacto con sus propios límites, dado que el dolor perturba su estado natural recordándole su infinitud, su fragilidad. De este hecho surge la necesidad de esclarecer su causa —esto con el fin de volverlo soportable—, entendiéndolo entonces como la pérdida de un bien, la cólera de un dios o la acción (ya sea física o esotérica) de algún enemigo. Sea cual sea el caso, dichas explicaciones permiten en el hombre la aceptación de su sufrimiento, lo cual no significa en forma alguna la supresión de este sino más bien, que aprende a convivir con él.

Es así como el sufrimiento, conlleva a una purificación del alma y a un estado de sabiduría de índole espiritual. Si bien no hay que olvidar que los dolores y penas extremas pueden llegar a trastornar y destruir la estabilidad del sujeto, también es cierto de que dichas experiencias lo lanzan hacia una especie de *despertar a la conciencia*, es decir, una conciencia de sí mismo en tanto que conocimiento del ser personal, dado que es capaz de situarlo a su vez frente a lo inmediato y lo real. El sufrimiento, indudablemente, marca una línea divisoria en el hombre entre el antes y el después. Nadie permanece igual después de haber sufrido gravemente. Sin embargo, cuando se siente la fatiga que provoca el cáncer de la pena, cuando se han experimentado los sufrimientos más terribles, las muertes más atroces las penas más terribles, allí donde se siente la agonía y el asco resultante de saberse finito y absurdo en el mundo, cobran un sentido especial en la oscuridad de la noche, en la más profunda soledad que nos aleja del cielo y la tierra desatándonos ante el drama de nuestra finitud, es cuando te-

nemos la oportunidad de sobreponernos al sentimentalismo y la desesperación propia de estas vivencias para dar paso así a la reflexión y el amor.

### Referencias

- Aristóteles 2011, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid.
- Beites, P., 2010, “Libertad y ‘ordo amoris’: una alternativa al existencialismo”, en I. García de Leániz, Ignacio (Ed.), *De nobis Ipsis Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid.
- Eliade, M., 1985, *El mito del eterno retorno*, Planeta, Barcelona.
- Estermann, J., 2001, *Historia de la filosofía II, Vol. III*, Abya Yala, Ecuador.
- Forment, E., 1998, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid.
- García-Baró, M., 2006, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca.
- García, J. M., & López, M., 2009, “El dolor. Una encrucijada entre cuerpo y subjetividad” 1º parte, *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 16(1), pp. 25–40.
- Heidegger, M., 2009, *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid.
- Husserl, E., 1962, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Jiménez, E., 1999, *¿Quién soy yo?*, Caparrós, Madrid.
- Kogan, J., 1996, *Temas de filosofía, La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Biblos, Buenos Aires.
- H. Merskey, H. & Bogduk, N., 1994, “Part III: Pain Terms, A Current List with Definitions and Notes on Usage”, en *Classification of Chronic Pain*, IASP Task Force on Taxonomy, IASP Press, Seattle, pp. 209-214.
- Michael, K., 2003, *Diccionario Oxford de medicina y ciencias del deporte*, Paidotribo, Barcelona.
- Morris, D., 2014, *La cultura del dolor*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Oyarzun, L., 1981, “Max Scheler y la idea de sacrificio”, en J. O. Cofré, Ed., *Meditaciones estéticas*, pp. 87–120, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Polo, L., 2015, *La persona humana y su crecimiento/ La originalidad de la concepción cristiana de la existencia en Obras Completas, vol., XIII*, EUNSA, Pamplona.
- Real Academia Española RAE, 2019, “Dolor”, Edición Tricentenario, *Rae.es.*, recuperado de link: <http://lema.rae.es/dpd/srv/search?key=dolor>
- Scheler, M., 2010, “*El sentido del sufrimiento*”, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid.
- Vicente Arregui, J., & Choza, J., 1992, *Filosofía del hombre, una Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid.

*Stoa*

Vol. 11, no. 21, 2020, pp. 98-109

ISSN 2007-1868

## ¿ES LA LÓGICA DE TÉRMINOS UNA LÓGICA LIBRE?

Is Terminist Logic a Free Logic?

JOSÉ MARTÍN CASTRO MANZANO  
Universidad Popular Autónoma de Puebla  
josemartin.castro@upaep.mx

RESUMEN: Los estudios sobre lógica libre están más o menos consolidados, dada la cantidad de estudios sobre lógicas libres. Esta situación contrasta con los estudios sobre lógicas de términos, ya que estos son de reciente creación. Dada esta asimetría, en este trabajo exploramos un nexo entre ambas lógicas con el propósito de sugerir que la lógica de términos de Sommers y Englebretsen se comporta como una lógica libre.

PALABRAS CLAVE: Lógica libre · Lógica de términos · Lógica clásica · Lógica no-clásica.

ABSTRACT: Studies on free logic are more or less consolidated, given the number of studies on free logics. This situation contrasts with the status of studies on term logics, since these are of recent creation. Given this asymmetry, in this paper we explore a link between these two logics in order to suggest that the term logic developed by Sommers and Englebretsen behaves like a free logic.

KEY WORDS: Free logic · Term logic · Classical logic · Non-classical logic.

### 1. Introducción

Usualmente decimos que una lógica es una lógica libre cuando está libre de supuestos ontológicos; la lógica libre, en particular, es una lógica que es libre con respecto a ciertos ítems singulares, como los nombres propios, por ejemplo. Así se entiende la propuesta de Karel Lambert (1958, 1960, 1963): la lógica libre es una desviación (*cf.* Palau 2002, p. 36) de la lógica clásica de primer orden que resulta de la adición de ítems singulares inexistentes, como veremos más adelante.

También en la década de 1960 otro filósofo, Fred Sommers, reconsideró la idea de que la lógica tiene que lidiar con inferencias en lenguaje natural, lo que le llevó a revisar las virtudes de la sintaxis de términos aristotélica. Esta revisión produjo resultados originales en tres áreas: ontología, filosofía del lenguaje y lógica (*cf.* Sommers 2005). En ontología dio lugar a una teoría de categorías; en filosofía del lenguaje, a una teoría sobre la estructura categórica del lenguaje; y en lógica, a una teoría lógica que hace uso de términos en lugar de elementos de la lógica clásica de primer orden, como también veremos renglones abajo. Pues bien, no es una sorpresa que los estudios sobre lógica libre estén más o menos consolidados, dada la cantidad de estudios representativos sobre lógicas libres (Jaśkowski 1934, Mostowski 1951, Hailperin 1953, Lejewski 1954, Leonard 1956, Lambert 1958, Lambert 1960, Lambert 1963); lo cual—tampoco sorprende—contrasta con el estatuto de los estudios sobre las lógicas de términos á la Sommers, ya que estos son de reciente creación.

Dada esta asimetría, en este trabajo exploramos un nexo entre ambas lógicas con el propósito de sugerir que la lógica de términos de Sommers (y Englebretsen) se comporta como una lógica libre. Si nuestra intuición es correcta, esto aportaría un argumento adicional para considerar a la lógica de Sommers y Englebretsen como una lógica tradicional que no es clásica (*cf.* Englebretsen 1996, Oderberg 2005, Woods e Irvine, 2004).

Para alcanzar nuestra meta procedemos de la siguiente manera: primero hacemos una presentación elemental de la lógica libre, posteriormente exponemos una introducción básica a la lógica de términos de Sommers y Englebretsen y, por último, exploramos en qué sentido esta última puede considerarse como una lógica libre.

## 2. La lógica libre

Como la lógica libre es una modificación de la lógica clásica de primer orden (*FOL*, por *First Order Logic*) es conveniente empezar con una breve caracterización de esta mediante la exposición su lenguaje y su base deductiva.

Pues bien, el vocabulario de *FOL* se define a través de cuatro conjuntos: el de variables individuales,  $VAR = \{x_0, x_1, x_2, \dots\}$ ; el de constantes individuales,  $CONS = \{c_0, c_1, c_2, \dots\}$ ; el de relaciones  $n$ -arias,  $REL = \{R_0^n, R_1^n, R_2^n, \dots\}$ ; y el de constantes lógicas,  $CON = \neg, \wedge, \vee, \subset, \equiv, \forall, \exists$ . Dado este vocabulario, una constante o una variable individual determinan un término  $t$ . Si  $t_1 \dots t_n$  son términos y  $R_0^n$  es una relación  $n$ -aria, entonces  $R_0^n t_1 \dots t_n$  es una fórmula

atómica. Si  $A$  y  $B$  son fórmulas atómicas entonces  $\neg A$ ,  $A \wedge B$ ,  $A \vee B$ ,  $A \subset B$ , y  $A \equiv B$  son fórmulas. Y si  $A$  es una fórmula y  $x$  es una variable entonces  $\forall xA$ ,  $\exists xA$  son fórmulas también.

Una interpretación en esta lógica es un par  $\langle D, v \rangle$  tal que  $D \neq \emptyset$  es un dominio de cuantificación y  $v$  es una función que asigna elementos del lenguaje al dominio. Así, si  $c$  es una constante,  $v(c) \in D$ ; si  $R^n$  es una relación  $n$ -aria,  $v(R^n) \subseteq D^n$ ; y

$v(\forall xA) = 1$  si y sólo si para todo  $d \in D$ ,  $v(A[x/c_d]) = 1$ , y 0 de otro modo; y

$v(\exists xA) = 1$  si y sólo si para algún  $d \in D$ ,  $v(A[x/c_d]) = 1$  y 0 de otro modo.

(nota)

Ahora bien, una lógica libre es una lógica de primer orden que no asume ciertos principios de FOL, por tanto, el vocabulario y la sintaxis de la lógica libre (FFOL, por *Free First Order Logic*) son los mismos que los de FOL; sin embargo, FFOL reserva un predicado especial de existencia que se especifica de la siguiente manera:

$$E!t =_d f \exists x.x = t,$$

y que lee como “ $t$  existe.”

Una interpretación en FFOL se define por una terna  $\langle D, D^*, v^* \rangle$  tal que  $D \neq \emptyset$ ,  $D^* \subseteq D$  es posiblemente vacío y  $v^*$  es una función que se comporta como la  $v$  de FOL pero que hace  $v^*(E) = D^*$ . Esto significa que  $D$  es el dominio de cuantificación de todos los objetos pero  $D^*$  es un subconjunto especial de todos los objetos que existen, por lo que  $E!t$  es verdadero si  $t$  denota un miembro de  $D^*$  pero es falso si no lo hace. Así, se puede decir, por ejemplo, que  $D$  contiene ítems singulares como Guillermo de Baskerville (digamos  $g_1$ ) y Guillermo de Occam (digamos  $g_2$ ), pero mientras  $g_2 \in D$  y  $g_2 \in D^*$ ,  $g_1 \in D$  pero  $g_1 \notin D^*$ . Por tanto, como es de esperarse, las condiciones de verdad para una lógica como esta son similares a las de FOL pero con ciertas variaciones, a saber:

$v(\forall xA) = 1$  si y sólo si para todo  $d \in D^*$ ,  $v(A[x/c_d]) = 1$ , y 0 de otro modo;

$v(\exists xA) = 1$  si y sólo si para algún  $d \in D^*$ ,  $v(A[x/c_d]) = 1$ , y 0 de otro modo.

Como consecuencia, la lógica libre permite incorporar el uso de ítems singulares inexistentes mediante el rechazo de aquellas reglas de inferencia cuya

validez depende de la suposición de que tales ítems denotan a miembros del dominio de cuantificación, a saber, la regla de eliminación del cuantificador universal ( $E\forall$ ) y la regla de introducción del cuantificador existencial ( $I\exists$ ).

Para ilustrar este punto observemos la regla  $E\forall$  en FOL:

$$\begin{array}{l} \forall xAx \\ \vdash A[t/x] \end{array}$$

Esta regla es válida en FOL, dado que el dominio de cuantificación no es vacío, pero no puede ser válida en FFOL puesto que aun si todo ítem singular en el dominio de cuantificación satisface  $A$ , si ocurre que  $t$  no denota a un miembro del dominio, entonces la conclusión  $A[t/x]$  puede ser falsa aunque  $\forall xAx$  sea verdad. Por ejemplo, sea  $Ax := x$  es hijo de una persona y  $t := \text{Bartleby}$  (el escribiente).

Algo similar ocurre con la regla  $I\exists$ :

$$\begin{array}{l} At \\ \vdash \exists xA[t/x] \end{array}$$

Esta regla es válida en FOL pero no lo es en FFOL porque si  $t$  no denota un objeto del dominio de cuantificación, entonces la verdad de  $A$  no garantiza que exista un ítem en el dominio que satisfaga la expresión  $A[t/x]$ . Por ejemplo, sea  $t := \text{Klaatu}$  y  $Ax := x$  emitió la frase 'Klaatu barada nikto.'

Consecuentemente, para distinguir a los ítems que denotan de los que no, FFOL ofrece versiones debilitadas de  $E\forall$  y  $I\exists$  como sigue:

$E\forall$	$I\exists$
$\forall xAx$	$At$
$E!t$	$E!t$
$\vdash A[t/x]$	$\vdash \exists xA[t/x]$

Tabela 1: Versiones de  $E\forall$  y  $I\exists$  en FFOL

Ciertamente, aunque esta caracterización de la lógica libre es sumatoria y requiere mayor precisión (*cf.*: Bencivenga 2002), es suficiente para nuestros fines.

### 3. La lógica de términos de Sommers y Englebretsen

La lógica de términos funtoriales de Sommers (1975, 1984, 1989) y Englebretsen (1996, 2017) (TFL, por *Term Functor Logic*) es una lógica que representa la silogística (*vide* Apéndice A) usando términos en lugar de elementos lingüísticos de primer orden como variables individuales o cuantificadores (*cf.* Quine 1971, Noah 1980, Kuhn 1983), por lo que TFL no es una lógica de primer orden.

De acuerdo con esta propuesta terminista las cuatro proposiciones categóricas de la silogística pueden representarse mediante la siguiente sintaxis, donde “-” indica que un término está distribuido y “+” indica que un término no está distribuido (Englebretsen 1996, p.159):

Proposición	Silogística	TFL
Todo S es P.	SaP	-S+P
Todo S no es P.	SeP	-S-P
Algún S es P.	SiP	+S+P
Algún S no es P.	SoP	+S-P

Tabela 2: Sintaxis de TFL para la silogística

Dada esta representación, TFL ofrece una regla de inferencia para la silogística: una conclusión se sigue válidamente de un conjunto (finito) de premisas si y sólo si i) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión y ii) el número de conclusiones con cantidad particular (*viz.*, cero o uno) es igual al número de premisas con cantidad particular (Englebretsen 1996, p. 167). Así, por ejemplo, si consideramos un silogismo válido, digamos un *Barbara*, podemos ver cómo la aplicación de este método produce la conclusión correcta:

Proposición	TFL
1. Todos los mamíferos son animales.	-M+A
2. Todos los perros son mamíferos.	-P+M
⊢ Todos los perros son animales.	-P+A

Tabela 3: Un silogismo *Barbara*

En el ejemplo anterior podemos ver claramente cómo es que funciona este método: i) si sumamos las premisas obtenemos la expresión  $(-M+A) + (-P+M) = -M+A-P+M = -P+A$ , de tal modo que la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, y la conclusión es igual a  $-P+A$ , en lugar de  $+A-P$ , porque por la condición ii) el número de conclusiones con cantidad particular (cero en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (cero en este ejemplo).

Como se puede apreciar, esta regla es una versión algebraica del *dictum de omni et nullo*. El mismo Sommers llama a esta regla “DON” y la estipula de la siguiente manera (Sommers 1975, 1989): sea  $P(M)$  una proposición con una ocurrencia positiva de  $M$  (i.e.  $M$  no aparece distribuido) en el ambiente proposicional  $P$ , y sea  $P'(-M)$  una proposición en la cual  $M$  ocurre negativamente (i.e.  $M$  aparece distribuido) en el ambiente  $P'$ , entonces:

1. $P'(-M)$ Premisa donante
2. $P(M)$ Premisa anfitriona
$\vdash P(P')$ Conclusión

Tabela 4: DON

Como se puede apreciar, la conclusión surge de sumar las premisas de tal manera que se cancela el término medio positivo en  $P(M)$ , reemplazando tal término por  $P'$ ; en otras palabras, todo lo que se afirma o niega de un todo (premisa donante) puede ser afirmado o negado de una parte (premisa anfitriona).

Contrariamente a lo que se podría pensar, TFL no está limitada a la inferencia silogística, ya que esta aproximación algebraica es capaz de representar y modelar inferencias con proposiciones relacionales (Tabla 5), singulares (Tabla 6) y compuestas (Tabla 7) sin perder su motivación principal, a saber, que una inferencia es un proceso que ocurre entre términos (*cf.* Englebretsen 1996, p. 172ss).

#### 4. ¿Es la lógica de términos una lógica libre?

Una vez expuestos estos elementos, a continuación ofrecemos un argumento a favor de que TFL se comporta como una lógica libre aunque, como veremos, no sea una lógica libre. En corto, prestamos atención a la sintaxis y a las

Proposición	TFL
1. Algunos caballos son más rápidos que algunos perros.	$+C_1 + (+R_12 + P_2)$
2. Los perros son más rápidos que algunos hombres.	$-P_2 + (+R_23 + H_3)$
3. Lo que es más rápido que lo que es más rápido que los hombres, es más rápido que los hombres.	$-(+R_12 + (+R_23 + H_3)) + (+R_13 + H_3)$
$\vdash$ Algunos caballos son más rápidos que algunos hombres.	$+C_1 + (+R_13 + H_3)$

Tabela 5: Ejemplo con proposiciones relacionales

Proposición	TFL
1. Todo hombre es mortal.	$-H+M$
2. Sócrates es hombre.	$+s+H$
$\vdash$ Sócrates es mortal	$+s+M$

Tabela 6: Ejemplo con proposiciones singulares

reglas de inferencia de TFL, las cuales descartan la aplicación irrestricta de ciertas reglas de inferencia de FOL.

Así pues, consideremos que si TFL se comporta como una lógica libre entonces deben ocurrir dos condiciones: (a) que las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FOL produzcan inferencias inválidas en TFL y (b) que las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FFOL produzcan inferencias válidas en TFL.

Entonces, por *reductio*, supongamos que TFL se comporta como una lógica libre pero que o bien (a) las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FOL producen inferencias válidas en TFL o bien (b) que las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FFOL producen inferencias inválidas en TFL.

Para (a) consideremos que TFL, como FFOL, descarta la aplicación irrestricta de  $E\forall$  y  $I\exists$ . Esto se puede inferir de las expresiones equivalentes de estas reglas, las cuales son válidas en FOL pero no son válidas en TFL:

Proposición	TFL
1. Todo hombre es mortal.	-H+M
2. Sócrates es hombre.	+s+H
$\vdash$ Sócrates es mortal	+s+M

Tabela 7: Ejemplo con proposiciones singulares

Proposición	TFL
1. Si eres Sócrates, entonces eres amigo de Platón.	-[s]+[p]
2. Eres Sócrates.	+ [s]
$\vdash$ Eres amigo de Platón.	+ [p]

Tabela 8: Ejemplo con proposiciones compuestas

En efecto, si aplicamos DON a las versiones terministas de  $E\forall$  y  $I\exists$  podemos verificar que la suma de las premisas no es igual a la conclusión. Luego, contra (a), las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FOL no producen inferencias válidas en TFL.

Por el contrario, para (b), las reglas correspondientes a  $E\forall$  y  $I\exists$  en TFL se asemejan y se comportan como en FFOL:

En efecto, para la versión terminista de  $E\forall$  aplicamos DON y obtenemos la expresión  $(-X + A) + (+X \pm t) = -X + A + X \pm t = \pm t + A$ ; y para la versión terminista de  $I\exists$  aplicamos DON y obtenemos la expresión  $\pm t + A + (+X \pm t) = \pm t + A + X \pm t = +X + A$ . Luego, contra (b), las versiones en TFL de las reglas  $E\forall$  y  $I\exists$  de FFOL producen inferencias válidas en TFL; y con esto obtenemos una contradicción de nuestra suposición inicial.

Regla	FOL	¿Válida?	TFL	¿Válida?
$E\forall$	$\forall xAx$ $\vdash A[t/x]$	Sí	$-X + A$ $\vdash \pm t + A$	No
$I\exists$	$A$ $\vdash \exists xA[t/x]$	Sí	$\pm t + A$ $\vdash \pm X + A$	No

Figura 1: Comparación de FOL y TFL

Regla	FFOL	¿Válida	TFL	¿Válida
$E\forall$	$\forall xAx$ $E!t$ $\vdash A[t/x]$	Sí	$\neg X + A$ $\pm t + X$ $\vdash \pm t + A$	Sí
$I\exists$	$A t$ $E!t$ $\vdash \exists xA[t/x]$	Sí	$\pm t + A$ $\pm t + X$ $\vdash +X + A$	Sí

Tabela 9: Comparación de FFOL y TFL

Ejemplo	FOL	FFOL	TFL
Todo es bueno Luego, Adso de Melk es bueno.	$\forall xBx$ $\vdash Ba$	$\forall xBx$ $\not\vdash Ba$	$\neg X + B$ $\not\vdash \pm a + B$
Todo es bueno. Adso de Melk existe. Luego, Adso de Melk es bueno.	$\forall xBx$ $E!a$ $\vdash Ba$	$\forall xBx$ $E!a$ $\vdash Ba$	$\neg X + B$ $+X \pm a$ $\vdash \pm a + B$
Adso de Melk es un imbécil. Luego, existe un imbécil.	$Ia$ $\vdash \exists xIx$	$Ia$ $\not\vdash \exists xIx$	$\pm a + I$ $\not\vdash \pm a + I$
Adso de Melk es un imbécil. Adso de Melk existe. Luego, existe un imbécil.	$Ia$ $E!a$ $\vdash \exists xIx$	$Ia$ $E!a$ $\vdash \exists xIx$	$\pm a + I$ $+X \pm a$ $\vdash +X + I$

Figura 2: Comparación de FOL, FFOL y TFL

Para ilustrar el argumento anterior consideremos, a modo de ilustración, los siguientes ejemplos, donde  $a:=\text{Adso de Melk}$ ,  $Bx:=x \text{ es bueno}$  e  $Ix:=x \text{ es un imbécil}$  para FOL y FFOL; y  $a:=\text{Adso de Melk}$ ,  $B:=\text{es bueno}$  e  $I:=\text{es un imbécil}$  para TFL:

Con todo, que TFL se comporte como FFOL con respecto a ciertas reglas de inferencia no significa que TFL sea una lógica libre. La razón por la cual TFL no puede ser una lógica libre tiene que ver con cuestiones de origen: una lógica libre es, por antonomasia, un sistema de primer orden y TFL, como decíamos, no es un sistema de primer orden, sino un sistema terminista.

