



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

MAX SCHELER: LA ÉTICA DE LA VIDA AFECTIVA

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**ALDO ALEJANDRO
CAMACHO GONZÁLEZ**

ASESOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ



Ciudad Universitaria, CD. MX. 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO UNO: FENOMENOLOGÍA Y AXIOLOGÍA.....	8
1.1 El a priori material y la experiencia fenomenológica.....	9
Intuición material a priori y la experiencia fenomenológica.....	11
Lo dado en el a priori material y la ética.....	11
1.2 Los valores.....	16
Cosas y bienes en los valores.....	19
Lo bueno y lo malo en los valores.....	22
Fines y tendencias.....	27
Conexiones de esencias y depositarios de valores.....	28
Los grados de superioridad y la jerarquía de los valores.....	31
1.3 La conciencia amorosa.....	36
La conciencia amorosa y los valores.....	38
La conciencia amorosa e ilusiones.....	39
La conciencia amorosa y la intencionalidad.....	40
Conclusión.....	42
CAPÍTULO DOS: EL HOMBRE Y LA SIMPATÍA.....	43
2.1 El problema del hombre y la antropología filosófica.....	44
Cuatro ideas de hombre.....	46
2.2 Egoísmo e ilusiones.....	50
El egoísmo tímético.....	51
La ilusión metafísica.....	52
2.3 La simpatía.....	54
Pseudosimpatía.....	58
El inmediato sentir algo con alguien.....	60
La genuina unificación afectiva.....	60
2.4 Simpatía por el hombre es simpatía por la vida.....	63
Comprensión total y vital del hombre.....	67
Comprensión sexual del ser humano. Ética de la vida sexual.....	71
2.5 La simpatía como acceso al amor.....	73
Conclusión.....	77
CAPÍTULO TRES: EL AMOR Y LA VIDA AFECTIVA.....	78
3.1 Fenomenología del amor.....	79
La intencionalidad como aspecto fenomenológico del amor.....	81
El amor y la reducción fenomenológica de los valores.....	84
El amor y el bien.....	89
El amor al ser humano como experiencia fenomenológica.....	91
El amor a la humanidad como aspecto fenomenológico de la antropología filosófica.....	94

3.2 <i>Ordo amoris</i>	97
Sentido normativo y sentido descriptivo del <i>ordo amoris</i>	98
Destino y acontecimiento.....	101
Determinación individual.....	103
El <i>ordo amoris</i> y la antropología filosófica.....	106
3.3 Vida afectiva y valor.....	110
Estratos de la vida afectiva.....	111
Pudor y vergüenza.....	113
Resentimiento.....	115
Arrepentimiento.....	118
Sufrimiento.....	120
Tragedia.....	122
Muerte.....	124
3.4 El prójimo.....	126
Percepción y comprensión del prójimo.....	127