Por supuesto, podríamos ampliar nuestra definición de lógica libre para admitir a TFL como una lógica libre, pero hacer tal cosa sería impreciso en

este momento, considerando la literatura consolidada sobre lógicas libres (*cf.* Bencivenga, 2002) y que TFL tiene sus propios supuestos ontológicos.

## 5. Conclusiones

Así pues, concluir que TFL es una lógica libre es pedir demasiado, pues no es un sistema de primer orden; pero admitir que no se comporta como una lógica libre es corto de miras, pues su conducta inferencial es similar al de una lógica libre. Por tanto, parece justo concluir que TFL se comporta como una lógica libre aunque no sea una lógica libre. En cualquier caso, en el contexto asimétrico entre estudios sobre lógicas libres y lógicas de términos, este breve resultado ofrece cierta evidencia de que TFL es más bien una lógica tradicional que no es clásica.

## 6. Apéndice A. Silogística

La silogística es una lógica de términos que estudia la relación de inferencia entre proposiciones categóricas. Una proposición categórica es una proposición declarativa, que afirma o niega algo acerca de algo (*Pr. An. A.1, 24a16–17*), compuesta por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado de la proposición se llaman términos (*Pr. An. A.1, 24b16–17*): el término-esquema *S* denota el término sujeto de la proposición y el término-esquema *P* denota el término predicado. La cantidad puede ser universal (*Todo*) o particular (*Algún*) y la cualidad puede ser afirmativa (*es*) o negativa (*no es*). Estas proposiciones categóricas se denotan mediante una etiqueta (a, para la universal afirmativa (SaP); e, para la universal negativa (SeP); i, para la particular afirmativa (SiP); y o, para la particular negativa (SoP)) que nos permite determinar una secuencia de tres proposiciones que se conoce como modo. Un silogismo categórico, entonces, es un modo ordenado de tal manera que dos proposiciones funcionan como premisas y la última como conclusión (*Pr. An. A.1, 24b18–20*). Al interior de las premisas existe un término que ocurre en ambas premisas pero no en la conclusión: este término especial, usualmente denotado con el término-esquema *M*, funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como término medio. De acuerdo a la posición del término medio se pueden definir cuatro arreglos o figuras que codifican los modos o patrones silogísticos correctos (Tabla 8).

Primera figura	Segunda figura	Tercera figura	Cuarta figura
aaa( <i>Barbara</i> )	eae( <i>Cesare</i> )	iai( <i>Disamis</i> )	aee( <i>Calemes</i> )
aea( <i>Celarent</i> )	aee( <i>Camestres</i> )	aii( <i>Datisi</i> )	iai( <i>Dimaris</i> )
aii( <i>Darii</i> )	eio( <i>Festino</i> )	oao( <i>Bocardo</i> )	eio( <i>Fresison</i> )
eio( <i>Ferio</i> )	aoo( <i>Baroco</i> )	eio( <i>Ferison</i> )	

Tabela 10: Modos silogísticos correctos

### Referencias

- Bencivenga, E. (2002), “Free Logics”, en D.M. Gabbay y F. Guentner 2002, pp. 147–196.
- Englebretsen, G. (1996), *Something to Reckon with: The Logic of Terms*, University of Ottawa Press, Canadá.
- Fenstad, J. E. (1971), *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*, North-Holland, Ámsterdam.
- Gabbay, D.M. y Guentner, F. (2002), *Handbook of Philosophical Logic*, 2a edición, vol. 5, Kluwer, Dordrecht.
- Hailperin, Th. (1953), “Quantification Theory and Empty Individual Domains”, *Journal of Symbolic Logic*, vol. 18, pp. 197–200.
- Jaśkowski, S. (1934), “On the Rules of Supposition in Formal Logic,” *Studia Logica*, vol. 1, pp. 5–32
- Kuhn, S.T. (1983), “An Axiomatization of Predicate Functor Logic”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 24, no. 2, pp. 233–241.
- Lambert, K. (1958), “Notes on E!”, *Philosophical Studies*, vol. 9, pp. 60–63.
- Lambert, K. (1960). “The Definition of E! in Free Logic”, en *Abstracts: The International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, Stanford.
- Lambert, K. (1963), “Existential Import Revisited”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 4, pp. 288–292.
- Lejewski, C. (1954) “Logic and Existence”, *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 5, no. 18, pp. 104–19.
- Leonard, H. S. (1956), “The Logic of Existence”, *Philosophical Studies*, vol. 7, pp. 49–64.
- Mostowski, A. (1951), “On the Rules of Proof in the Pure Functional Calculus of the First Order”, *Journal of Symbolic Logic*, vol. 16, pp. 107–111.
- Noah, A.A. (1980), “Predicate-functors and the Limits of Decidability in Logic”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 21, no. 4, pp 701–707.
- Oderberg, D. (2005), “Predicate Logic and Bare Particulars”, en D. Oderberg 2005, pp. 183–210.

- Oderberg, D. (2005), *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, MIT Press, Cambridge.
- Palau, G. (2002), *Introducción filosófica a las lógicas no-clásicas*, Gedisa.
- Quine, W.V.O. (1971), “Predicate Functor Logic”, en J. E. Fenstad 1971, pp. 309–315.
- Sommers, F. (1975), “Distribution Matters”, *Mind*, vol. 84, no. 1, pp. 27–46.
- Sommers, F. (1984), *The Logic of Natural Language*, Oxford University Press, Nueva York.
- Sommers, F. (1989), “Predication in the Logic Terms”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 31, no. 1, pp. 106–126.
- Sommers, F. (2005), “Intellectual Autobiography”, en D. Oderberg 2005, pp. 1–23.
- Sommers, F. y Englebretsen, G. (2017), *An Invitation to Formal Reasoning: the Logic of Terms*, Routledge, Londres.
- Woods, J. y Irvine, A. (2004), “Aristotle’s Early Logic”, en J. Woods y D.M. Gabbay 2004, pp. 27-99.
- Woods, J. y Gabbay, D.M. (2004), *Handbook of the History of Logic*, vol. 1, Elsevier.

EL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE SCHELER  
Y SU PRONTA RECEPCIÓN EN ESPAÑA\*

Íngrid Vendrell

**1. Los orígenes del pensamiento antropológico de Scheler**

No fue sino hasta la década de 1920 que el mundo de habla alemana comenzó a darse cuenta de que la antropología filosófica se había convertido en su propio campo temático y nueva disciplina. Autores como Scheler, Plessner, Pfänder, Verwey y Gehlen han contribuido decisivamente a esta toma de conciencia. Especialmente, el texto de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* de 1928 se considera como el documento fundador de la antropología filosófica contemporánea. Sin embargo, el interés de Scheler en la pregunta, qué es el hombre, queda claro mucho antes. Ya en sus primeros textos, no solo en el trabajo posterior del período de Colonia de los años 20, la pregunta puede verse como una guía para su pensamiento. El mismo Scheler afirma: “Las preguntas: ¿qué es el hombre, y cuál es su posición de ser, han sido más importantes para mí desde el primer despertar de mi conciencia filosófica que cualquier otra cuestión filosófica? El problema se resumió en 1922 en la elaboración de una gran obra dedicada a esta cuestión, y tuve la suerte de ver que la mayoría de los problemas de la filosofía con los que ya he tratado coinciden cada vez más en esta cuestión.”<sup>1</sup> En qué medida este reclamo está motivado por la voluntad de Scheler de presentarse como el

Recibido 12 de noviembre de 2019  
Aceptado 23 de noviembre de 2019

\* Traducido por Marisol Ramírez Patiño de *Scheler anthropologisches Denken un die frühe Rezeption in Spanien. Phanomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 175-202.

<sup>1</sup> Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, en GW, IX, p. 9. Citado de Pintor Ramos, A., “la influencia de Scheler en el pensamiento del mundo de habla hispana” en *Investigación fenomenológica*, 28/29, 1993, pp. 314-331, aquí p. 314. Citaremos los escritos de Scheler por la edición de

fundador de la nueva disciplina y posicionarse frente a posibles rivales como Plessner, lo dejaré abierto aquí. Sin embargo, es obvio que los primeros textos de la fase “realista” de Scheler, y en particular sus contribuciones a la filosofía de los sentimientos entre 1910 y 1920, dan testimonio de este interés antropológico. Si bien los textos de esta fase no abordan directamente la cuestión de cómo es el hombre, tal y como hiciese en textos posteriores, se les puede llamar “antropológicos”. Porque están preocupados, aunque en estado embrionario, con cuestiones fundamentales de esta disciplina y contienen en pocas palabras los desarrollos posteriores de la antropología filosófica de Scheler. En concreto encontramos que Scheler, en relación con la cuestión ética sobre la acción correcta, desarrolla su propia teoría de sensaciones y sentimientos y analiza toda una serie de fenómenos emocionales como el resentimiento, la simpatía, el remordimiento, la vergüenza y la humildad. Se presta especial atención al amor en este contexto. Común a los textos de esta fase se encuentra el postulado antropológico de que el hombre está determinado principalmente por su vida emocional, especialmente a través del amor como el núcleo de la personalidad y la posibilidad de acceso al mundo.<sup>2</sup> La primordiedad del sentimiento antes del pensar y el actuar se representa claramente en este texto, y el hombre se concibe principalmente como un ser sensible. Está justificado hablar del “pensamiento antropológico” de Scheler, aunque no podemos hablar de “antropología filosófica” en el sentido más amplio de la palabra con la conciencia de una nueva disciplina. Estos primeros textos de Scheler hasta ahora han recibido poca atención desde el punto de vista de la antropología filosófica, aunque pueden abrir nuevas líneas de investigación fructíferas para la antropología. A este olvido ha contribuido el hecho que la disciplina mencionada se centró casi exclusivamente en el trabajo posterior de Scheler, en el que él mismo explota explícitamente la “antropología”, dejando en una posición secundaria a los sentimientos. Una excepción, por supuesto, es la recepción del pensamiento filosófico de Scheler en España. La inclusión de las tesis de Scheler no tiene lugar aquí a través de su obra explícitamente antropológica de la época en Colonia, sino en sus primeros textos sobre el tema de los sentimientos, el sentir y el amor. Como me gustaría mostrar en lo que sigue, toda la recepción de Scheler en España articula este tema de modo que los textos de Scheler de la fase realista son el foco de atención particular

las Obras Completas (*Gesammelte Werke*, Frankle-Bouvier Verlag, Berna-Bonn), señalando volumen y página (nota del traductor).

<sup>2</sup> Scheler, M. *Ordo amoris*, en GW, X, pp. 345-376.

en este país. Este enfoque especial en los sentimientos no se encuentra en otros países. Por ejemplo, la recepción de Scheler en Francia se centra en el tema de los valores, la persona y la intersubjetividad.<sup>3</sup>

En este contexto, surgen algunas preguntas. ¿Sobre qué canales funciona exactamente esta recepción? ¿Cómo tiene éxito la inclusión y el desarrollo del pensamiento antropológico de Scheler en España? En este ensayo, me gustaría argumentar que la recepción del pensamiento de Scheler en España se lleva a cabo de dos maneras. Por un lado, se deberán mencionar las traducciones y no solo las traducciones de los escritos de Scheler, sino también las de otros fenomenólogos. La traducción de las obras de Brentano, Husserl, Pfänder y Kolnai allanaron el camino para una recepción de Scheler, porque transmitieron todo el marco de discusión en el que se desarrollaron y despliegan las tesis del filósofo. El otro enfoque es la recepción y el desarrollo críticos de las ideas de Scheler por parte de filósofos e intelectuales españoles. Como los propios traductores de Scheler eran filósofos versados en fenomenología, a veces ambos caminos de recepción se superponen. Dicho desarrollo se articula en torno al tema de la afectividad humana: la capacidad humana para sentir, los valores percibidos y el amor como núcleo de la persona. También muestra la originalidad de los pensadores españoles que incorporan las ideas de Scheler en sus intereses antropológicos y los desarrollan en la dirección de su propia antropología fenomenológica.

La importancia de este postulado antropológico, en la cual el hombre se caracteriza principalmente por su capacidad de sentir, a menudo ha sido pasado por alto o subestimado en los pocos estudios sobre la influencia de Scheler en España. Esto tiene que ver con el hecho de que el tema de las emociones hasta ahora ha sido considerado como un tema que no es realmente importante para la filosofía. Pintor Ramos ha reconocido la importancia del amor como tema en su ensayo sobre la influencia de Scheler en el trabajo de Ortega, pero limita su análisis sólo a Ortega y Gasset.<sup>4</sup> Su importancia para la recepción de Scheler es indudable, pero otros autores como García Morente o Joaquín Xirau con sus correspondientes concepciones de valores, sentir y sentimientos también juegan un papel importante. La importancia de estos otros autores para el posterior desarrollo de las tesis sobre el papel del sentimiento se ha

<sup>3</sup> Cfr: Leroux, H., "Algunos aspectos sobre la recepción de Max Scheler en Francia", en *Investigación fenomenológica.*, 28/29, 1993, pp. 332-356.

<sup>4</sup> Pintor Ramos ha señalado los tres hilos principales en la recepción de Scheler por parte de Ortega y Gasset: la teoría de la intersubjetividad, el concepto de valor y el amor. Cfr: Pintor Ramos, 1993, p. 319.

ignorado hasta ahora. En el trabajo de San Martín *Fenomenología en España*, apenas se discute el significado de los textos de la fase realista de Scheler para los autores españoles.<sup>5</sup> Veo mi trabajo como complementario a estos dos estudios y como un intento de llenar los vacíos mencionados. Me centraré en las tesis antropológicas de Scheler en 1910 y 1920 y en la primera fase de la recepción de los textos de Scheler en España.<sup>6</sup> Por lo tanto, paso primero a los desarrollos históricos de este recibimiento del pensamiento de Scheler en España y luego al contenido y desarrollo de su pensamiento por parte de los autores españoles.

## 2. La filosofía española a principios del siglo XX

### 2.1. Decadencia e impulsos de dinamización

Se necesita una mirada a la filosofía española a principios del siglo XX para comprender mejor las formas de recepción de Scheler. La filosofía española de principios del siglo XX carece del vínculo con su pasado (León, Nebrija, Alpizcueta, Soto, Suárez) y carece de instalaciones como sociedades filosóficas y revistas. Hay una escasez de instituciones culturales y en las bibliotecas incluso faltan libros esenciales.<sup>7</sup> Desde el siglo XVIII, España había perdido su propia tradición intelectual. Por otro lado, la conexión con Europa apenas existía, por lo que las nuevas corrientes filosóficas apenas llegaron a España.<sup>8</sup> Muchos autores a finales del siglo XIX describieron esta situación de deseo cultural con gran pesimismo, especialmente los autores de la llamada “Generación de 1898”, a la que pertenecía Unamuno.

En la primera década del siglo y en la estela de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, esta situación comienza a cambiar.<sup>9</sup> Pronto, se forman gru-

<sup>5</sup> Cfr. San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*. Neumann, Würzburg, Koenigshausen, 2005

<sup>6</sup> Dejo la ola de recepción más tardía en España aquí fuera de consideración. Hay un estudio detallado en el libro reciente de Javier San Martín, editado por San Martín, *op. cit.*. Debe mencionarse aquí que ha habido un renovado interés en el trabajo de Scheler entre 1910 y 1920 en España desde 1990. Véase, por ejemplo, el libro de Miguel García Baró *Vida y Mundo*, las investigaciones éticas de Juan Miguel Palacios *en Bondad Moral e Inteligencia ética*, que proceden de los primeros textos fenomenológicos, la reedición de las traducciones antiguas de *El Resentimiento en la moral, Ordo amoris, Esencia y Formas de la Simpatía*, (Gaos) y las traducciones de *Los ídolos del autoconocimiento y de Sobre el Pudor y el sentimiento de vergüenza*, por la propia autora. Un cierto renacimiento acerca de Scheler claramente se puede afirmar aquí.

<sup>7</sup> Orringer, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979, p. 197.

<sup>8</sup> Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 69.

<sup>9</sup> Unamuno y Ortega quieren hacer que ambas filosofías sean dinámicas en España. Sin embargo, las ideas para esta reforma de la filosofía son muy diferentes para ambos. Unamuno desarrolla una filosofía existencial y se centra en personajes como Kierkegaard. Ortega, por su parte, está fuertemente

pos de investigadores, que son altamente receptivos a las escuelas filosóficas de otros países europeos, y se crean revistas. Ortega y Gasset juega aquí un papel decisivo y dinámico: en 1913 funda la “Liga de Educación política española”, la revista *España* en 1915, el *El Espectador* en 1916 y la conocida *Revista de Occidente* en 1923, que se publica ininterrumpidamente hasta el comienzo de la guerra civil en 1936.<sup>10</sup> En este contexto, se prestó mucha atención a las escuelas filosóficas alemanas de la época y muchos se dirigieron a Alemania para estudiar filosofía y participar activamente en estas nuevas escuelas. Este fue el caso de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Manuel García Morente.<sup>11</sup> Aunque estos autores se sintieron inicialmente atraídos por el neokantismo, su interés pronto se centró en la fenomenología, que luego se consolidó como un nuevo movimiento filosófico. Las ideas de estos fenomenólogos, especialmente Husserl y Scheler, pronto se hicieron populares en España, y la organización del movimiento fenomenológico en sus propios círculos proporcionó un patrón para que los pensadores españoles organizaran la filosofía académica en su propio país. Las estancias en Alemania de los filósofos españoles, así como los contactos con la fenomenología y los fenomenólogos de la entonces filosofía española dieron un nuevo impulso y fueron una fuente de inspiración para los pensadores españoles. Esta inspiración se sintió en dos niveles en aquel entonces. Por un lado, la fenomenología ofreció a los pensadores españoles un rico campo temático de investigación, que — como se verá en las siguientes secciones—, cada autor enriqueció con su propia tradición cultural. Por otro lado, el movimiento fenomenológico fue visto como un modelo para una reorganización de la filosofía en el propio país. En este aspecto institucional, vemos que los autores nombrados después de su regreso a España también forman escuelas fenomenológicas y organizan las actividades correspondientes. La *Revista de Occidente* actuó como un órgano de publicación durante esta época; contiene la mayoría de las traducciones y artículos fenomenológicos. En este sentido, se puede hablar de la apertura de una tradición filosófica, que, tanto a nivel epistémico como institucional, sigue de cerca el movimiento fenomenológico en el mundo de habla alemana

influenciado por una concepción racionalista de la filosofía y pasa primero por Kant y luego hacia la fenomenología. Hubo confrontaciones abiertas entre Unamuno y Ortega. Cfr. San Martín, J., *Fenomenología y Cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 22.

<sup>10</sup> Lasaga Medina J., *José Ortega y Gasset 1883-1955. Vida y Filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 63.

<sup>11</sup> A comienzos de los siglos XIX y XX, las universidades alemanas no solo eran reconocidas en España sino también en todo el mundo. Autores como el estadounidense W. James o el británico E.B. Titchener habían escrito sus disertaciones en Alemania.

y da fuertes impulsos a la filosofía del país. Esta dinamización de la filosofía española finaliza con el comienzo de la guerra civil en julio de 1936.

En los primeros años de la dinamización de la filosofía española, las actividades fenomenológicas se organizaron principalmente en torno a dos escuelas: la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona.<sup>12</sup> La Escuela de Madrid fue diseñada por José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, José Gaos y Ramiro Ledesma. La escuela también incluyó a Pedro Laín Entralgo (1908-2001), cuyo trabajo estuvo influenciado por Dilthey, Ortega, Scheler, Zubiri y Heidegger, y María Zambrano (1904-1991), quien estudió con Zubiri, García Morente y Ortega y Gasset. Después de la Guerra Civil hay una nueva edición o segunda generación de esta escuela, que incluye a Julián Marías e Hilario Rodríguez Sanz. La escuela en Barcelona incluye a Joaquim Xirau, considerado como el fundador, Eduardo Nicol y Josep Ferrater Mora. Esta escuela se disolvió después de la guerra porque sus miembros estaban en el exilio o tuvieron que enfrentarse con represiones durante la dictadura.<sup>13</sup> Para la recepción de Scheler en ambas escuelas, las traducciones han jugado un papel importante, por lo que representan una forma importante de la recepción. Los escritores españoles se han dedicado con gran dedicación a la traducción para que el trabajo de la fenomenología sea conocido por un público más amplio en España, no solo por aquellos que entienden el idioma alemán. El español es, pues, la primera lengua extranjera en la que se han traducido muchos textos fenomenológicos. Aquí no sólo están las traducciones de los textos de Scheler, sino también los textos de los fundadores del movimiento fenomenológico como Brentano, Husserl y Pfänder, así como los textos de otros interlocutores de Scheler como Celms y Kolnai, que favorecieron la recepción de Scheler, proporcionando el marco de discusión para su filosofía. Si echamos un vistazo a las biografías intelectuales de los autores que se ocupan del trabajo de Scheler, entonces sale a la luz su importante papel como traductor de textos fenomenológicos o como generador de impulsos para tales traducciones.

## 2.2. La escuela de Madrid

José Ortega y Gasset (1883-1955), como fundador de la Escuela de Madrid, tiene innegablemente una gran importancia para la recepción de Scheler en

<sup>12</sup>Lerin J., “recepción y desarrollo de la fenomenología en España”, en San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*, pp. 13-28, aquí p. 14, Mora A., “Fenomenología en el exilio I o el Colegio de Barcelona” en San Martín, *op. cit.*, pp. 288-290, aquí p. 289.

<sup>13</sup>Perenya Blasi F., “Fenomenología en Cataluña”, *op. cit.*, pp. 295-296.

España. Debido a su trabajo, es legítimamente llamado “precursor en Scheler”<sup>14</sup> o “embajador de la fenomenología en España”.<sup>15</sup> Sin embargo, la relevancia de la figura de Ortega para la recepción de Scheler no radica en su actividad de traducción, sino en la inclusión del pensamiento de Scheler en su propio sistema filosófico y en el hecho de que da forma a toda una generación de filósofos futuros que llegan a conocer la fenomenología de sus propias manos. El pensamiento de Ortega fue moldeado por la filosofía de Unamuno, la literatura francesa de Balzac, Stendhal y Flaubert,<sup>16</sup> y especialmente por la filosofía alemana de principios del siglo XX. De 1905 a 1906, Ortega pasa dos semestres en Leipzig y Berlín y entra en contacto con el neokantismo. En 1907 emprendió un segundo viaje a Marburg, para estudiar la filosofía de Kant con Hermann Cohen y Paul Natorp.

Solo en su tercer viaje a Alemania, Ortega se pone en contacto con Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth y Max Scheler en 1911 y se interesa mucho por el movimiento fenomenológico.<sup>17</sup> Después de su regreso a España, Ortega comienza a profundizar su conocimiento fenomenológico con la lectura de las Investigaciones Lógicas de Husserl, para trabajar fenomenológicamente y difundir la nueva corriente filosófica en ensayos, artículos y conferencias.<sup>18</sup> La influencia de la fenomenología en Ortega se ve reflejada ya en 1912 en tres textos: uno sobre Machado, “Los versos de Antonio Machado”, uno sobre el realismo en la pintura, “Del realismo en pintura” y un tercero sobre Azorín, “Un nuevo libro de Azorín”. Estos textos son importantes porque en ellos los temas relevantes son examinados con la ayuda del método fenomenológico.<sup>19</sup>

La influencia de la fenomenología, y en particular la de Husserl, es aún más pronunciada en algunas de las conferencias y artículos de 1913, que son el primer retrato de la fenomenología en España. La primera conferencia, en la que se puede ver la influencia de la fenomenología en Ortega, se llevó a cabo en el cuarto congreso de la “Asociación Española para el Progreso de

<sup>14</sup> Pintor Ramos, *op. cit.*

<sup>15</sup> Mulligan K., “La fenomenología realista”, Ciclo de conferencias inédito en el Institut d’Estudis Catalans y la Universitat de Barcelona, Partes de ella revisadas antes del autor: Vendrell, Í, “Memòria del seminari de maig de 1999”, *Actes i Objectes. Una anàlisi de la fenomenologia realista*, Mulligan, K., (2001), en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, pp. 41-64.

<sup>16</sup> Lasaga Medina J., *José Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>17</sup> Pintor Ramos A., *La influencia de Scheler en el pensamiento del mundo de habla hispana* en *op. cit.*, p. 317, Lasaga Medina J., *José Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pp. 298-300

<sup>18</sup> San Martín J., *Fenomenología y cultura en Ortega.*, p. 54 y también p. 57.

<sup>19</sup> Según San Martín, también debe notarse un cambio de actitud en los textos políticos de la época, (*Cfr. op. cit.*, p. 54).

las Ciencias” en junio de 1913. El título de la conferencia fue, “Sensación, Construcción e intuición”. En junio, julio y septiembre del mismo año, Ortega publica una serie de artículos sobre el concepto de sensación *Empfindung*.<sup>20</sup> En “Sobre el concepto de sensación”, Ortega presenta una reseña del libro *Investigaciones sobre el concepto de la sensación*, de Heinrich Hoffman. En él, Ortega habla de la fenomenología como un movimiento filosófico, que se desarrolló en Gotinga alrededor de Husserl y estuvo muy influenciado por la psicología. Ortega también traduce algunos términos fenomenológicos aquí, como la palabra experiencia como “vivencia”. Esto hace que la revisión sea una referencia importante para futuras traducciones.

Sin embargo, esta grabación de la fenomenología de Husserl no es acrítica, porque Ortega criticará el giro idealista de Husserl en *Ideas* y de ese modo se posicionará como un fenomenólogo realista. Ya en 1914 Ortega publicó el “Ensayo de Estética a manera de prólogo”. En este texto, Ortega considera imposible que el tema de investigación se convierta en un objeto y critica el idealismo de Husserl.<sup>21</sup> La fenomenología de Ortega y Gasset es, ante todo, una fenomenología realista, como Husserl y sus alumnos lo entendieron por primera vez. Esta crítica del idealismo de Husserl afectó la comprensión de la fenomenología en España. Ortega está así cerca de los primeros fenomenólogos. Especialmente la concepción de la estética de Moritz Geiger retomada en Ortega; también de Pfänder, la imagen de lo psíquico influirá en él y especialmente las obras de Scheler sobre los sentimientos, los valores y el amor fueron bien recibidas por Ortega. En 1916 Ortega publicó el artículo en *El Espectador*: “Conciencia, objeto y las tres diferencias de este”. El texto es un resumen de dos seminarios sobre fenomenología realizados por Ortega a lo largo de 1915.<sup>22</sup> Vemos aquí que Ortega ya organiza seminarios sobre temas fenomenológicos, que él mismo asume la perspectiva fenomenológica y que él entrena a los estudiantes en la tradición fenomenológica. La influencia de la fenomenología y el enfoque del pensamiento antropológico de Scheler se hacen aún más evidentes en los textos de Ortega de la década de 1920, donde muestra un interés en la antropología como una ciencia del hombre.<sup>23</sup> Ortega publicó *El tema de nuestro tiempo* en 1923. En este texto, Ortega quiere

<sup>20</sup> Cfr. Ortega y Gasset J., *Investigaciones Psicológicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1981, p. 219. Según San Martín, Ortega publicó en 1913 en la Revista de libros tres reseñas de la fenomenología de Husserl y su escuela, Cfr. J. Marías Acerca de Ortega, Espasa Calpe, 1991 p. 139, Madrid.

<sup>21</sup> Marías J., *Acerca de Ortega*, op. cit., p. 142.

<sup>22</sup> Cfr. Ortega y Gasset J., *Investigaciones Psicológicas*, op. cit., p. 9.

<sup>23</sup> Orringer N., Ortega, y sus fuentes germánicas, op. cit., p. 238.

explorar al ser humano como un todo con sus diversos aspectos cognitivos, afectivos y volitivos. Ortega critica los modelos racionalistas de la razón y, por el contrario, quiere explorar otros elementos, como la afectividad. Por ejemplo, él habla de una razón vital. Aunque la influencia de Kant y Nietzsche también se puede sentir, Scheler obtiene una resonancia mucho mayor.<sup>24</sup> El eco de las ideas de Scheler se debe notar esencialmente en dos puntos. Por un lado, está la idea de una investigación integral del ser humano en la que el elemento afectivo recibe un estatus especial. Refleja las tesis de Scheler de fases realistas en las que se entiende la afectividad como el núcleo de la persona. Por otro lado, Scheler también quería exponer la conexión de los sentimientos con la razón y, en su opinión, poner fin a la falsa oposición entre razón y sentimiento. Los sentimientos están conectados con las cogniciones porque se basan en el elemento cognitivo y porque ellos mismos tienen una función informativa: están enfocados en las cualidades especiales del mundo, los valores que de otro modo permanecerían ocultos para nosotros. Otros testimonios de esta influencia de Scheler son proporcionados por otros textos de Ortega de los años 20, donde editó el tema de la afectividad humana, los sentimientos y su conexión con los valores. Por ejemplo, en: “Vitalismo, Alma y Espíritu” (1924), “Sobre la expresión del fenómeno cómico” (1925), “Sobre el amor en Stendhal” (1925), “Corazón y Cabeza” (1927). Este interés antropológico culminará en *La rebelión de las masas*.

En junio de 1928, Ortega escribe con motivo de la muerte de Scheler un ensayo para la *Revista de Occidente* bajo el título “Max Scheler”. Cinco años después, presentará el sugerente subtítulo “Un embriagado de esencias”.<sup>25</sup> Este texto está diseñado como un elogio a Max Scheler. Es presentado como un “genio” y filósofo de la esencia y como “adán del nuevo paraíso”,<sup>26</sup> aunque, según Ortega, su obra carece de orden y sistema. También está inspirado en la imagen de Scheler en España, según la cual a Scheler le falta un poco de razonamiento sistemático y riguroso, pero ciertamente debe ser considerado como un genio filosófico.<sup>27</sup>

Los años de exilio de Ortega comenzaron en 1936: pasó tres años en Francia, tres en Argentina y tres en Portugal, regresando a España en 1945.<sup>28</sup> El

<sup>24</sup> Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 63.

<sup>25</sup> Ortega y Gasset J., *Obras Completas*, IV, *Revista de Occidente* - Alianza Editorial, 1947, pp. 507-511, Madrid.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>27</sup> En este sentido también Pintor Ramos, A., *la influencia de Scheler*, p. 318.

<sup>28</sup> Lasaga Medina, J., *José Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 318.

proyecto de renovación del país de Ortega se ve interrumpido por la guerra civil. Otros escritores de la Escuela de Madrid también contribuyeron a la recepción de Scheler a través de su trabajo como traductores y la inclusión de los pensamientos de Scheler en su trabajo. Xavier Zubiri (1898-1983) es uno de los pensadores de la Escuela de Madrid. Aunque Zubiri estudia con Ortega y Gasset, aprende del movimiento fenomenológico de Marcelino Arnaiz y Leon Noël, dónde escribió su tesis sobre “El problema de la objetividad en Husserl”.<sup>29</sup> En Madrid, luego hace su doctorado con una disertación sobre la fenomenología del juicio. El pensamiento de Zubiri solo se ve influenciado secundariamente por Scheler, porque se basa principalmente en Husserl y Heidegger, pero en 1935 hizo una gran contribución a la recepción de Scheler con la traducción de *Muerte y Supervivencia* y *Ordo amoris*.

Manuel García Morente (1886-1942) estudió en Francia la filosofía de Bergson y en Alemania la filosofía de los neokantianos. En 1912 obtuvo una cátedra en el Departamento de Ética de la Universidad de Madrid y allí, bajo la influencia de Ortega y Gasset, volcó su interés por la fenomenología. Su trabajo consiste en una amplia actividad de traducción. Él transcribió escritos de Kant, Spengler y Rickert, pero especialmente los trabajos de autores fenomenológicos. En 1929 aparece la traducción de *Sobre el origen del conocimiento moral* de Brentano y las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, esta última traducida por García Morente junto con José Gaos. Un año después, apareció la traducción de David Katz de *El mundo de las sensaciones táctiles* y, en 1931, apareció la *Fenomenología de la voluntad* de Pfänder. Durante la Guerra Civil García Morente emigró a París y luego a Argentina, donde obtuvo su propia cátedra. En 1938 regresa a España, se convierte en sacerdote católico y recurre a Tomismo. La influencia de Scheler es evidente en los escritos éticos de Morente. Especialmente en el ensayo de Morente “Juicios de Valor” (1918) y en sus “Ensayos sobre el progreso” (1932), y el ciclo de conferencias dadas en Argentina “El ideal y el estilo” (1938) fue el desarrollo de un concepto de valor en la producción de Scheler.

También José Gaos (1900-1969), otro miembro de la Escuela de Madrid, se orientó inicialmente hacia el neokantismo. En 1921, Gaos va a Madrid, asiste a los seminarios de García Morente y Zubiri y se mueve en el círculo de estudiantes de Ortega. Bajo esta influencia, recurre a la fenomenología y

<sup>29</sup> Conill J., “La Fenomenología en Zubiri”, en San Martín, *Fenomenología en España.*, *supra*, aquí p. 44.

lee a Husserl, Hartmann, Scheler, Dilthey y Heidegger.<sup>30</sup> Durante la guerra civil emigró a México en 1938 y encontró un puesto en la UNAM. La contribución de Gaos a la recepción de Scheler no se detiene en su enseñanza y conferencias dadas en España y América Latina, sino también en su trabajo de traducción intensiva. Gaos ha traducido al español a Fichte, Dilthey, Brentano, Husserl, Celms y Scheler. Como ya se mencionó, tradujo junto con García Morente las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y las cuatro primeras *Meditaciones Cartesianas*.<sup>31</sup> Sobre Brentano, tradujo partes de *Psicología desde un punto de vista empírico*. Sin embargo, Scheler es el autor al que Gaos dedica la mayor parte de su trabajo de traducción. Así, en 1927 aparece *El resentimiento en la moral*, en 1929 *El puesto del hombre en el cosmos*, en 1935 *Sociología del saber* y en 1943 *Esencia y formas de la simpatía*. Entre sus numerosas publicaciones fenomenológicas se encuentran las siguientes: *La crítica del psicologismo en Husserl* (1928), *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1945), *Ensayos sobre Ortega y Gasset* (1957), *Introducción a la fenomenología* (1960). Por último, se nombrará a otro estudiante de Ortega, a saber, Ramiro Ledesma (1905-1936). Ledesma estaba muy influenciado por el pensamiento de Husserl, Scheler y Heidegger. Es digno de mención el artículo “La última incógnita de M. Scheler” del año 1929. Ledesma fue asesinado durante la guerra civil.

El destino de los autores de la Escuela de Madrid también se vio afectado por la guerra civil. Su propia producción filosófica sufrió pérdidas humanas y culturales, y la actividad de traducción activa se interrumpió hasta la década de 1940.<sup>32</sup>

### 2.3. La escuela de Barcelona

En cuanto a la escuela de Barcelona, Joaquín Xirau (1885-1946) hizo una contribución importante a la recepción de Scheler, no a través de las traducciones, sino organizando las actividades de la escuela e incorporando el pensamiento

<sup>30</sup> Lasaga Medina, J., *La presencia de Husserl en Ortega*, pp. 29-42.

<sup>31</sup> Esta traducción se basó en un manuscrito dado por Husserl Ortega y Gasset en 1934. Dado que el manuscrito se perdió en la Guerra Civil, la traducción de 1942 solo podía contener las primeras cuatro meditaciones. Cfr. Lasaga Medina, J., *La presencia de Husserl en Ortega*, p.30.

<sup>32</sup> La segunda generación de la Escuela de Madrid también tiene numerosas traducciones para agradecer. Julián Marías 1914-2005, que estudió en Madrid en Ortega y Gasset, Zubiri, Gaos y García Morente, tradujo 1940 *De lo eterno en el hombre*. Hilario Rodríguez Sanz, alumno de García Morente, es el autor de la primera traducción a un idioma extranjero del libro de formalismo de Scheler en 1942. Rodríguez Sanz recibió su doctorado en 1945 en Madrid sobre la filosofía de la persona de Scheler.

de Husserl y Scheler en su propia la filosofía. Xirau estudió en Barcelona y París y tiene un doctorado en Madrid, donde asistió a varios seminarios de Ortega y Gasset. En Barcelona organizó un coloquio filosófico, donde Zubiri, García Morente, Gaos, Paul Ludwig Landsberg, Charlotte Bühler y Jean Piaget impartieron seminarios. Los seminarios de Landsberg versaban sobre San Agustín, Nietzsche y Scheler. En 1939, Xirau emigra a México, donde dirige el Departamento de Metafísica de la UNAM. Sus obras de orientación fenomenológica son *La filosofía de Husserl* (1941) y *La fenomenología de los valores en relación con la ética y el derecho* (1929), donde se puede sentir la influencia de la antropología de Scheler. Cabe destacar el *L'amor i la percepció dels valors* (1936), publicado en catalán, y la obra *Amor y Mundo* (1940) en español. En estos escritos, Xirau recoge y desarrolla el postulado antropológico del amor de Scheler como el núcleo de la personalidad. En resumen, podemos decir que hubo una recepción intensiva de la antropología filosófica de Scheler en España. Esta recepción se organizó en torno a la escuela de Madrid y la escuela de Barcelona. Los protagonistas de estas escuelas han contribuido a la introducción del pensamiento de Scheler en España a través de un gran número de traducciones y la organización de actividades fenomenológicas.

### **3. Valor, sentimiento de valor y sentimiento**

#### **3.1. Scheler: el hombre como un ser sensible y la objetividad de los valores**

Si consideramos la inclusión y el desarrollo del pensamiento de Scheler entre los autores españoles, podemos descubrir que su enfoque se centra en el tema de la afectividad humana. ¿Cuál de las tesis de Scheler fue particularmente popular en España? En el curso de su investigación sobre ética, Max Scheler desarrolla su propia teoría de valores, que se refleja principalmente en el libro de *Formalismo*. La teoría del valor de Scheler establece que los valores tienen su propia realidad independiente del ser humano y que solo son accesibles para nosotros a través de ciertos actos de “sentir”. La posición de Scheler se llama realismo de valores y contrasta fuertemente con el emocionalismo, que entiende los valores como proyecciones de nuestros estados emocionales en el mundo, según los cuales el paisaje es “triste”, porque siento luto al ver el paisaje y luego transfiero esto a ese paisaje. El realismo de valores también contrasta con el disposicionalismo, que percibe los valores como

disposiciones. Continuando con el ejemplo anterior: según esto, ese paisaje sería “triste” porque tiene la disposición de inducir este sentimiento en las personas.

Los valores también existen según Scheler en una determinada clasificación de objetivos y también se presentan en un sistema polar. Los valores sensibles se dividen en agradables y desagradables, los valores vitales en noble e innoble, los valores espirituales en las parejas correctas e incorrectas (para la ética), bellas y feas (para la estética) y verdaderas y falsas (para el conocimiento). Por último, están los valores religiosos de lo santo y lo profano.<sup>33</sup> La ontología de valores de Scheler también requiere una epistemología particular: ¿Cómo son accesibles los valores? ¿Cómo sabemos que algo es elegante, malo, repugnante, peligroso, etc.? La respuesta de Scheler es radical en este punto: Los valores son accesibles para nosotros gracias al sentir. Solo porque tenemos la capacidad de sentir, también podemos comprender. Sin esta habilidad, se nos daría el mundo sin cualidades. El sentimiento es responsable del reconocimiento de los valores y la acción motivadora correspondiente. Para la ética, esto significa que lo que uno debe hacer no está determinado por deberes o normas (como es el caso con la ética formal de Kant), sino que se descubre a través de la función afectiva del sentimiento. En este contexto de una ética de valores, el sentir intencional (Fühlen) y los sentimientos no intencionales (Gefühlen) son para Scheler (pero también de otros fenomenólogos como Geiger, Stein y Kolnai) de gran importancia. El sentir intencional (Fühlen) a menudo se describe como un “órgano de adquisición de valor” o “toma de valor”.<sup>34</sup> Gracias a él, el mundo se presenta, no como un nivel monótono y neutral, sino como un horizonte con ciertas cualidades en las que podemos orientarnos. Aquí Scheler formula un postulado antropológico muy fuerte, según el cual el sentimiento (es decir, una función afectiva) es más fundamental que cualquier acto de pensar o querer.<sup>35</sup>

Esto plantea la pregunta de si este sentir intencional es al mismo tiempo un sentimiento o si forma una categoría separada. En el papel del percibir sentimental, las mentes difieren en fenomenología. Mientras que, para Husserl, Stein y Kolnai el percibir intencional de valor y los sentimientos son

<sup>33</sup> Cfr. Henckmann, W., Max Scheler, C.H. Beck, Múnich 1998, p. 106.

<sup>34</sup> Scheler, M., *El formalismo en la ética y la ética del valor material*, en GW II, p. 269, Para que este sentimiento de valores no parezca irracional, Scheler se une a la tesis de Husserl, según la cual, además de la percepción, la apreciación también es posible. Husserl explica la toma de valor en sus “Conferencias sobre ética y teoría del valor”, *Hua XXVIII*, ver Henckmann, W., *op. cit.*

<sup>35</sup> Scheler, *Ordo Amoris*.

sinónimos (es decir, la repugnancia es lo mismo que sentir lo repugnante), para Scheler, Geiger y Ortega y Gasset, el sentir está severamente separado de los sentimientos<sup>36</sup> Para los últimos autores, la percepción sentimental captura los valores, y los sentimientos son respuestas a los valores captados en el percibir sentimental. Para seguir con el ejemplo anterior: lo desagradable se detecta en él, y cuando se trata de una respuesta razonable, sentimos disgusto. Por lo tanto, esta tesis no concibe los sentimientos como actos de cognición y postula la existencia de una facultad humana que no puede describirse como meramente cognitiva en el sentido tradicional de la palabra ni meramente afectiva y que nos transmite valores. El sentir es, por lo tanto, un tipo de facultad psíquica que puede describirse como cognitivo-afectivo. Con el postulado del sentimiento como un medio para conocer los valores, Scheler ya muestra cuán débiles son los límites entre los actos que la tradición ha caracterizado como cognitivos y que se caracterizan por el conocimiento, y aquellos actos que fueron caracterizados como afectivos debido a su potencial para inducir impulsos físicos en nosotros.

El sentir está relacionado con los sentimientos. Hay cuatro tipos principales de sentimientos asociados con los valores percibidos: Sentimientos sensibles, sentimientos vitales, sentimientos emocionales y sentimientos religiosos, según los valores registrados. En la función de sentirse a sí mismo, es importante enfatizar que Scheler lo entiende como el núcleo de la persona. En el texto *Ordo Amoris* desafortunadamente ignorado por la fenomenología actual, Scheler presenta una tesis que retomará y trabajará la filosofía española. Especialmente lo encontramos en Ortega, Morente y Xirau nuevamente. Se entiende como un postulado antropológico que el hombre es un ser sensible. Sin embargo, cada persona tiene que sentir de cierta manera, lo que constituye el núcleo de su persona. Sentirse de esta manera está determinado por el contexto histórico, social y cultural y no solo por factores individuales, pero la idea es que es diferente para cada persona, por lo que es único. El *ordo amoris*, que es inherente a cada ser humano, marca las líneas básicas de su personalidad y también determina su forma de abrir valores: algunas perso-

<sup>36</sup> Mulligan, K., Husserl on the “Logic” of Valuing, Values and Norms, en Centi, B & Gigliotti, G. ed. *Fenomenologia della Ragion Pratica. L’Etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Nápoles, 2004, pp. 177-225; también *Feelings, preferences and Values*, Unveröffend, Vortrag, Lisboa y Neuchatel, 2005; igualmente Schelers H., “Was man alles fühlen kann. Wie vielerlei man fühlen kann”, en H. Landweer & U. Renz, ed. *Klassische Emotionstheorien von Plato bis Wittgenstein*, de Gruyter, Berlín, 2008, Vendrell Ferran, I., *Die Emotionen Gefühle in der realistischen Phänomenologie. Akademie*, Berlín, 2008.

nas prestarán atención a algunos valores y pasarán por alto a los demás; cada uno muestra un sistema de preferencias diferente.

### 3.2. Ortega y Gasset: la ciencia de los valores y el valor de la vida

Ortega tiene en su trabajo dos concepciones diferentes del concepto de valor: fluctúa entre una concepción realista de valores y una disposición de valores. La concepción de valor-realista de los valores está fuertemente influenciada por la ontología y la epistemología de valores de Scheler. En 1923, Ortega y Gasset escribió el ensayo *¿Qué son los valores?*, que sigue siendo el único texto sobre el tema de los valores en el mundo de habla hispana, hasta la aparición de la traducción del libro de Scheler, *El formalismo*. En el referido ensayo, Ortega y Gasset representa una posición de valor realista, según la cual se pueden percibir valores como otros objetos. Él está así explícitamente en la línea de Husserl y Scheler. Los valores no se remontan a lo agradable o deseado, ni se derivan de las normas, ya que según Ortega son “objetivos” y poseen su propia naturaleza.<sup>37</sup> Los valores se caracterizan por su materia, calidad y rango.

¿Qué tipo de “objetividad” ahora viene a los valores? Ortega y Gasset afirma que los valores son cualidades “irreales” y que tienen una objetividad “virtual” porque son “objetivos” pero no reales como los árboles u otras personas. La objetividad de los valores es como la de colores o números. Los valores existen en orden de clasificación y se pueden clasificar como positivos o negativos. Respecto a la posibilidad de capturar los valores, Ortega y Gasset afirma que estos se vuelven accesibles para nosotros en un “sentimiento”; Él está de acuerdo con la opinión de Scheler. Según Ortega, “sentir” es una “función cognitiva” y funciona como ver o entender. Para explicar esto, trabaja con un paralelismo entre el “sentimiento” (de los valores) y la percepción (de las cosas). Sin embargo, según Ortega, “sentir” y “percibir” difieren en varios aspectos. Por un lado, ambos tipos de información a menudo no se ejecutan en paralelo. Podemos percibir una cosa y sus valores todavía pueden ser inclinados sobre nosotros. Por el contrario, podemos captar valores sin darnos una cosa con claridad. Este es el caso, por ejemplo, cuando uno “siente” el mundo de la justicia perfecta, sin saber en qué situación real esta justicia se podría realizar.<sup>38</sup> Por otro lado, la percepción y el sentimiento son de naturaleza diferente: el primero siempre tiene lugar a través de sombras y

<sup>37</sup> Ortega y Gasset J., *Obras completas*, vol. VI, *op. cit.*, pp. 325-328.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 331.

a través de percepciones sucesivas de lados (de una cosa), el segundo es siempre “transparente” o “absoluto y matemático”,<sup>39</sup> es decir directamente para Ortega. Aquí él establece una comparación entre la ciencia de los valores, que él llama “estimativa” y las matemáticas. Ortega termina el ensayo con dos comentarios. Según Ortega, la moral y los valores de lo útil, a diferencia de otros tipos de valores, están condicionados por la existencia de su objeto. Esto significa que, por ejemplo, el “bien moral” solo se puede atribuir a las personas, mientras que el valor de lo “bello” puede atribuirse a diferentes tipos de objetos. La otra observación se refiere a la clasificación de los valores, que recuerda a la propia clasificación de Scheler. Ortega y Gasset distinguen entre valores de utilidad y valores vitales. Así encontramos cómo Ortega y Gasset establece la tesis de la separación entre sentimientos y sentimientos y proporciona argumentos adicionales en esta dirección.

En *El tema de nuestro tiempo* de 1923, Ortega presenta una visión diferente del concepto de valor.<sup>40</sup> En este texto, los valores están relacionados con la vida, porque aquí está la realidad vital, que tiene una función fundamental para los valores. La realidad de los valores se basa así en la realidad de la vida.<sup>41</sup> Con esta visión, Ortega se aleja del valor-realista de los valores de dos maneras. La clasificación de los valores postulados aquí es diferente de la clasificación de Scheler y también difiere de la clasificación de Ortega en *Qué son los valores*. Allí el valor más elevado era lo sagrado, aquí es la vida. De hecho, los fenómenos espirituales en sí mismos se basan en la vida, incluso si luego se nos presentan con cierta objetividad y aparecen como si fueran entidades independientes.<sup>42</sup> Además, como los valores dependen de la vida humana, su trascendencia se pone en tela de juicio.<sup>43</sup> Es el hombre mismo el que hace los valores. Porque Ortega, entiende los valores como posibilidades que los humanos tienen que poner en orden de prioridad, dependiendo de cómo se ve realmente su proyecto vital. Por lo tanto, los valores no tienen medios de subsistencia independientes del hombre, pero son posibilidades para las cuales la vida decide y que también se hacen realidad dependiendo

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Mateo, M. S., “Los Valores y Max Scheler y Ortega”, en *Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional de Tucumán, vol. IX, 1961, pp. 157-170, aquí p. 164.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, J., Tema de nuestro tiempo, en *Obras Completas*, vol. III, *op. cit.*, p. 596.

<sup>42</sup> Mateo, M. S., *op. cit.*, p. 166.

<sup>43</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, vol. III, *op. cit.*, pp. 601, 604.

de la edad histórica respectiva.<sup>44</sup> Este punto de vista de Ortega lo acerca más al disposicionalismo.

### 3.3. García Morente: Valor y progreso

La obra filosófica de Manuel García Morente ha recibido poca atención hasta ahora y fue oscurecida por su extenso trabajo como traductor. Me gustaría anotar aquí algunas ideas de Morente. En 1918, Morente publicó un ensayo titulado *Los juicios de valor en dónde pregunta cuáles son los valores*. Morente busca la respuesta, no en Kant y sus estándares éticos, que él conoce bien de sus traducciones, sino decididamente en la fenomenología de aquel momento con referencia directa a Scheler, Hildebrand, Hartmann y Ortega y Gasset,<sup>45</sup> cuyo ensayo sobre valores antes mencionado se publicaría cinco años después. En 1932, las primeras ideas de Morente sobre los valores ya se reflejaron en el discurso pronunciado en la Academia de Ciencias Morales y Políticas en Madrid, publicado en el libro *Ensayo sobre el progreso*. Las principales preguntas de Morente son: ¿cuáles son los valores? y ¿cómo se puede hablar de progreso?

Morente representa una posición de valor realista en la línea de Scheler, según la cual los valores son independientes tanto del comportamiento humano como de la existencia de los objetos que se nos otorgan. Morente entiende los valores como “propiedades irreales”.<sup>46</sup> En su ontología hay tres clases de objetos: las cosas reales son objetos ideales y valores irreales.<sup>47</sup> Por lo tanto, los valores no tienen existencia, pero son válidos y tienen valor: “Los valores no son, no tienen, sino que precisamente valen, tienen valor”.<sup>48</sup> Según Morente, los valores se caracterizan por tres características: materia, polaridad y jerarquía. Para representar la posición realista del valor, Morente desarrolla tres argumentos contra el emocionalismo, que pueden denominarse: argumento de contradicción, argumento temporal y argumento de la fuerza. El argumento de contradicción establece que los valores no son proyecciones de nuestros sentimientos, ya que a menudo encontramos algo valioso incluso si no nos gusta. Que algo puede ser percibido como valioso, sin embargo, no provoca un sentimiento positivo en nosotros. El argumento temporal habla en contra del emotivismo, porque a menudo el sentimiento correspondiente

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Palacios, J. M., Prólogo, en García Morente M., *Ensayos sobre el progreso*, Madrid, 2002, p. 10.

<sup>46</sup> García Morente, M., *Ensayos sobre el progreso*, Encuentro, Madrid, 2002, p. 46.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 62.

acaece después de la detección de un valor y no antes, de modo que aquí no es posible ninguna proyección. El argumento de la fuerza dice que la proyección a menudo no es lo suficientemente fuerte como para motivarnos y guiarnos.<sup>49</sup> Con este *tour de force* contra el emocionalismo, Morente desarrolla su propia posición de valor-realista, según la cual los valores se entienden como preferencias.<sup>50</sup> Los valores son disposiciones del mundo para darnos una preferencia. Esta posición distingue a Morente de las tesis de Scheler y lo acerca al disposicionalismo.

Morente entiende el progreso como la realización de valores a través del esfuerzo humano.<sup>51</sup> Aquí la capacidad humana de captar valores juega un papel importante. Porque sólo gracias al sentimiento los valores son accesibles para nosotros; aquí Morente retoma las ideas de Scheler. En 1938, durante una gira de conferencias en Argentina, Morente intenta especificar la capacidad humana del sentir. Morente habla del estilo que cada uno de nosotros tiene cuando percibimos los valores.<sup>52</sup> Son sus propias preferencias de “corazón” las que expresan la personalidad íntima del hombre y constituyen el estilo personal. En estas palabras, en mi opinión, se puede encontrar la idea de *Ordo Amoris* de Scheler; Zubiri había traducido este texto al español en 1934. En sus últimos años, bajo la influencia del tomismo, Morente quiso revisar su concepto de valor de 1932. De este experimento sólo quedaron fragmentos debido a la muerte de Morente.<sup>53</sup>

#### **4. El amor y su significado antropológico**

##### **4.1. El amor en la fenomenología de habla alemana**

Como parte del proyecto fenomenológico temprano de una ética de los valores, el tratamiento de los sentimientos en Brentano y sus discípulos recibió gran atención. Los primeros fenomenólogos asumieron que los humanos tienen la habilidad de reconocer lo que es valioso y actuar en consecuencia. Esta habilidad es de naturaleza afectiva, y el sentimiento juega un papel central en la vida humana. No es de extrañar entonces que las emociones y otros fenómenos afectivos (un lugar prominente del amor) hayan recibido atención especial. Particularmente en las obras de Pfänder y Scheler encon-

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>52</sup> Citado después por Palacios, J.M., en el prólogo, *op. cit.*, p. 15 a.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 17.

tramos elaboradas concepciones del amor y su posición especial dentro de los fenómenos afectivos.

Es sorprendente que el amor en general no se conciba como un sentimiento. Pfänder, por ejemplo, entiende el amor en su *Psicología de las disposiciones de ánimo* como disposición de ánimo (*Gesinnungen*) y, por lo tanto, como fenómenos diferentes de los sentimientos. Como disposiciones afectivas, el amor y el odio no fluctúan entre los polos del placer y el dolor, lo que significa que el amor doloroso y el odio lujurioso son posibles. Voigtländer y Stein también enfatizan la peculiaridad del amor al referirse a la conexión con la sexualidad y al designar el amor como una disposición afectiva.<sup>54</sup>

Scheler ve el amor como algo fundado en cualquier otro acto del sentimiento, pensamiento y voluntad. Según Scheler, este es el núcleo de nuestra personalidad y determina nuestra vinculación con el mundo. ¿Cuál es la diferencia entre el amor y los sentimientos? Los sentimientos son respuestas a los valores percibidos, pero el amor, según Scheler, no lo es. Cuando amamos, no respondemos a un valor percibido, porque amamos a personas con déficits de valor y, por otro lado, podemos odiar a personas valiosas. En consecuencia, el amor y el odio no se pueden equiparar con un sentido de valores o con reacciones a los valores. Según Scheler, el amor y el odio son los responsables de descubrir algunos valores y mantener a los demás inclinados. En la medida en que son responsables de hacer que el mundo sea accesible para nosotros de cierta manera, forman el núcleo de nuestra personalidad. El amor y el odio se entienden como movimientos. En su caracterización positiva, el amor es ser un movimiento en la dirección de un mayor valor posible sin dar valor. El odio es el movimiento en la dirección del valor inferior.<sup>55</sup> El movimiento no tiene que ser entendido en el sentido de un comportamiento de aspiración. Más bien, es un movimiento que pretende ser más alto en el valor del objeto amado, lo que permite su descubrimiento. En este sentido, el amor no busca nuevos valores en el objeto, ya que esto sería un signo de falta de amor. Amamos un objeto tal como es y con todos sus valores y no como debería ser. Debido a su función, el amor y el odio tienen un lugar especial en la teoría ética y antropológica de Scheler.

<sup>54</sup> Voigtländer, E., "Comentarios sobre la Psicología de los Conceptos", en *Neue Munich Philosophical*, Heller, Hg. E. y Löw, Leipzig, 1933, pp. 143-164, Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, Hall, 1917.

<sup>55</sup> Scheler, M., *Esencia y formas de simpatía*, en GW VII, pp. 9-258, aquí p. 159, también p. 191.

Como el amor nos hace humanos, determina nuestro acceso al mundo y permite el descubrimiento de valores. Esto le da al amor un lugar especial tanto en la vida del individuo como en la historia, porque gracias al amor, tanto a los seres humanos como a la historia, porque gracias al amor, el hombre y la humanidad pueden desarrollarse aún más. El tema del odio es secundario a la visión del amor de Scheler como un fenómeno mucho más amplio y más amplio que el odio. El odio, sin embargo, siempre se considera un modo deficiente. Sin embargo, Scheler trata el odio en un ensayo de 1912 acerca del resentimiento, donde ve el resentimiento como una forma de odio.

La posición especial de amor en la fase realista de Scheler también influirá en la filosofía española. Las ideas de Scheler sobre el amor son retomadas, desarrolladas, criticadas y dan lugar a reflexiones independientes de gran originalidad.

## **4.2. Filósofos españoles y su concepción del amor**

### **4.4.2.1. Ortega y Gasset: pseudo amor y amor auténtico**

Los estudios sobre la recepción de la fenomenología en España a menudo han considerado que la influencia de la concepción de Scheler de los sentimientos y el amor es insignificante para la filosofía española. Sin embargo, una mirada a la filosofía de Ortega muestra que el amor es el hilo conductor de su trabajo. La concepción del amor de Ortega está influenciada por varias tradiciones y autores: para mencionar algunos tenemos a la literatura francesa, Unamuno y la fenomenología de Pfänder y Scheler. De Stendhal, Ortega descubre que hay amor que no es amor. El amor es un fenómeno que no escapa al poder del engaño. Unamuno influye en la idea de Ortega de que el hombre es un ser sensible. En contraste con Unamuno, que caracteriza la naturaleza humana a través de una afectividad negativa y trágica, Ortega coloca el amor en el centro de la persona. Ortega también se hace cargo de la concepción de los sentimientos de Pfänder como fenómenos de calidez emocional y la idea de Scheler de *Ordo Amoris*, la posibilidad del amor ilusorio y la idea de que el amor es un movimiento de menor a mayor valor. El interés de Ortega por el amor, a diferencia de los fenomenólogos realistas, no está motivado por un proyecto ético, sino por uno antropológico. Ya en 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, Ortega entiende la filosofía como una ciencia del amor en el sentido del *amor intellectualis* de Spinoza. El amor nos conecta con el mundo,

expande nuestra individualidad y hace que el valor de las cosas sea visible para nosotros.<sup>56</sup> La idea es que, gracias al amor, podemos entender el mundo.

En el trabajo de Ortega hay un interesante artículo sobre la posibilidad del engaño. En *El amor en Stendhal*, Ortega se dedica a una nueva investigación de este fenómeno. Comienza con una crítica de la teoría de la cristalización del amor de Stendhal. La teoría de Stendhal en *De L'amour* establece que el amor es un proceso que surge en varios pasos, tales como: 1. La admiración, 2. La celebración del placer, 3. La esperanza, 4. El despertar del amor, 5. La primera cristalización en la que el amante piensa en las perfecciones del amado y piensa que también es amado, 6. Surgimiento de la duda, 7. La segunda cristalización, que es volver a la convicción de que uno es amado. Estos pasos sirven para hacer que la criatura amada sea siempre nueva. Este procedimiento debería ser similar al proceso de cristalización en las minas de sal de Salzburgo, de ahí el término “cristalización” para el surgimiento del amor. Según Ortega, esta teoría es errónea, porque en ella el amor será descrito como algo “hecho” por el amante con la ayuda de la imaginación. Por lo tanto, es necesario que el sujeto atribuya propiedades al objeto, de modo que básicamente se debe hablar de una ilusión porque el objeto puede no poseer estas propiedades. Según Ortega, esto no es amor, sino “pseudo amor”. Porque el amor debe descubrir las propiedades del objeto y no solo atribuirlo al objeto, si el objeto realmente no tiene estas propiedades. La descripción de Ortega y Gasset del pseudo-amor se asemeja a la descripción de los llamados “sentimientos aparentes” (*Scheingefühle*) en el trabajo de otros fenomenólogos. Por ejemplo, Willy Hass y Alexander Pfänder hablan en general de “sentimientos presentados”, Scheler de “ilusiones emocionales”, “sentimientos ficticios” o “fantasías emocionales”.<sup>57</sup> Con estas expresiones, los autores nombrados quieren describir el caso en que nos atribuimos a una emoción sin tenerla. En estos casos, y a través de la imaginación, incluso sentimos la emoción imaginada.<sup>58</sup> Max Scheler examina esto en el caso de las ilusiones de vergüenza y las fantasías de remordimiento y Else Voigtländer específicamente en el caso del “amor ilusorio o fantástico”. En este sentido, podemos ver que el artículo de Ortega y Gasset sigue claramente el proyecto de los primeros fenomenólogos para proporcionar un análisis de los sentimi-

<sup>56</sup> Marías J., Ortega. *Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 342.

<sup>57</sup> Scheler, M., *Idealismo-Realismo*, en GW IX, pp. 183-242, aquí p. 213.

<sup>58</sup> Scheler, M., *De lo eterno en el hombre: arrepentimiento y nuevo nacimiento*, en GW V. Véase también del mismo autor, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, en GW X, p. 100.

entos. En “*Sobre la cultura*” (1917), “*Sobre la historia del amor*” (1926) y “*Estudios sobre el amor*” (1941), Ortega y Gasset retoma la tesis de Scheler de que el amor y el odio no son respuestas a los valores, como también las tesis de Pfänder que el amor y el odio poseen “temperatura anímica”, que significan unión o desvinculación del objeto, y que son actos centrífugos en curso.<sup>59</sup> Sobre la base de estas tesis, él hace su propia contribución caracterizando el amor y el odio como una “acción interna”<sup>60</sup> hacia su objeto: “El amor y el odio, sin embargo, son una acción constante, ya sea cerca o lejos, el amor envuelve a su sujeto en una atmósfera propicia, éste es caricia, alabanza, afirmación. El odio envuelve al suyo, con no menos fuego, en una atmósfera desfavorable; se lo come, lo deshidrata como un siroco brillante, prácticamente lo levanta y lo destruye. No es necesario, para decirlo nuevamente, que esto realmente suceda. Hablo de la intención que reside en el odio, de la acción interna que hace que el odio odie”.<sup>61</sup> Cabe destacar que Ortega trató el amor y el odio, a diferencia de Scheler, como “sentimientos”, aunque también les proporciona una posición especial dentro de esta clase. El amor y el odio son “sentimientos activos” y, como tales, son diferentes de los “sentimientos pasivos” de alegría y tristeza.<sup>62</sup> Si bien estas últimas “reacciones de respuesta” son valiosas, los sentimientos activos de amor y odio hacen algo con el objeto al que apuntan, revelando algo de nuestra personalidad.

El enamoramiento es también el tema del análisis de Ortega y Gasset. Su tesis principal es que el “enamoramiento” es un fenómeno de atención.<sup>63</sup> Enamorarse significa para Ortega que se ha captado la atención de un objeto. Como resultado, el mundo desaparece y el objeto de nuestra atención se vuelve más importante debido a la pérdida de otro posible punto de comparación. Sin esta reducción del mundo, que tiene algo de hipnotismo y éxtasis, no podemos enamorarnos, según Ortega. Por cierto, es importante tener en cuenta que, según Ortega, este aprisionamiento de la atención no solo es posible en el amor, sino también en el odio. Incluso habla de la posibilidad de “odiarse a uno mismo” para caracterizar el fenómeno en el cual, un hombre, a pesar de

<sup>59</sup> Ortega y Gasset, J., “Sobre el amor”, in *Meditaciones*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart, 1957, p. 97.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>61</sup> *Ibidem*, en el mismo sentido esta “intención de destrucción” del odio como un aspecto constitutivo de la emoción de Kolnai, *cfr.*, Kolnai A., Versuch über den Hass, en *Philosophisches Jahrbuch*, 48, 1935, pp. 147-187.

<sup>62</sup> Ortega y Gasset J., *Sobre el amor*, *op. cit.*, p. 105, también p. 129.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 131.

odiar a otro, muestra interés en él y organiza su mundo alrededor del objeto odiado. En el caso del amor, la reducción de la atención no es negativa, ya que esta exclusividad de la atención enfatiza en el objeto cualidades importantes que de otro modo habrían permanecido en la oscuridad. En el amor, así Ortega sigue a Scheler, se descubren nuevos valores en la persona amada. Al igual que Scheler, Ortega afirma que este tipo de atención caracteriza mejor a una persona: varía de persona a persona, revelando la dirección de sus intereses y la forma en que el hombre se encuentra con el mundo y con los demás. Así, la elección del amor revela el verdadero carácter de una persona: “El tipo de humano que preferimos en el otro ser caracteriza la naturaleza de nuestro propio corazón”.<sup>64</sup> Aquí, también, el amor se entiende como una actitud fundamental, que se considera el núcleo de la persona y determina el acceso al mundo: “Entonces el amor es por su propia elección natural. Y a medida que se eleva desde el núcleo de la persona, desde las profundidades del alma, los principios de selección que los determinan son al mismo tiempo las valoraciones más íntimas y secretas que dan forma a nuestro carácter individual”.<sup>65</sup> En este sentido, el amor de los amantes es una elección desde lo más profundo de nuestros corazones y esto tiene la consecuencia contradictoria de que la elección del amor no es tan libre como se piensa, sino que depende del carácter básico del individuo.<sup>66</sup> El tema de la elección del amor es muy importante en Ortega, combina esta idea con la idea de *Ordo Amoris* en Scheler. Él entiende el *Ordo Amoris* como “ratio essendi” y “ratio cognoscendi”, es decir, como lo que caracteriza nuestra personalidad y determina nuestro acceso al mundo. Ortega incluso afirma que el *Ordo Amoris* de cada persona se revela más claramente en la elección del amor.<sup>67</sup> También en “Para una psicología del hombre interesante” (1925) hay más explicaciones sobre el amor. Según Ortega, cuando amamos a alguien, podemos intuir y apreciar la naturaleza del otro. Esto nos hace atentos y curiosos al otro.<sup>68</sup>

El interés de Ortega en el tema del amor surge muy temprano en su trabajo y es influenciado repetidamente por las tesis de Scheler a lo largo de los años. Ambos autores entienden la comunidad humana del amor como característica

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>66</sup> En los textos de María Zambrano sobre el amor también se pueden encontrar algunas ideas de Scheler, los cuales esta autora probablemente ha asumido implícitamente por el trabajo de Ortega y Gasset.

<sup>67</sup> Ver Mateo, M. S., “Los valores en Max Scheler”, *op. cit.*, p. 163.

<sup>68</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. IV, *op. cit.*, p. 478.

de la existencia humana. Además, ambos autores se vuelven contra la tesis de Kant de que el amor y los sentimientos en general no son parte de la ética.<sup>69</sup> A pesar de la influencia de Scheler en Ortega y a pesar de los paralelos entre los dos autores, existen diferencias importantes.

Ortega dirige su atención al amor como un sentimiento interpersonal y se centra principalmente en las elecciones de amor. Scheler, por otro lado, tiene una visión general del amor que busca captar el fenómeno en todas sus formas. Esta diferencia de concepciones también se expresa en las características que ambos autores atribuyen al amor. Para Scheler, un signo de amor es que, sin importar cuánto dure realmente, plantea el reclamo de la eternidad o el infinito. Ortega, sin embargo, señala repetidamente la naturaleza fugaz del amor y afirma que es un fenómeno excepcional. Según Ortega, el signo de amor es la fidelidad al destino del amado, no importa cuán trágico y difícil sea. Además, la concepción de Ortega del libro de Lukács de 1913 *Las tres etapas del erotismo (Die drei stufen der Erotik)* se acuñó y formó antes de la idea contenida en el mismo, que el amor se enmarca como sentimiento en un contexto histórico. Esta perspectiva histórica, que a veces nos parece evidente como lectores del siglo XXI, no se encontró en ese momento en otros autores como Scheler o Pfänder. Finalmente, los puntos de vista de Ortega y Scheler difieren en la conexión entre el amor y los valores. Mientras que en Scheler los hombres descubren los valores gracias al amor, Ortega esto es posible en el hombre a través de su razón vital.

#### 4.4.2.2. Xirau: el amor y la percepción de los valores

. Otro autor que contribuyó a la recepción del pensamiento de Scheler en España en esta primera fase es Joaquín Xirau. Xirau desarrolla una teoría del amor y la percepción de los valores en *L'amor i la percepció dels valors* y especialmente en *Amor y Mundo*, que está en sintonía con Scheler, pero que hasta ahora ha recibido poca atención.<sup>70</sup> Xirau sigue las ideas de Scheler sobre el amor y el odio, siendo este último asociado fuertemente por Xirau con el resentimiento. Xirau considera que el amor es tan esencial para la naturaleza humana que incluso afirma que ignorarlo conllevaría a la desaparición de la misma historia, la literatura, el arte, la filosofía y la religión: “Nuestra

<sup>69</sup> Durán M., “Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler”, en *Revista La Torre*, 1956, p. 114.

<sup>70</sup> El libro *Amor y Mundo*, fue traducido al alemán como *Liebe und Welt*, en el 2007 por Charlotte Frei.

vida espiritual se desarrolla completamente en la esfera del amor.”<sup>71</sup> Metodológicamente, trabaja muy cerca de la fenomenología definiendo primero el amor *ex negativo* y luego extrayendo sistemáticamente sus características esenciales. Después de examinar diferentes concepciones del amor en el paganismo, el cristianismo y el positivismo, desarrolla su propia contribución, que está explícitamente orientada a Scheler. Xirau pregunta: “¿Qué es el amor?”<sup>72</sup> y, en primer lugar, señala el significado múltiple de esta palabra, que se refiere tanto a los diferentes fenómenos llamados amor como a las múltiples cualidades en las que éste se produce (amor paternal, amor maternal, amor de pareja, amor a la ciencia, etc.).<sup>73</sup> El amor no se basa en el deseo sexual, el deseo, la simpatía, la contemplación desinteresada o la compasión, aunque estos fenómenos sí pueden acompañar al amor.<sup>74</sup>

Después de este acotamiento, Xirau llega a definir el amor como una “actitud radical de conciencia y vida”,<sup>75</sup> caracterizada por cuatro rasgos: En primer lugar, el amor presupone la plenitud de la vida interior, ya que el amor siempre debe ser una entrega. Además, el amor permite descubrir ciertos valores en la persona amada, de modo que aquí se habla de una “transformación radical de la realidad en el amor”.<sup>76</sup> Esta transformación consiste, Xirau siguiendo entonces a Scheler y Ortega y Gasset, en enfatizar los valores de la persona amada, que de lo contrario permanecería inclinada en una actitud u odio indiferente. No se trata de inventar “valores” en el amante que no están allí, sino de situarlo en lo más alto y ver sus valores. El amor no es una respuesta a los valores, porque incluso podemos amar a las personas con desvalorizaciones. Tercero, el amor implica “ilusión”<sup>77</sup> y en ambos significados de la palabra en español: como deformación y transformación o como anticipación, deseo y anhelo. La última característica del amor, según Xirau, es que presupone “reciprocidad”. Eso no debe entenderse en el sentido de una supresión de uno mismo en el amor, o una “fusión, confusión o abolición de límites”,<sup>78</sup> porque el amor debe preservar la individualidad del sujeto. Declaraciones similares

<sup>71</sup> Xirau J., *Amor y Mundo y otros escritos*, Península, Barcelona, 1983, p. 15.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 90, 94, 114, 118.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>77</sup> El término “ilusión” es una peculiaridad del idioma español. Marías ha estudiado el fenómeno, dedicando su propio capítulo al amor. *Cfr.* Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2006.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 108.

también se pueden encontrar en Scheler.<sup>79</sup> Xirau entiende el amor como el núcleo de la personalidad y se refiere a la idea de que cada persona se caracteriza por una nota de amor específica para él. Estas consideraciones apuntan a la inclusión del término de Scheler *Ordo Amoris*, el cual también se puede encontrar en Ortega y Gasset.

Xirau también se dedica al tema del odio en su trabajo. Interesante en este contexto es que Xirau casi usa el odio y el resentimiento como sinónimos,<sup>80</sup> mostrando así la influencia de la concepción de resentimiento de Scheler. La tesis de Xirau es que ambos fenómenos no son antípodas simétricas. Scheler y Kolnai también sugirieron esta asimetría.<sup>81</sup> Xirau afirma, pues, que el amor incluye el odio, mientras que el resentimiento excluye el amor. ¿Significa esto que hay odio en el amor? Esto estaría en contra de la tesis de Kolnai de que el amor libre de odio es posible y pondría a Xirau cerca de las posiciones psicoanalíticas. ¿Son posibles el amor y el odio simultáneamente con el mismo objeto? La posibilidad de sentimientos ambivalentes también ha ocupado a otros fenomenólogos.<sup>82</sup> En este sentido, Xirau cree que en el fenómeno del “enamoramiento” el amor y el odio se nutren mutuamente; especialmente porque el amor está asociado con la sexualidad y el deseo. Sin embargo, esta tesis Xirau no está explícitamente formulada y desarrollada, y el lector solo puede encontrar aquí espacio para su propia interpretación. En la posición de Xirau me parece implícita la tesis de una separación entre los diferentes tipos de amor, que tiene su tradición en la historia de la filosofía y la psicología. Por un lado, existe el amor como entrega al otro, que la tradición ha llamado amor *benevolentiae*. En este amor, el sujeto se entiende a sí mismo en comunión con el objeto o incluso trasciende su propio ego en su dirección. Por otro lado, según esta concepción, existe el amor como deseo, que a menudo caracteriza el fenómeno del enamoramiento y se puede encontrar en la tradición como el *amor concuspitiae*. Aquí el sujeto trata de poseer y conquistar el objeto, de modo que persiste una distancia entre los polos del sujeto y el objeto. Es esta distancia la que abre la posibilidad de odio. Sin embargo, esto sigue sin desarrollarse en el postulado de Xirau acerca de una intermediación entre el amor y el odio.

<sup>79</sup> Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit.

<sup>80</sup> Xirau, J., *Amor y Mundo y otros escritos*, op. cit., p. 105.

<sup>81</sup> Scheler, M., *Ordo Amoris*, op. cit., Kolnai, A., op. cit.

<sup>82</sup> Kolnai, A., op. cit.

En resumen, se puede afirmar que la primera fase de la recepción de la antropología de Scheler en España parte de sus primeros textos. Sin duda podemos hablar de una recepción del pensamiento antropológico temprano de Scheler en España, en el que el amor y su conexión con los valores reciben una gran atención.

### Bibliografía

- Conill, J., 2005, "Die Phänomenologie bei Zubiri", en San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*, Koenigshausen and Neumann, Würzburg, pp. 43-56.
- Durán M., 1956, "Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler", en *La Torre*, 4, pp. 15-16.
- García Morente, M., 2002, *Ensayos sobre el progreso*, Encuentro, Madrid.
- Henckmann, W., 1998, *Max Scheler*, C.H. Beck, Múnich.
- Lasaga Medina J., 2003, *José Ortega y Gasset, 1883-1955, Vida y Filosofía*, Biblioteca, Madrid.
- Lerin J., 2005, Recepción y desarrollo de la fenomenología en España, en San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Koenigshausen and Neumann.
- Leroux, H., 1993, "Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France", *Phänomenologische Forschungen*, 28/29, pp. 332-356.
- Marías, J., 1983, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1991, *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Mateo, M. S., 1961, Los Valores y Max Scheler y Ortega, en *Humanitas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional de Tucumán, vol. IX, pp. 157-170.
- Mora, A., 2005, Fenomenología en el exilio (I) o el Colegio de Barcelona, en San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Koenigshausen and Neumann, pp. 288-290.
- Mulligan, K., 2003, Actes i objectes. Una anàlisi de la fenomenologia realista. Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, vol. 13, pp. 41-64.
- Orringer, N., 1979, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, 1979, Madrid.
- Ortega y Gasset, J., 1947, *Obras Completas*, vol. IV, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1957, *Sobre el amor. Meditaciones*, Verlag-Anstalt, Stuttgart.
- , 1981, *Investigaciones Psicológicas*, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1983, El Tema de nuestro tiempo, en *Obras Completas*, vol. III, Alianza Editorial, Madrid.
- Perenya Blasi, F., 2005, Fenomenología en Cataluña, en San Martín, J., *Phänomenologie in Spanien*, Koenigshausen and Neumann, Würzburg, pp. 295-296.
- Pintor-Ramos, A., 1993, Schelers Einfluß auf das Denken der spanischsprachigen Welt, *Phänomenologische Forschungen*, 28/29, pp. 314-331.
- San Martín, J., 2005, *Phänomenologie in Spanien*, Koenigshausen and Neumann, Würzburg.

- Scheler, M. F., 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en *Gesammelte Werke* vol. II, Francke, Berna-Múnich.
- , 1954, Vom Ewigen im Menschen, en *Gesammelte Werke*, vol. V, ed. Scheler M. Francke, Berna.
- , 1957, *Ordo amoris*, en *Gesammelte Werke*, vol. X (Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, ed. Scheler, M. Francke, Berna, pp. 347-376.
- , 1973, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Gesammelte Werke* vol. VII, ed. Frings Manfred, S. Francke, Berna, pp. 9-258.
- , 1976, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* en *Gesammelte Werke*, vol. IX, Späte Schriften, ed. Frings Manfred, S. Francke, Berna-Múnich, pp. 7-73.
- , 1976, *Idealismus-Realismus*, en *Gesammelte Werke* vol. IX, Späte Schriften, ed. Frings Manfred, S. Francke, Berna-Múnich, pp. 183-207.
- Voigtländer, E., 1933, Bemerkungen zur Psychologie der Gesinnungen, en *Neue Munich Philosophical*, Hg. E. Heller y Löw, Leipzig, pp. 143-164.
- Xirau, J., 1983, *Amor y Mundo y otros escritos*, Península, Barcelona.

Traducción

*Stoa*

Vol. 11, no. 11, 2020, pp.138-166

ISSN 2007-1868

## LOS TIPOS IDEALES DE WEBER Y LA IDEALIZACIÓN\*

Juraj Halas

Los “tipos ideales” de Max Weber (TIS) han acaparado la atención de los filósofos de la ciencia. Proponentes de la Escuela de Poznan han formulado al menos dos diferentes reconstrucciones metodológicas de la concepción de Weber. Uno, debido a Izabella Nowakowa, ve los TIS como elementos extremos de clasificaciones y argumenta que el procedimiento empleado en la formación de éstos no es más que un caso especial del método de la idealización. Otro, debido a Leszek Nowak, explica los enunciados de tipos ideales como enunciados analíticos que desempeñan funciones heurísticas y explicativas. En este artículo evalúo estas reconstrucciones y las confronto con los textos originales de Weber. Muestro que ambos son inadecuados y propongo una tercera, basada en una concepción revisada de la abstracción y la idealización. También muestro que la función heurística de los TIS, como la discutiera Weber, consiste en su capacidad para formular explicaciones contrastantes.

\* Este trabajo fue apoyado por la Agencia de Investigación y Desarrollo Eslovaca, bajo el acuerdo No. APVV-0149-12. Traducción de Adolfo García de la Sienra Guajardo y Saara Zulema Velázquez Sánchez.

Recibido 15 de noviembre de 2019

Aceptado 23 de noviembre de 2019

## Introducción

Los escritos de Max Weber sobre los “tipos ideales” (TIS) han influido de manera importante en los debates sobre la filosofía y la metodología de las ciencias sociales y las humanidades. En el contexto de la escuela de filosofía de la ciencia de Poznan, han emergido al menos dos contribuciones para la reconstrucción de los TIS. A diferencia de la de Hempel, ambas enfatizan el papel de la idealización. El anterior enfoque histórico se debe a Leszek Nowak y fue formulado por primera vez en inglés en su (Nowak 1980). El segundo enfoque fue presentado por Izabella Nowakowa en (Nowakowa 2007). Este artículo examina críticamente ambas contribuciones. En la primera parte reformulo brevemente las explicaciones y argumento que ninguna de ellas captura adecuadamente la intención de la concepción de Weber. Por lo tanto, en la segunda parte presento una reconstrucción diferente, basada en parte en el entendimiento de Jones (2005) de los métodos de abstracción e idealización. Se muestra que la construcción de los TIS, tal y como los describe Weber, involucra la aplicación de ambos métodos. Propongo que se vean los TIS como *objetos ideales* similares en características al “punto de masa” o al “péndulo simple” de la física. Al analizar uno de los ejemplos de Weber del uso de los TIS, concluyo que su relevancia heurística reside en su papel en la formulación de *explicaciones contrastantes* del fenómeno social.

### 1. La escuela de Poznan sobre los TIS de Weber

Antes de pasar a las reconstrucciones en cuestión, parece apropiado resumir brevemente algunos de los puntos clave de la concepción de Weber, a fin de llegar a un estándar con el que se puedan comparar los análisis metodológicos.

En la concepción de Weber, todas las ciencias aspiran a un “ordenamiento intelectual de la realidad empírica” (Weber 2012c, p. 102) por medio de “conceptos” (*Begriffe*). Debido a que los fenómenos se caracterizan por una “multiplicidad infinita”, tanto “extensiva” como “intensiva” (Weber 2012e, p. 40), su procesamiento en conceptos es necesariamente selectivo. Para Weber, todos los conceptos son el resultado de un proceso de abstracción que separa aquellos aspectos de la realidad considerados relevantes (con respecto a ciertos objetivos cognitivos) de aquellos que no lo son. En línea con la tradición neokantiana, Weber distingue dos tipos principales de abstracción: la generalización, la cual se enfoca en las características comunes compartidas por diversos fenómenos y los conjunta en un solo concepto, y la individualización

o aislamiento, la cual extrae los aspectos específicos de un fenómeno particular y desconoce aquellos que presentan algo en común con otros fenómenos. Estas dos formas de “formación de conceptos” (*Begriffsbildung*) se hallan en la base de dos estrategias cognitivas diferentes y de dos tipos diferentes de ciencias.

El objetivo de las ciencias naturales es el ordenamiento de la realidad por medio de “conceptos *relacionales*” o “leyes” que contienen la forma de “*ecuaciones causales*” (Weber 2012e, p. 5). Formados por la abstracción generalizadora, tales conceptos generales permiten la subsunción de los fenómenos más dispares. El precio a pagar por la extensión relativamente amplia de tales conceptos es su contenido relativamente magro: representan la realidad empírica como carente de cualidades (Weber 2012e, p. 5). Sin embargo, con respecto a los objetivos cognitivos de las ciencias naturales, esto no presenta un problema.<sup>2</sup> En contraste, la tarea de las ciencias sociales consiste en “adquirir conocimiento de la *realidad*, con su carácter constante y universal de diferenciación cualitativa y singularidad” (Weber 2012e, p. 5); “lo que nos importa en las ciencias sociales es el aspecto *cualitativo* de los eventos” (Weber 2012c, p. 115). Correspondiendo a esta meta está la abstracción individualizadora como un modo de formación de conceptos. Sin embargo, ante la infinita multiplicidad de todos los fenómenos, se requiere un criterio adicional para seleccionar aquellos aspectos de un evento que no sólo son exclusivos de él, sino que también se consideran más relevantes que otros aspectos similares. Este criterio es la “relación de valor” (*Wertbeziehung*):<sup>3</sup> en sus conceptos, las disciplinas científicas sociales captan aquellos aspectos de los fenómenos que son relevantes con respecto a ciertos valores.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> En este respecto, la concepción de Weber se alimenta de la doctrina tradicional, ahora fuera de moda, de la proporcionalidad inversa entre la extensión y el contenido (intensión, comprensión) de un concepto. Sin embargo, No trataré en más detalle este aspecto de la concepción de Weber.

<sup>3</sup> Las traducciones primeras al inglés de los escritos de Weber usan el apropiado término (*value-relevance*) “relevancia de valor”.

<sup>4</sup> Para los propósitos de este artículo, será suficiente el siguiente ejemplo: al formar el concepto de un evento histórico único (como la I Guerra Mundial), el historiador puede elegir de entre un número infinito de aspectos que lo distinguen de otros eventos. Basado en el criterio de la relación de valor, elige aquellos que son relevantes con respecto a los problemas culturales que él (o “su tiempo”) considera importantes. Así, el aspecto de la I Guerra Mundial que amerita la inclusión en el concepto correspondiente podría, dependiendo del contexto más amplio, ser el imperialismo, el uso carente de precedentes históricos de los tanques, o el hecho de que la guerra estalló poco después del asesinato del Archiduque Francisco Fernando, etcétera. Y debido a que el contexto de valores que forma el trasfondo de estas disciplinas está constantemente cambiando, es legítimo que los investigadores regresen a los fenómenos que ya habían sido tratados por otros investigadores desde el punto de vista

Se debe señalar que Weber nunca vio la distinción entre ciencias naturales y sociales como absoluta —en el sentido de que las segundas *nunca* habrían de usar la abstracción generalizadora y las primeras *nunca* habrían de formar conceptos individuales mediante la abstracción aisladora. Incluso una disciplina científica natural puede adoptar un punto de vista histórico; es decir, individualizador, como cuando la geografía física, por ejemplo, estudia el origen de una montaña particular. De manera similar, una disciplina científica social puede formar generalizaciones nómicas que capturan características comunes de muchos fenómenos dispares. De acuerdo con Weber, la distinción sólo se aplica estrictamente a la “mecánica pura” y a “ciertas partes de la ciencia histórica” (Weber 2012e, p. 6); en el caso de las otras disciplinas, solo se refiere a las metas cognitivas *predominantes* y a la práctica metodológica.

Además de los conceptos que son el resultado de uno de los dos tipos de abstracción discutidos previamente, Weber identifica otro tipo de conceptos, supuestamente específicos de las disciplinas científicas sociales. Como ejemplos de este tercer tipo, él enlista el “intercambio económico”, el “capitalismo”, el “cristianismo” (Weber 2012c, p. 31) o el “sujeto económico” (en el sentido de un “*homo oeconomicus*”) (Weber 1990, p. 30). Otros ejemplos de este tipo son conceptos formados por el propio Weber: “competencia”, “organización”, “institución” y muchos otros en (Weber 1968). Por un lado, estos conceptos parecen generales, porque aparentemente se pueden incluir muchas ejemplificaciones bajo ellos —casos particulares de intercambio económico, formas históricas propias del capitalismo, etcétera (Burger 1987, p. 122). Por otro lado, ninguno de los ejemplos particulares satisface *completamente* los criterios postulados por el concepto: en cada caso de intercambio de mercado, las circunstancias y los motivos de los agentes involucrados se distinguen del intercambio “puro” postulado por la teoría económica (el cual ocurre, por ejemplo, cuando todos los agentes son perfectos maximizadores de la utilidad). Desde el punto de vista de la teoría de los conceptos que Weber suscribió, éstos no pueden ser conceptos generales del tipo habitual, pero tampoco son conceptos individuales. Weber los denomina “tipos ideales”.

De modo similar a otros tipos de conceptos, los TIS sirven para “ordenar la realidad empírica”. También se forman por abstracción, si bien una que es específica. Implica una “acentuación *teórica* de ciertos elementos de la realidad” (Weber 2012c: 124), una “*acentuación unilateral de uno o varios puntos*

de valores diferentes. Por ende, estas disciplinas habrán de permanecer “eternamente jóvenes” (Weber 2012c, p. 133).

de vista” y la “síntesis de muchos fenómenos *individuales* difusos y discretos (más presentes en un lugar, menos en otros y ocasionalmente completamente ausentes)” en “una imagen *mental* internamente consistente” (Weber 2012c, p. 125). Tales conceptos no tienen ejemplificaciones particulares en la realidad empírica; son “no realistas” (Weber 1968, p. 21) y sólo “se aproximan más o menos [a la realidad]” (Weber 2012b, p. 331).

Como ya se mencionó, Weber pensó que los TIS sólo ocurren en las ciencias sociales. Esto se debe a la complejidad de su objeto de estudio,<sup>5</sup> la cual es en última instancia consecuencia de la intencionalidad humana (Burger 1987: 116). Un cierto tipo de acción humana —digamos, el intercambio económico— siempre está motivado por un conjunto de razones, metas y valores heterogéneos. Por lo tanto, la abstracción generalizada es incapaz de formar un concepto general del mismo que abarque todos los casos. La abstracción individualizada, por otro lado, no puede abarcar más de un caso particular simple. Un tipo ideal debería permitirle a uno entender qué forma *adoptaría* la acción *si estuviese* motivada exclusivamente por razones particulares explícitamente formuladas. Cuáles de éstas serán el foco de un TI particular está determinado —al igual que en el caso de la abstracción individualizadora— por el criterio de la relación de valor.<sup>6</sup> Para Weber, una característica específica del TI como “concepto” es, por lo tanto, no sólo que no es realista, sino que también se interesa por la acción humana y su “significado” —en el sentido de los motivos atribuidos a la acción por el agente en acción o por otros. Weber se dio cuenta de que las ciencias naturales usaban conceptos como “masa puntual” o “espacio absolutamente vacío” y obviamente los veía como términos análogos en algún sentido a los TIS,<sup>7</sup> pero sólo hablé de los TIS con respecto a la “acción significativa”; es decir, en el contexto de las ciencias sociales.

Él vio la función de estos conceptos como doble: expositiva y heurística.<sup>8</sup> En cuanto a la primera, los TIS permiten formular descripciones y clasifica-

<sup>5</sup> “Por ejemplo, el mismo fenómeno histórico puede ser feudal en un aspecto, en otro patrimonial, en otro burocrático, y todavía en otro carismático. Para darle un significado preciso a estos términos, es necesario que el sociólogo formule tipos ideales puros de las correspondientes formas de acción [...]” (Weber 1968, p. 20).

<sup>6</sup> “Así como hay por lo tanto diferentes ‘puntos de vista’ desde los cuales podemos considerar estos fenómenos como importantes para nosotros, así puede uno basarse en principios enteramente diferentes para la selección de aquellas relaciones que han de ser incluidas en el tipo ideal [...]” (Weber 2012c, p. 125).

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, (Weber 1990, p. 30), (Weber 1968, p. 20).

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Weber 2012e, p. 74), (Weber 2012c: 125), (Weber 1968, p. 21).

ciones inequívocas de fenómenos sociales, si bien a costa de la “abstracción” (Weber 1968: 22). En otras palabras, un TI “*no es una representación de la realidad, sino que busca proporcionar la explicación [científica] con medios de expresión no ambiguos*” (Weber 2012c: 125). Con respecto a esto último, un TI sirve para “comparar” la realidad empírica con él, para establecer cómo contrasta con la realidad, cuán lejos o relativamente cerca se encuentra de la realidad” (Weber 2012b, p. 331), así como para “dirigir la formulación de hipótesis” (Weber 2012c, p. 125) la cual explicaría *porqué* la acción humana observada difiere de una típica ideal. Los TIS funcionan como un instrumento clave en la formulación de explicaciones causales en las ciencias sociales: “para aprehender las interconexiones causales reales, *construimos unas irreales*” (Weber 2012a, p. 182).

Regresaré en la Sección 2 a considerar detalles adicionales de la “construcción” de los TIS y su uso como instrumentos heurísticos. El material cubierto hasta ahora será suficiente para evaluar la adecuación de las dos reconstrucciones de la concepción weberiana, a lo cual paso ahora.

### 1.1. I. Nowakowa: elemento extremo de una clasificación

Izabella Nowakowa (2007) se propuso comparar la concepción de los TIS de Weber con la idealización hegeliana tal y como está formalizada en la filosofía de la ciencia de la idealización. Un TI, argumenta, puede ser visto como un “objeto posible” resultante de una “deformación” específica de un objeto real —en otras palabras, de una atribución contrafáctica de un valor mínimo de una cierta propiedad (o propiedades) del objeto real (Nowakowa 2007, p. 164). Siguiendo las anteriores clasificaciones de procedimientos de deformación, ella llama a esta operación “potencialización negativa”. Dado que Nowakowa ve la idealización, en línea con la tradición de Poznan, como una combinación de dos tipos de procedimientos de deformación (la “reducción”, es decir la eliminación de propiedades, y la “potencialización negativa”), Nowakowa concluye que el procedimiento involucra la construcción de los TIS weberianos como un caso especial de idealización simple.

En la explicación de Nowakowa, un TI es el miembro extremo de una clasificación. En una escala ascendente de objetos basada en una propiedad dada, el elemento  $S_0$  es un TI si está vacío, es decir, si no hay objetos reales que satisfagan el valor (mínimo) dado de la propiedad (Nowakowa 2007, p. 160). Por el contrario, los elementos  $S_1, \dots, S_n$  de la clasificación son “tipos reales” que son ejemplificados mediante objetos reales. Así, el papel de los

TIS, de acuerdo con Nowakowa, parece ser sistematizador: los TIS sirven como estándar con el cual los tipos reales se comparan.

Antes de pasar a una crítica de esta explicación, cabe señalar que Nowakowa reconoce el “carácter puramente conceptual” de sus conclusiones, así como el hecho de que la explicación se basa en reconstrucciones anteriores, y no en material original de Weber (Nowakowa 2007: 159 y 164). Aun así, existe evidencia en Weber a favor de su enfoque: por ejemplo, Weber caracteriza los TIS como un “concepto *límite* contra el cual la realidad es *medida* —con el cual *es comparada*” (Weber 2012c, p. 127). Sin embargo, parece haber dos razones por las cuales la explicación de Nowakowa es deficiente.

Primeramente, esta idea no aborda la cuestión de la función heurística de los TIS. Los intentos por explicar el TI de este modo, es decir como un “concepto límite” en el sentido de elemento extremo de una clasificación, tiene una larga historia. Sin embargo, como fue señalado por Hans Albert:

Si examinamos el uso de los tipos ideales en Max Weber, parece no estar en sintonía con el análisis de (los TIS como un elemento extremo) (...) A través de las construcciones típico ideales, Weber evidentemente deseaba proveer una fundamentación para la explicación de la realidad social. (Albert 1967, p. 57)<sup>9</sup>

Nowakowa justifica su enfoque al referirse a la “reconstrucción propuesta por C. G. Hempel y P. Oppenheim como una explicación de la tradición weberiana” (Nowakowa 2007, p. 159). Claramente, la referencia implícita aquí es a la innovación (Hempel y Oppenheim 1936). Pero ni ese trabajo, ni su posterior desarrollo en (Hempel 1960), aborda los tipos ideales. El objeto de estudio de estas contribuciones son las tipologías y los tipos como se encuentran, por ejemplo, en las teorías psicológicas de la personalidad, donde desde luego desempeñan un papel *sistematizador*. De hecho, Hempel analizó los TIS de Weber y su papel *explicativo* (1965), pero no los explicó como conceptos comparativos, sino como teorías.

En segundo lugar, parece que Nowakowa se equivoca al reducir el procedimiento de deformación utilizado para construir tipos ideales a la “potencialización negativa”. En un manuscrito inédito de conferencias sobre economía, Weber analiza el método mediante el cual la teoría económica introduce el “objeto económico *interpretado*”. La economía:

[...] (a) trata como *ausentes* —*ignora* todos los motivos que influyen en el Hombre empírico que no son específicamente *económicos*; es decir, que no se originan

<sup>9</sup> Para conclusiones similares, véase (Janoska-Bendl 1965, p. 78) y (Burger 1987, p. 158).

en la satisfacción de las necesidades materiales; (b) *finje* la existencia de ciertas cualidades que el Hombre empírico *no tiene* o presenta de manera imperfecta [...]. Los argumentos de la economía se relacionan con un hombre *irrealista*, análogo a la figura ideal en las matemáticas” (Weber 1990, p. 30)

Dado que Weber vio a la economía como un caso paradigmático de una disciplina que usa los TIS,<sup>10</sup> es seguro suponer que lo anterior describe la construcción de un TI. Al confrontarlo con la reconstrucción de Nowakowa, uno puede objetar que no tiene en cuenta la diferencia entre el “ignorar” (es decir, la eliminación o reducción de una propiedad) y la atribución explícita de un valor mínimo (es decir, la potencialización negativa). Además, ignora completamente el caso (b), es decir, la atribución de propiedades que el objeto original (en este caso, el “Hombre empírico”) no tiene. En el vocabulario de Poznan, esto se denominaría “trascendentalización”. La conclusión de Nowakowa de que el procedimiento de Weber es simplemente un caso especial de idealización —en la medida en que éste se entiende como una combinación de reducción y potencialización negativa— es por lo tanto falsa.

### 1.2. Nowak: enunciación analítica

En su relato clásico de la filosofía idealizadora de la ciencia, Leszek Nowak (1980) también analiza los TIS de Weber. Él propone verlos como enunciados de la forma “Si  $A_1(x) \wedge \dots \wedge A_m(x)$  entonces  $B(x)$ ”. Debido a que  $B$  se refiere a una propiedad que es satisfecha *por definición* por cualquier objeto con las propiedades  $A_1, \dots, A_m$  tales enunciados típicos ideales son analíticos. Las propiedades involucradas pueden o no ser ejemplificadas por algún objeto real (Nowak 1980, pp. 48-49).

El papel desempeñado por los TIS en la explicación depende, según Nowak, de si “se desvían de la realidad” o no (Nowak 1980: 49). Esta pregunta puede ser contestada sometiendo a prueba la hipótesis acerca de la aplicabilidad de la declaración típica ideal a una hipótesis dada; es decir, un enunciado de la forma  $A_1(a) \wedge \dots \wedge A_m(a)$ . Si la prueba es positiva, la explicación puede ser formulada con base en el siguiente esquema (Nowak 1980: 49):

<sup>10</sup>“La teoría económica se revela como una suma de conceptos ‘típicos ideales’” (Weber 2012g, p. 249).

$$\frac{(\forall x)(A_1(x) \wedge \dots \wedge A_m(x)) \rightarrow B(x) \\ A_1(a) \wedge \dots \wedge A_m(a)}{B(a)}$$

El hecho de que  $a$  tiene la propiedad  $B$  se explica refiriéndose al hecho que tiene las propiedades  $A_1, \dots, A_n$  y al enunciado TI.

En caso de que el objeto investigado no posea la propiedad  $B$ , la declaración del TI cumple una función heurística. Debe guiar al investigador a buscar una propiedad  $C$  que impida que el objeto tenga una de las propiedades  $A_1, \dots, A_m$  (y por lo tanto también  $B$ ). La explicación contiene la siguiente forma (Nowak, 1980, 50):

$$\frac{(\forall x)(C(x) \rightarrow \neg A_1(x)) \\ C(a)}{\neg A_1(a)}$$

Una característica importante de la reconstrucción de Nowak es que enfatiza la relación entre los TIS y la explicación, y considera su función heurística. Sin embargo, la solución de Nowak presenta problemas. Para hacerlos explícitos, es necesaria una mirada más cercana a algunos de los detalles.

Dado que Nowak no proporciona una ilustración de la forma en que los TIS funcionan en la práctica, construiré una a partir del siguiente ejemplo weberiano, al que Nowak también hace referencia:

Uno puede, por ejemplo, llegar a la conclusión teórica de que en una sociedad que está organizada sobre principios “artesanales” *estrictos*, la única fuente de acumulación de capital sólo puede ser la renta del suelo. Quizá a partir de esto uno pueda —pues la corrección del constructo no se cuestiona aquí— construir una imagen ideal pura del cambio, condicionado por ciertos factores específicos, —por ejemplo, tierra limitada, el aumento de la población [...]— de una economía artesanal a una organización económica capitalista. Si el curso empírico-histórico del desarrollo fue realmente idéntico al construido, sólo puede investigarse mediante el uso de un dispositivo heurístico para la comparación del tipo ideal y los “hechos”. Si el tipo ideal se construyera “correctamente” y el curso real de los acontecimientos *no* correspondiera al predicho por el tipo ideal, se demostraría la hipótesis de que la sociedad medieval *no* era, en ciertos aspectos, un tipo de sociedad *estrictamente*

“artesanal”. Y si el tipo ideal fuera construido de una manera heurística ‘ideal’ — sí, y de qué manera, podría ocurrir esto en nuestro ejemplo será aquí ignorado por completo— guiará la investigación hacia un camino conducente a un entendimiento más preciso de los componentes no artesanales de la sociedad medieval en sus características particulares y su importancia histórica. *Si* conduce a este resultado, cumple su propósito lógico, aunque, al hacerlo, demuestre su divergencia con la realidad” (citado en Nowak 1980, p. 48, omisiones de J. H.)

En este caso, parece que el antecedente del enunciado de TI se refiere a las propiedades “estar organizado sobre principios artesanales estrictos” ( $A_1$ ), “tener tierra limitada” ( $A_2$ ), “tener una población creciente” ( $A_3$ ), mientras que el consecuente se refiere a la propiedad “cambia hacia una organización económica capitalista” ( $B$ ). Investigando el surgimiento de una economía capitalista en una sociedad dada, el investigador confrontaría datos sobre su forma anterior de organización económica con el enunciado de TI. Si la pareciera que la sociedad satisface el antecedente podría —suponiendo que el TI esté “correctamente construido”— explicar el surgimiento de una economía capitalista como resultado de las propiedades  $A_1, \dots, A_3$ . Sin embargo, Weber no considera este caso como ejemplo y supone que el curso real de los eventos no se correspondería con el típico ideal. Esta discrepancia significa, en los términos de Nowak, que la sociedad estudiada no tiene la propiedad  $B$  (es decir, que difiere en ciertos aspectos de la imagen construida de una economía capitalista), y por lo tanto también carecía de al menos una de las propiedades  $A_1, \dots, A_3$ . Si se supone que la presencia de las propiedades  $A_2$  y  $A_3$  pueden confirmarse de manera confiable e independiente, uno puede inferir que la sociedad carecía de la propiedad  $A_1$ ; es decir, no era una sociedad organizada en estrictos principios artesanales. Una investigación adicional intentará identificar las circunstancias específicas ( $C$ ) debido a las cuales la economía de la sociedad difiere de la de una economía puramente artesanal y, en última instancia, formularía una explicación basada en el segundo esquema de Nowak.

Pese a esto, no está claro por qué Nowak considera que las declaraciones de los TIS son analíticas. Apegándose al ejemplo citado y reconstruyendo el enunciado como “Si la economía de cierta sociedad está organizada en estrictos principios artesanales y esta sociedad tiene tierra limitada y . . . , entonces la economía de esta sociedad se transformará en capitalista”, no parece que estemos tratando con un enunciado analítico ni siquiera relativo a la “conclusión teórica” con la que Weber introduce el ejemplo. Supongamos, sin

embargo, que los enunciados de TI fueran realmente analíticos. Al suponer la definición operativa estándar de la propiedad “ser un ácido”, el enunciado “En todos los líquidos ( $A_1$ ) que son ácidos ( $A_2$ ), un papel tornasol se volverá rojo ( $B$ )” es analítico y calificaría como un enunciado de TI de acuerdo con el criterio de Nowak. El hecho de que después de sumergir un trozo de papel tornasol en el líquido  $b$ , el papel se puso rojo, podría entonces ser explicado con referencia a que  $b$  es un ácido y al enunciado de TI. Por el contrario, si en algún líquido el papel tornasol no se vuelve rojo, se puede inferir que no es un ácido. Entonces se puede intentar confirmar el propiedad  $C$  (“ser una muestra de agua de la llave”) incompatible con  $A_2$ . Finalmente, uno puede formular la explicación utilizando el segundo esquema proporcionado por Nowak:

El agua de la llave no es un ácido  
 $b$  es una muestra de agua de la llave

---

$b$  no es un ácido

El objetivo de este ejercicio es mostrar que, si los enunciados de TI fueran analíticos, su importancia para la ciencia empírica, cuyo objetivo es la explicación causal, en el mejor de los casos sería limitada. En el primer caso, la “explicación” es puramente explicativa. En el segundo caso, no solo el enunciado de TI no aparece en la explicación (como reconoce Nowak), sino que también su papel heurístico es cuestionable. Si es cuestión de *definición* que cualquier objeto con las propiedades  $A_1$  y  $A_2$  tiene la propiedad  $B$ , entonces la inferencia de la ausencia de  $B$  a la ausencia de  $A_1$  o  $A_2$  difícilmente puede ser visto como un descubrimiento significativo. Más aún, Nowak no plantea la pregunta de cómo el enunciado de TI podría ayudar en la identificación de propiedades (por ejemplo,  $C$ ), debido a que el objeto real diverge del TI.

Sin embargo, los problemas no terminan aquí. Nowak parece justificar el análisis de los enunciados de TI por el hecho de que “no se pueden someter a prueba en lo absoluto” (Nowak 1980, p. 48). Por otro lado, concede la posibilidad de que el enunciado TI “concuerde con el fenómeno investigado” o “no corresponda al fenómeno real” (Nowak 1980, p. 48). No está claro cómo es posible pronunciar que un *enunciado* analítico, carente de contenido empírico, corresponde o no a los hechos. Si un enunciado no puede ser sometido a prueba en lo absoluto, uno ni siquiera debería ser capaz de plantear la cuestión de tal correspondencia.

Dificultades adicionales de la reconstrucción de Nowak tienen que ver con el concepto de TI. Nowak no especifica qué tipo de objeto es un TI. En cambio, prefiere los términos “concepto típico ideal” y “enunciado típico ideal”. El primero es un concepto que “denota” un TI (Nowak 1980, p. 41), el segundo una declaración que “se refiere” a un TI (Nowak 1980, p. 48). Con el fin de explicar el concepto de TI, Nowak cita un breve pasaje del “Objetividad” de Weber,<sup>11</sup> que infortunadamente, no aborda la cuestión de qué *es* un TI. Por lo tanto, la naturaleza de los procedimientos utilizados en la construcción de los TIS no es revelado.

En un texto posterior, Nowak parece haber revisado su reconstrucción original, en la misma dirección que la sugerida por Nowakowa (2007):

*El paradigma neoweberiano.* La idealización es básicamente un método de construcción de nociones científicas. Teniendo una cierta tipología en mente, uno puede identificar su miembro extremo. Si el miembro es un conjunto vacío, se denomina un tipo ideal y la noción unida a él se etiqueta como idealización [...]. La fuente de este enfoque radica en la metodología de Max Weber. En la filosofía moderna de la ciencia es la concepción de Hempel la que es una explicación de las ideas weberianas [...].” (Nowak 2000, p. 1)

Aquí, Nowak se refiere a Hempel —Oppenheim (1936) y Hempel (1960)— quienes, como se mencionó anteriormente, no se ocupan de los TIS de Weber en lo absoluto.

Para resumir, ninguna de las sugerencias discutidas proporciona una descripción adecuada de los métodos utilizados en la construcción de los TIS, o una reconstrucción adecuada de sus usos para explicar los fenómenos sociales, que esté libre de problemas conceptuales. En la siguiente sección, se propone una relatoría de la concepción de Weber de que abarca ambos aspectos.

<sup>11</sup>“Un tipo ideal es formado por la *acentuación* unilateral de uno o más puntos de vista y por la síntesis de muchos fenómenos *individuales concretos* difusos, discretos, más o menos presentes y ocasionalmente ausentes, que son ordenados de acuerdo con aquellos puntos de vista unilateralmente enfatizados en un constructo *analítico* unificado. En su pureza conceptual, este constructo mental no se puede encontrar empíricamente en ninguna parte en la realidad. Es una *Utopía*”. (Citado en Nowak 1980: 41). Debe notarse que la traducción inglesa anterior citada por Nowak tiene “constructo *analítico*” en lugar del original *Gedankenbild*, el cual *prima facie* favorece la interpretación de Nowak de los TIS como enunciados analíticos. En la traducción más reciente se utiliza el más adecuado “imagen *mental*” (Nowak 2012c, p. 160).

## 2. Abstracción, idealización y TIS

En esta sección primero muestro que los TIS pueden ser vistos como objetos abstractos (es decir, no espaciotemporales), los cuales resultan de la aplicación de métodos de abstracción e idealización. Estos son métodos no empíricos que son continuamente usados en las ciencias naturales y en las sociales. Por lo tanto, argumento que los procedimientos empleados en la construcción de TIS no son en principio diferentes de los utilizados en las ciencias naturales cuando introducen objetos ideales como el “péndulo simple”. Luego me muevo hacia la reconstrucción del método involucrado en el uso heurístico de los TIS en la explicación causal de la acción humana. El llamado método del tipo ideal es así un complejo meta-método que consta de dos métodos: la construcción del TI y su uso heurístico.<sup>12</sup> Al reconstruir ambos métodos, tomo elementos de un modelo del método como una secuencia de instrucciones, así como de una explicación de los métodos de abstracción e idealización en ese modelo.<sup>13</sup>

### 2.1. La “construcción” de los TIS

En la Sección 1 hemos visto a Weber describir el proceso de construcción de los TIS como una “acentuación *teórica*” en la cual las propiedades de los objetos reales (espaciotemporales) se tratan “como *ausentes*”, mientras se pretende la existencia de otras propiedades. En otra parte, Weber caracteriza este procedimiento como un “proceso de *abstracción*” cuyo resultado es una “*imagen imaginaria*” o un “constructo *teórico*” (Weber 2012a, p. 175). Weber también enfatizó que un TI es “unido a partir de las partes individuales tomadas de la realidad histórica” (Weber 1992, p. 13), es decir, que la fuente de su material es aquello que está “inmediatamente dado” (Weber 2012a, 175). A partir de esto, dos conclusiones relevantes para la explicación del método de los TIS se pueden extraer. Primero, si un método se entiende como una secuencia de instrucciones que guían a transformar un determinado objeto de entrada a uno de salida, entonces la construcción de los TIS consiste en la transformación de una cierta representación verídica de la “realidad histórica” (por ejemplo, una representación del “Hombre empírico”) mediante una “imagen imaginaria” (por ejemplo, el “sujeto económico”) que distorsiona, en cierto sentido, la representación verídica original.

<sup>12</sup> Hago abstracción a partir de la función expositiva de los TIS, ya que tampoco había sido el foco de los escritos de Weber.

<sup>13</sup> Véase Bielik *et al.* (2014a, b, c, d) y Halas (2015).

En segundo lugar, dos tipos de operaciones distorsionadoras están involucradas en esta transformación: el ignorar algunas de las propiedades del objeto input y la especificación contrafactual de las “nuevas” propiedades que no son ejemplificadas por el objeto input. Siguiendo a (Jones 2005), llamo estas operaciones “abstracción” e “idealización”, respectivamente. En (Halas 2005) he propuesto la explicación de estos métodos en términos de secuencias de instrucciones. Ambos métodos toman un objeto abstracto (por ejemplo, un objeto que no es espacio temporal) como su input y producen un objeto abstracto diferente como output. El objeto input puede o puede no ser una representación (verídica de algún objeto espaciotemporal; pero también puede ser producto de previas abstracciones y/o idealizaciones. Doy por sentado que el método de abstracción consiste en los siguientes pasos:

- (1) Identificación del objeto input  $o$ .
- (2) Identificación del conjunto de propiedades  $A$  codificadas<sup>14</sup> por  $o$  que son relevantes con respecto a los objetivos cognitivos presentes.
- (3) Definición del objeto output  $o'$  que codifica propiedades del conjunto  $A$ .
- (4) ¡Declaración de que  $o'$  es el *abstractum* basado en  $o$ .

En contraste, el método de idealización consiste en las siguientes instrucciones:

- (1) Identificación del objeto input  $o$ .
- (2) Identificación del conjunto de propiedades  $A$  codificadas por  $o$ .
- (3) Identificación del conjunto de propiedades  $A_n \subset A$  codificadas por  $o$  que no se conforman a los objetivos cognitivos presentes.
- (4) Identificación del conjunto de propiedades  $A_i$  que se conforman a los objetivos cognitivos presentes.
- (5) Definición del objeto output  $o'$  que codifica las propiedades del conjunto  $A' = (A \setminus A_n) \cup A_i$ .
- (6) Declaración de que  $o'$  es el objeto ideal basado en  $o$ .

<sup>14</sup> Sobre la distinción entre la ejemplificación y la codificación de propiedades, con respecto a objetos abstractos, véase (Zalta 1988, pp. 15 ss.).

Por ende, un *abstractum* no codifica algunas de las propiedades codificadas por el objeto input, mientras que un objeto ideal codifica propiedades que no estaban codificadas por el objeto input. En ambos casos, la selección de las propiedades codificadas por el objeto output está gobernada por los objetivos cognitivos más amplios en prosecución de los cuales el objeto input está siendo transformado.

Para ilustrar el entendimiento propuesto de ambos métodos, consideremos un objeto típico ideal de la física: el “punto de masa”. Su introducción fue motivada por ciertas finalidades teóricas y tiene lugar en el trasfondo de conocimiento preexistente. Puede ser construido como una transformación de un objeto input, por ejemplo una representación de un cuerpo físico genérico (él mismo un objeto abstracto, si bien uno que está ejemplificado por objetos particulares espaciotemporales), en un objeto output. La transformación procede en dos pasos secuenciales. En el primer paso, todas las propiedades excepto la de “tener masa”, “tener volumen (no cero)” y “tener posición” son abstraídas. En el segundo paso, la propiedad “tener volumen distinto de cero” es reemplazada con “tener volumen cero”. El objeto ideal resultante solamente codifica las propiedades “tener masa”, “tener volumen cero” y “tener posición”.

### **Objetivos cognitivos: tres criterios**

La construcción de un TI puede ser comprendida como un procedimiento que combina abstracción e idealización y que está guiada por objetivos cognitivos específicos. Las especificidades de estos objetivos —qué propiedades particulares habrán de ser abstraídas, que propiedades serán idealizadas— diferirán de un caso a otro. Sin embargo, es posible identificar en la concepción de Weber ciertos lineamientos generales que vió como imperativos. De acuerdo con Weber, cada TI debe satisfacer los tres criterios:

- (1) el criterio de la “relación de valor”,
- (2) el criterio de la “adecuación sobre el nivel de significado” (“adecuación del significado”),
- (3) el criterio de la “adecuación causal”.

El primer criterio de Weber ya ha sido mencionado; en su concepción, se aplica universalmente a la formación de conceptos en las ciencias sociales.

Con respecto a la abstracción y a la idealización involucradas en la construcción de un TI, este criterio conduce a la selección de propiedades (aquellas que, en el caso de la abstracción, *no* son ignoradas, y, en el caso de la idealización, son contrafactualmente atribuidas al objeto resultante) que son “relevantes en valor”. Sin embargo, de acuerdo con Weber, no hay una prueba singular y conclusiva de relevancia de valor. Como hemos visto, Weber permite la existencia de diferentes TIS contruidos a partir del mismo material original, pero sobre el trasfondo de diferentes puntos de vista de valor. Por lo tanto algunos críticos han acusado a Weber de “voluntarismo”, “subjetivismo” o “decisionismo”.<sup>15</sup> pero, aunque Weber permitió algún grado de libertad en la *construcción* de los TIS, esto no fue el caso para su uso *heurístico*. Solamente algunas de las TIS que pueden ser construidas sobre la base de diferentes valores resultarán ser útiles:

y, desde luego, nunca es posible determinar por adelantado *si* [tales esfuerzos constructivos] son meras fantasías o si constituyen una formación de conceptos científicamente fructífera. Aquí, también, el único estándar es *si* [el tipo ideal] es útil para adquirir conocimiento de fenómenos culturales concretos —su contexto, su determinación causal y su *importancia*. Consecuentemente, la construcción del tipos ideales abstractos sólo puede ser considerada una *herramienta*, nunca un fin [en sí mismo]. (Weber 2012c, p. 126)

El *criterio de la relación de valor* se reduce en última instancia a la máxima de que las propiedades codificadas por el TI están siempre determinadas por el más amplio trasfondo teórico sobre el cual es construido. Este trasfondo aparta ciertos aspectos del fenómeno investigado —se le recuerda al lector el ejemplo de la I Guerra Mundial en la Sección 1— como relevante. Algunos TIS pueden resultar heurísticamente infructuosos, mientras que otros se sostendrán en la prueba y serán preservados como productivos *con respecto a ciertos objetivos*.

Como se mencionó antes, Weber vio los TIS como ocupados con la acción humana que, para él, era el tópico apropiado de las ciencias sociales. Todos los ejemplos de TIS que discute “representan” tipos de acción (por ejemplo, “acción instrumentalmente racional”), sistemas de creencias que motivan un tipo específico de acción (“el cristianismo”), tipos de agentes, grupos de agentes y sistemas que actúan, en los cuales la acción tiene lugar basada en motivos específicos (“organización”, “feudalismo”), o tipos de procesos sociales que

<sup>15</sup> Para ejemplos, véase Weiss (1981) sobre la recepción marxista de Weber.

resultan de la acción específicamente motivada (“el intercambio económico”, “la racionalización”). Por lo tanto, al menos algunas de las propiedades codificadas por los TIS son intencionales: se ocupan de las razones, las finalidades o los valores que motivan la acción humana, y de las disposiciones a actuar sobre estos motivos de un modo específico. Un TI satisface el *criterio de adecuación de significado* si los motivos que codifica corresponden a las disposiciones que codifica.

Weber pensó que la evaluación de tal correspondencia depende de ciertas “reglas de experiencia” (Weber 2012a, p. 181) que están basadas en observación antecedente de la acción humana (Weber 1968, p. 10):

La interpretación de un curso coherente de conducta es “subjetivamente adecuada” (o “adecuada en el nivel del significado”), en tanto que, de acuerdo con nuestros modos habituales de pensamiento y sentimiento, sus partes componentes tomadas en su relación mutua son reconocidas como constituyendo un complejo “típico” de significado. (Weber 1968, p. 11)

Estas reglas de experiencia tienen el carácter de conocimiento del sentido común (Burger 1987: 86) que le permite uno juzgar un curso de acción como “entendible” dadas las circunstancias que lo motivan. Este aspecto de la concepción de Weber ha conducido a varias críticas: el “entendimiento” subjetivo difícilmente puede ser la base de una explicación científica de la realidad social y su explicación causal. Frecuentemente, se le atribuye a Weber una posición de acuerdo con la cual el *método* propio de la ciencia social es el “entendimiento” (*Verstehen*) subjetivo, en tanto que distinguido de la explicación causal. Pero éste no es el lugar para tratar en detalle con la cuestión de la *Verstehen*.<sup>16</sup> Creo, sin embargo, que la exigencia de “inteligibilidad” no necesita ser vista como una apelación al entendimiento esotérico.<sup>17</sup> También puede ser interpretado simplemente como significando que los medios (o cursos de acción) seleccionados para el TI deben corresponder a los fines (o motivos) seleccionados, sobre la base de un contexto más amplio de conocimiento empírico (“reglas de experiencia”), que puede ser de una naturaleza precientífica (“sentido común”) o científica. En otras palabras: si un TI codifica

<sup>16</sup> Pero véase Burger (1987), de acuerdo con el cual Weber “se opuso radicalmente a cualesquiera de los tales argumentos que postulaban un *método* especial de entendimiento” (Burger 1987, p. 104).

<sup>17</sup> Después de todo, Weber mismo sugirió a sus contemporáneos que enfatizaban el papel de la intuición: “el que anhela ver (*Schau*) debiera ir al cine [...]” (Weber 1992, p. xli). Para las observaciones críticas de Weber sobre el psicologismo en las ciencias sociales, véase (Weber 1968, pp. 18-19).

propiedades concernientes a motivos y disposiciones a actuar, los motivos deben corresponder, de acuerdo con “reglas” preexistentes, a las disposiciones, y los motivos mismos no deben estar en conflicto.<sup>18</sup> Esto se puede determinar mediante inferencia a partir de las reglas de experiencia en la medida en que éstas sean conocidas.

Weber balancea el criterio de adecuación de significado con el *criterio de adecuación causal*. La relación entre eventos, propiedades, etcétera, es causalmente relevante si “hay una probabilidad, que en el raro caso ideal raro pueda ser numéricamente establecida, pero que siempre es en algún sentido calculable, de que un evento observado dado (público o subjetivo) será seguido o acompañado por otro evento” (Weber 1968, pp. 11-12). En la construcción de un TI nosotros —en el “caso ideal”— dependemos no solamente del conocimiento de la relación causal, y por lo tanto “significativa”, entre un motivo y una acción, sino también del conocimiento nomológico de su relación causal. Ambos criterios de adecuación deben estar, de acuerdo con Weber, unidos.<sup>19</sup> Si el criterio de adecuación de significado no es satisfecho, entonces el investigador es dejado con una mera “probabilidad estadística incomprendible” (Weber 1968, p.12); si, por otra parte, falta la adecuación causal, entonces la supuesta relación entre motivos y cursos de acción tiene un carácter puramente hipotético (Weber 1968, pp. 9, 11) Weber no parece haber considerado la posibilidad de que el criterio de adecuación entrara en conflicto: que, por ejemplo, el criterio de significado lo guiara a uno a seleccionar motivos y disposiciones que se sabe que están totalmente desconectados estadísticamente. Sin embargo, a juzgar por el papel que le atribuye al conocimiento nomológico en las ciencias sociales,<sup>20</sup> Probablemente habría visto tal conflicto como un obstáculo mayor en la construcción del tipo dado.

<sup>18</sup> Así es como interpreto la tesis de Weber de que el TI debiera ser un “cosmos internamente consistente de interrelaciones *imaginadas*” (Weber 2012c, p. 124).

<sup>19</sup> “Una interpretación causal correcta de la acción típica significa que el proceso del cual se afirma que es típica muestra ser tanto adecuadamente aprehendido al nivel de significado como, al mismo tiempo, la interpretación es en algún grado causalmente adecuada” (Weber 1968, p. 12). De un modo similar, en el anterior “Objectivity”: “Lo que nos ocupa es la construcción de relaciones que nuestra *imaginación* considera que está suficientemente motivadas y son por lo tanto ‘objetivamente posibles’, y que parecen *adecuadas* a la luz de nuestro conocimiento nomológico” (Weber 2012c, p. 126).

<sup>20</sup> “Simplemente no es posible [...] llevar a cabo una imputación [causal] *válida* de algún efecto individual sin hacer uso de conocimiento “nomológico” —conocimiento de las regularidades de relaciones causales” (Weber 2012c, p. 118).

Para resumir, los objetivos cognitivos que guían los métodos abstracción e idealización en la construcción de TIS conducen a la selección de propiedades que

- (1) son relevantes con respecto a un sistema preexistente de conocimiento;
- (2) son intencionales y se corresponden de acuerdo con conocimiento empírico sabido;
- (3) ocurren juntos en enunciados nomológicos antecedentes.

Es así que el método de construcción de TIS es un caso especial de la aplicación de métodos de abstracción e idealización. Su especificidad se halla en la naturaleza peculiar de los objetivos cognitivos que presupone, como se resume en los tres puntos de arriba. Esta especificidad es una consecuencia de la naturaleza del tópico de las disciplinas que, de acuerdo con Weber, necesariamente construyen TIS.

### **Los TIS como objetos ideales**

Usando las conclusiones previas, reconstruiré ahora casos particulares de TIS leyendo las caracterizaciones y definiciones de Weber de los TIS como explicaciones breves del proceso de su construcción. Quizá el ejemplo más simple, para el cual Weber también provee un análisis básico, es el del “sujeto económico” de la economía teórica citado anteriormente. De acuerdo con Weber, la meta de la ciencia económica es primeramente y antes que nada la de aprehender los fenómenos más elementales en la vida económica de un hombre “plenamente desarrollado” (Weber 1990, p. 29). Con ese propósito en mente, esta disciplina construye un TI de un sujeto económico que carece de cualesquiera motivos que no estén directamente relacionados con la satisfacción de necesidades materiales; al mismo tiempo, este sujeto está caracterizado por tres propiedades que ningún “hombre empírico” ejemplifica: “ $\alpha$ ) un *entendimiento* perfecto de la *situación* actual —omnisciencia económica,  $\beta$ ) elección sin excepciones de los *medios más apropiados* para el fin dado —‘economización’ perfecta,  $\gamma$ ) pleno uso de las capacidades propias en los servicios de adquirir bienes —‘impulso incesante de adquisición’” (Weber 1990, p. 30).

La construcción del TI del “hombre económico”, resumido en las líneas anteriores, puede ser interpretada como un procedimiento que combina abstracción e idealización. Desde que el objeto input, el cual es una representación verídica del “hombre empírico” y codifica así propiedades realistas, es primeramente transformado en un *abstractum* que solamente codifica las propiedades relevantes del punto de vista de la economía (Weber no especifica ésta), seleccionadas sobre la base de objetivos cognitivos preexistentes. En segundo lugar, este *abstractum* es usado como un objeto input en el método de la idealización y transformado en un objeto ideal. Esto codifica las tres propiedades mencionadas arriba que no son ejemplificadas por ningún objeto espaciotemporal. La selección de estas propiedades está basada sobre los objetivos cognitivos antecedentes.

Otros ejemplos de TIS incluyen los cuatro tipos de acciones sociales distinguidos en (Weber 1968, pp. 24 ss). Acción instrumentalmente racional, racional en valores, afectiva y tradicional son “tipos” en “forma conceptualmente pura” a los cuales “la acción real se aproxima más o menos cercanamente o, en muchos de los casos más comunes, que constituyen sus elementos” (Weber 1968, p. 26). La introducción de todos estos tipos puede ser reconstruida como un procedimiento que combina abstracción e idealización. El comentario de Weber al segundo tipo es instructivo:

ejemplos de pura orientación racional en valores serían las acciones de personas que, sin considerar el costo posible para ellas mismas, actúan para poner en práctica sus convicciones de lo que les parece requerido por el deber, el honor, la prosecución de la belleza, un llamamiento religioso, la lealtad personal o la importancia de alguna “causa” sin importar en qué consista ésta. (Weber 1968, p. 25)

Es así que el TI de la acción racional en valores es un objeto ideal que codifica exclusivamente los motivos correspondientes a la lista de arriba (“valores”) y la disposición a actuar siempre con tales motivos sin considerar las consecuencias.

En (Weber 1924), Weber discute el TI de una “polis democrática de ciudadanos”, caracterizada del siguiente modo:

El servicio militar y los plenos derechos ciudadanos han sido emancipados de la propiedad de la tierra y existe una tendencia (la cual, desde luego, nunca sería verdaderamente realizada, ni siquiera en el tiempo la democracia Ática más radical, en el dominio de la calificación para la función pública) de permitir a cualquiera capaz de servir a la flota que ocupé una posición, esto es: todos los ciudadanos

como tales sin consideración de diferencias en la propiedad. (Weber 1924, p. 40, la traducción es mía)

La “polis democrática de ciudadanos” es un objeto ideal que codifica (a) propiedades ejemplificadas por algún objeto espaciotemporal (trivialmente: por ejemplo, *ser una forma de organización social*), (b) propiedades que no son ejemplificadas por ningún objeto tal. Es el resultado de transformar un objeto input abstracto que representa, por ejemplo, la democracia Ática. Nuevamente, la construcción puede ser vista como procediendo en dos pasos. Primeramente, se forma un *abstractum* que codifica solamente algunas de las propiedades del objeto input. En un segundo paso, este *abstractum* es transformado en un objeto ideal que codifica propiedades contra fácticas (esto es, las arriba mencionadas).

De manera interesante, Weber observa que se pueden usar TIS en la construcción de nuevas TIS. Por ejemplo, el TI de una “asociación con propósitos” (*Zweckverein*) depende de la TI de la “acción instrumentalmente racional” y le permite a uno introducir los TIS de “órganos de la asociación”, “activos con propósitos” y “aparato coercitivo” (Weber 2012d, p. 285).

## 2.2. La función heurística de los TIS

Hemos visto que la construcción de TIS combina métodos que, en términos de su estructura y naturaleza, no difieren en principio de aquellos usados en las ciencias naturales. En esta sección me enfocaré en los métodos usados en los que se usan TIS construidos. Aquí también mostraré que estos son métodos estándar no empíricos que no son específicos a las ciencias sociales. Como pone en claro el resumen de las concepciones de Weber en la Sección 1, Weber pensó que el papel primario de los TIS era el de herramientas heurísticas. Esta creencia frecuentemente adopta la forma de la tesis de que los TIS no son un fin en sí mismos, sino más bien un medio; los TIS no constituyen conocimiento en sí mismos, sino que son medios para adquirir conocimiento.<sup>21</sup> Esto es muy consistente con la aproximación usual a los métodos de abstracción e idealización en la filosofía de la ciencia (empírica), donde son vistos como instrumentos subordinados a la meta omniabarcante de adquirir conocimiento (empírico) con la ayuda del estudio de objetos abstractos (no realistas).

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, (Weber 2012 ss., p. 225), (Weber 2012c, p. 126), (Weber 2012b, p. 332).

Weber consideraba a los TIS herramientas que se usan en la formulación de hipótesis acerca de las causas (probables) de los fenómenos sociales. Tal uso de los TIS se describe como sigue:

Por ejemplo, un pánico en la bolsa de valores puede ser analizado de la manera más conveniente intentando determinar primeramente cual hubiera sido el curso de acción si no hubiese sido influenciado por los afectos irracionales; es entonces posible introducir los componentes irracionales, explicativos de las desviaciones observadas de este curso hipotético. (Weber 1968, p. 6)

El “pánico en la bolsa de valores” es el evento a ser explicado refiriéndolo a su causa, esto es, a lo que Weber llama la “imputación causal” (Weber 2012, p. 51) de este evento a algún otro evento. En este caso, el segundo evento son los “afectos irracionales” que influyen las acciones de los agentes en el mercado de valores. Tal imputación presupone la *identificación* de la causa relevante. De acuerdo con Weber, esta identificación procede a través de la *comparación* de la situación factual con una hipotética, en la que los agentes actúan de un modo instrumentalmente racional puro. Déjeme tratar de examinar este ejemplo con más detalle, aunque —debido a una cierta parsimonia del escrito de Weber— a costa de tener que hacer algunas conjeturas.

La explicación que propone Weber aquí es contrastante: “los eventos siguen el curso  $e$  en vez del  $e'$  debido a la presencia de las condiciones antecedentes  $c$  en vez de  $c'$ ”.<sup>22</sup> Para formular tal explicación debe estar disponible un contraste —en este caso, el curso de eventos esperado en condiciones de acción racional puramente instrumental. El TI de un agente instrumentalmente racional no proporciona la respuesta por sí mismo. El uso heurístico de un TI en la formulación de una explicación consistirá, por lo tanto, en dos pasos. Llamo al primero “el estudio del TI” y al segundo “la explicación contrastante del TI”.

En el primer paso, la meta es determinar el contraste: cómo debiera “comportarse” un TI en una situación más o menos específica. Los problemas cognitivos que pueden ser resueltos por el estudio de un TI son ilustrados por las siguientes preguntas: “¿que medios elegiría un *agente instrumentalmente racional* si tuviese los medios  $M_1, M_2, \dots, M_n$  a su disposición y persiguiese el fin  $E_1$ ?”, “¿Qué pasos podría dar un *líder carismático* en una situación  $S$  para maximizar su influencia?”, “¿Cuáles de los tipos de *ética religiosa*  $R_1, \dots, R_m$

<sup>22</sup> Sobre la explicación contrastante, véase (Lipton 1990). En el contexto de las ciencias sociales, véase (Ylikoski 2011).

corresponden mejor a la *orientación capitalista de búsqueda de la ganancia?*".<sup>23</sup> Debido a que los TIS son objetos abstractos sin ningunos correlatos espaciotemporales, estas preguntas no pueden ser respondidas por la investigación empírica.

El punto de partida de la construcción de un TI es, entre otras cosas, algún conocimiento nomológico, por ejemplo acerca de la disposición de los seres humanos a actuar en una situación  $S_1$  y sus variantes  $S_2, \dots, S_o$  en el modo  $K_1$  o sus variantes  $K_2, \dots, K_o$ . Basado en éste y otro conocimiento que constituye los objetivos cognitivos, uno transforma algún objeto input en el objeto output. El TI resultante, por ejemplo, el de un agente instrumentalmente racional  $i$ , solamente codifica los motivos seleccionados y disposiciones a actuar. Puede ser así determinado inequívocamente acerca de este agente que en una situación  $S_1$  su curso de acción será  $K_1$ . El estudio adicional del TI tiene que ver con encontrar cómo actuaría  $i$  en una situación modificada  $S'_1$ . Esquemáticamente el estudio de los TIS adopta la forma:

$$\begin{aligned} S_1(i) &\rightarrow K_1(i) \\ S'_1(i) &\rightarrow? \end{aligned}$$

Aquí, basada en el conocimiento de una cierta constelación de una situación y una acción, uno pregunta cuál sería la acción en una situación modificada. Éste esquema corresponde el procedimiento empleado en experimentos de pensamiento.<sup>24</sup> Si esto habrá de ser un "experimento imaginario intuitivo" que emplea la imaginación y la inferencia no deductiva, o un "experimento teórico imaginario", depende del contexto más amplio de conocimiento que forma el trasfondo de la construcción y estudio del TI.<sup>25</sup> Si una teoría lo suficientemente rica está disponible, entonces la evaluación de cómo el agente actuaría en una situación modificada puede ser cuestión de inferencia deductiva a partir de la teoría y ciertas suposiciones auxiliares.

Regresemos a la bolsa de valores en pánico. El investigador ha establecido que en una situación  $S$  (por ejemplo ante la emergencia de información acerca de una caída en los precios de los activos), el agente real ha decidido actuar de una manera  $K$  (por ejemplo vendiendo los activos, lo cual conduce a una

<sup>23</sup> Todas las TIS son de (Weber 1968).

<sup>24</sup> Aquí me apoyo en (Picha 2011), una obra que se enfoca en la epistemología de los experimentos de pensamiento.

<sup>25</sup> Sobre la distinción entre los dos tipos de experimento (de pensamiento) imaginarios, véase (Hempel 1965).

caída adicional en los precios de los activos). Primeramente, el investigador debe implantar el TI de un agente instrumentalmente racional en tal situación. Esto se hace, como se ha mostrado arriba, mediante un experimento de pensamiento. Basado en el conocimiento de que en una situación genérica  $T$  el agente instrumentalmente racional  $i$  actuaría de la manera  $L$ , se infiere que en la situación de la bolsa de valores  $S$  el agente actuaría de la manera  $K'$ :

$$T_1(i) \rightarrow L_1(i)$$

$$S_1(i) \rightarrow K'(i)$$

De esta manera se obtiene el contraste  $S(i) \rightarrow K'(i)$  con la situación en el mundo real  $S(a) \rightarrow K(a)$ . La meta es explicar qué propiedades (motivos, creencias, disposiciones a actuar, etcétera) conducen al agente del mundo real  $a$  a actuar del modo  $A$ .

En esta coyuntura, resalta la función heurística del TI. Las propiedades  $A'_1, \dots, A'_r$  que están codificadas por el TI son conocidas de antemano. Las características de la acción típica ideal  $K'$  fueron clarificadas por el experimento de pensamiento. Se sabe que al menos algunas de las propiedades  $A'_1, \dots, A'_r$  Son “causalmente adecuadas” con respecto a la acción  $K'$ . Los aspectos del curso de acción del mundo real  $K$  son conocidos a partir de la evidencia empírica. El TI guía al investigador, entonces, a identificar propiedades  $A_1, \dots, A_s$  del agente  $a$  del mundo real que no están codificadas por el TI y, por lo tanto, podrían haber sido responsables de los aspectos en los que el curso de acción del mundo real  $K$  difiere del curso de acción típico ideal  $K'$ . La identificación de estas propiedades, así como su confirmación en  $a$ , son tema de ulterior investigación, la cual puede requerir que el investigador reúna más evidencia empírica; el papel del TI se halla en indicar qué propiedades *no podían haber sido* responsables por el curso de acción bajo investigación.<sup>26</sup> Supongamos que se puede confirmar que el agente  $a$  difiere del agente  $i$  solamente en que carece de la propiedad  $A'_i$  y tiene la propiedad  $A_1$ . Uno puede entonces inferir que fue esta propiedad la que causó la “desviación” de la acción del mundo real respecto de la típica ideal. Se puede formular una explicación de la forma:

<sup>26</sup>El TI también puede, en combinación con otro conocimiento, guiar al investigador a identificar propiedades que son conocidas como incompatibles con las propiedades codificadas por el TI. Sea lo que fuere, Weber enfatizó exactamente este papel heurístico “negativo” de los TIS: “entre más rigurosa y precisamente haya sido construido el tipo ideal, y así, entre *más abstracto e irrealista en este sentido sea, más capaz será de desempeñar sus funciones* al formular terminología, clasificaciones e hipótesis” (Weber 1968: 21, las cursivas son mías).

(En la situación  $S$ ) tuvo lugar el curso de acción  $K$ , en vez del  $K'$  porque el agente  $a$  tenía la propiedad  $A_1$  en vez de la  $A'_1$ .

En el caso del pánico de la bolsa de valores,  $A_1$  sería el “afecto irracional” responsable de la “desviación” respecto de la acción instrumentalmente racional pura.

El procedimiento que conduce a la explicación sobre la base de la propiedad  $A_1$  no difiere en principio del bien conocido método de la diferencia, uno de los “Cánones de Inducción de Mill”: a partir de la presencia de una propiedad en un caso y su ausencia en otro, uno infiere que es la causa que se estaba buscando. Desde luego, en línea con la creencia de Weber de que los TIS debieran servir en la formulación de *hipótesis*, la explicación resultante debiera ser vista como hipotética; es decir, una que ha sido confrontada con otros casos de cursos de acción similares en situaciones similares.

Está claro que el uso heurístico de los TIS es un método complejo que incluye otros métodos no empíricos (los métodos del experimento de pensamiento, la inferencia y la explicación) y puede incluir la recolección de evidencia suplementaria mediante métodos empíricos. Sin pretender agotar el tópico, puede ser esquemáticamente capturado así:

- (1) Basado en conocimiento preexistente de la situación bajo investigación  $S$  y del curso de acción  $K$ , la identificación un TI pertinente  $i$ .
- (2) Mediante un experimento de pensamiento, la identificación del curso típico ideal de acción  $K'$  del agente  $i$  en la situación  $S$ .
- (3) La identificación del conjunto de propiedades  $C$  en que difiere el curso de acción del mundo real  $K$ , del agente del mundo real  $a$ , del curso típico ideal de acción  $K'$  del agente  $i$ .
- (4) La identificación del conjunto de propiedades  $A$  del agente del mundo real  $a$  en las que difiere del agente típico ideal  $i$ , y que podrían ser por lo tanto responsables de la presencia de propiedades de  $C$  en el curso de acción  $K'$ .
- (5) La formulación de una explicación contrastante en la que el *explanandum* se refiera a las especificidades del curso de acción  $K$  y el *explanans* se refiera a las propiedades de  $A$ , y en la cual el contraste es el curso de acción  $K'$  y las propiedades relevantes del agente  $i$ .

Debe notarse que “acción” se entiende aquí en un sentido amplio —incluye acciones por agentes individuales, pero también procesos sociales más amplios, mientras que “agentes” incluye grupos. En la reconstrucción de otros casos particulares de uso de los TIS, probablemente sea necesaria una modificación de algunas de las formulaciones de arriba, dependiendo de la naturaleza de la situación bajo investigación y del TI utilizado.<sup>27</sup>

La explicación formulada en la instrucción 5 tiene un carácter hipotético. Si se sostiene en la faz de evidencia adicional, se confirmará la fertilidad heurística del TI seleccionado en la instrucción 1. Si no, esto significa que el TI seleccionado no puede ser usado productivamente en el caso dado, y ha de buscarse otro. Para Weber, esto no es una razón para descartar completamente el TI anterior: “esto no excluye la posibilidad de usar ese” TI “en cualquier otro caso” (Weber 2012e: 84). En esto vio él una característica adicional peculiar a las disciplinas científicas sociales. Una ley de la naturaleza que sólo se aplica con excepciones es, para Weber, insostenible; mientras que un TI que solamente muestra ser útil en un puñado de casos tiene un lugar seguro en la ciencia social. Dejando de lado las muchas dificultades de las leyes como enunciados “estrictamente universales”, esta comparación no parece ser demasiado justa. Ni siquiera en las ciencias naturales es extraño el uso de una multiplicidad de modelos “locales” con limitaciones específicas (Weisberg 2007, pp. 645-6), o incluso modelos falsos pero simples, computables o predictivamente poderosos (Bokulich 2011).

### **Conclusión**

La literatura relevante ofrece una constelación de caracterizaciones de TIS de Weber: son modelos,<sup>28</sup> imágenes, hipótesis o definiciones (Hufnagel 1971: 223), pero también conceptos límite de sistemas teóricos. He propuesto que veamos el método típico ideal como una combinación de dos métodos: el de la construcción de TIS y el de su uso heurístico. El primero de estos tiene el carácter de un método no empírico cuya estructura y naturaleza no difiere en principio de las múltiples aplicaciones de la abstracción y la idealización conocidas en las ciencias naturales. El objeto resultantes de la aplicación de

<sup>27</sup> La secuencia de instrucciones arriba bosquejada podría ser utilizada, por ejemplo, para reconstruir el ejemplo de una “sociedad artesanal” brevemente discutida en la primera sección.

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, (Janoska-Bendl 1965, p. 55), (Burguer 1987, p. 164), (Lindbekk 1992, p. 290) y (Mommsen 1992, p. 131).

este método, es decir el TI particular, es específico solamente en el sentido de que se ocupa de la acción humana y sus motivos. Esta propiedad es una consecuencia de la naturaleza del tópico y de las metas cognitivas de las ciencias sociales.<sup>29</sup>

El uso del último método puede incluir la aplicación de métodos empíricos en la identificación de las propiedades en la instrucción 4. Sin embargo, aquí vale también que los procedimientos empleados en el uso heurístico de los TIS no difieren en principio de aquellos usados rutinariamente en las ciencias naturales. Desde luego, la reconstrucción metodológica bosquejada arriba no responde la pregunta de si las ciencias sociales *debieran* usar el método típico ideal, ni de si *de hecho* lo usan. Pero, en tanto que lo hacen, dependen de una combinación de métodos que también están disponibles a las ciencias naturales.

## Referencias

- Albert, H., (1967), “Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung”, en R. König 1967, pp. 38-64.
- Aronovitch, H., (2012), “Interpreting Weber’s Ideal-Types”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 42, no. 3, pp. 356–369.
- Bielik, L., Kosterec, M., Zouhar, M., (2014a), “Model metódy (1): Metóda a problém”, *Filozofia*, vol. 69, no. 2, pp. 105–118.
- Bielik, L., Kosterec, M., Zouhar, M., (2014b), “Model metódy (2): Inštrukcia a imperatív”, *Filozofia*, vol. 69, no. 3, pp. 197–211.
- Bielik, L., Kosterec, M., Zouhar, M., (2014c), “Model metódy (3): Inštrukcia a metóda”, *Filozofia*, vol. 69, no.8, pp. 637–652.
- Bielik, L., Kosterec, M., Zouhar, M., (2014d), “Model metódy (4): Aplikácia a klasifikácia”, *Filozofia*, vol. 69, no. 9, pp. 737–751.
- Bokulich, A., (2011), “How Scientific Models Can Explain”, *Synthese*, vol. 180, no.1, pp. 33–45.
- Bruun, H. H., Whimster, S., (2012), *Max Weber: Collected Methodological Writings*, Routledge, Oxford.
- Brzeziński, J., Klawiter, A., Kuipers, T., Łastowski, K., Paprzycka, K., Przybysz, P., (2007) *The Courage of Doing Philosophy: Essays Presented to Leszek Nowak*, Rodopi, Amsterdam.

<sup>29</sup>En un artículo reciente, Hilliard Aronovitch arribó a conclusiones que son, en parte, similares a las mías: la principal diferencia entre los objetos abstractos de las ciencias naturales, como “vacío absoluto” o “superficie sin fricción” y los TIS consiste, dice, en que éstos tienen que ver con agentes humanos (Aronovitch 2012, p. 361). Sin embargo, esta diferencia no debiera de ser exagerada. Podríamos, de manera similar, yuxtaponer los objetos abstractos de la biología y la física.

- Burger, T., (1987), *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Duke University Press, Durham.
- Demeulenaere, P., (2011), *Analytical Sociology and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halas, J., (2015), "Abstrakcia a idealizácia ako metódy spoločensko-humanitných disciplín", *Organon F*, vol. 22, no. 1, pp. 71–89.
- Hempel, C. G., (1960), *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Sciences*, Chicago University Press, Chicago.
- Hempel, C. G., Oppenheim, P., (1936), *Der Typusbegriff im Lichte der Neuen Logik*, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V., Leiden
- Hempel, C. G., (1965), "Typological Methods in the Natural and the Social Sciences", en C.G. Hempel 1965, pp. 155 -171.
- Hempel, C. G., (1965), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*, The Free Press, New York.
- Hufnagel, G., (1971), *Kritik als Beruf: Der kritische Gehalt im Werk Max Webers*, Frankfurt am Main, Propyläen.
- Janoska-Bendl, J., (1965), *Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Jones, M. R., (2005), "Idealization and Abstraction: A Framework", en M.R. Jones & N. Cartwright 2005, pp. 173–217.
- Jones, M. R., Cartwright, N., *Idealization XII. Correcting the Model*, Rodopi, Amsterdam
- Knowles, D., *Explanation and Its Limits*, Cambridge University Press, Cambridge.
- König, R., (1967), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Ferdinand Enke, Stuttgart.
- Lindbekk, T., (1992), "The Weberian Ideal-type: Development and Continuities", *Acta Sociologica*, vol. 35, pp. 285–297.
- Lipton, P., (1990), "Contrastive Explanation", en D. Knowles 1990, pp. 247–266.
- Mommsen, W. J., (1992), "Ideal Type and Pure Type: Two Variants of Max Weber's Ideal-Typical Method", en W.J. Mommsen 1992, pp. 121–132.
- Mommsen, W. J., (1992), *The Political and Social Theory of Max Weber*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nowak, L., (1980), *The Structure of Idealization: Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, Springer, Dordrecht.
- Nowak, L., (2000), *The Idealizational Approach to Science: A New Survey*. Disponible en <http://www.staff.amu.edu.pl/~epistemo/Nowak/approach.pdf>
- Nowakowa, I., (2007), "The Method of Ideal Types versus the Method of Idealization", en J. Brzeziński, A. Klawiter, T.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka & P. Przybysz 2007, pp. 159–165.
- Picha, M., (2011), *Kdyby chyby. Epistemologie myšlenkových experimentů*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc.
- Weber, M., (1924) "Agrarverhältnisse im Altertum", en M. Weber 1924, pp. 1–288.

- Weber, M., (1924), "Gesammelte Aufsätze zur Sozial - und Wirtschaftsgeschicht", J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Weber, M., (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley.
- Weber, M., (1990), *Grundriss zu den Vorlesungen über allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Weber, M., (1992), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London.
- Weber, M., (2012a), "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 139–184.
- Weber, M. (2012b), "The Meaning of "Value Freedom" in the Sociological and Economic Sciences", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 304–334.
- Weber, M., (2012c), "The "Objectivity" of Knowledge in Social Science and Social Policy", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 100–138.
- Weber, M., (2012d), "On Some Categories of Interpretive Sociology", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 73–301.
- Weber, M., (2012e), "Roscher and Knies and the Logical Problems of Historical Economics", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 3–94.
- Weber, M., (2012f), "R[udolf] Stammler's "Overcoming" of the Materialist Conception of History", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 185–226.
- Weber, M., (2012g), "The Theory of Marginal Utility and the "Fundamental Law of Psychophysics", en H.H. Bruun & S. Whimster 2012, pp. 242–251.
- Weisberg, M., (2007), "Three Kinds of Idealization", *The Journal of Philosophy*, vol.104, no.12, pp. 636–659.
- Weiss, J., (1981), *Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Ylikoski, P., (2011), "Social Mechanisms and Explanatory Relevance", en P. Demeulenaere 2011, pp. 154–172.
- Zalta, E. N., (1988), *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, MIT Press, Cambridge.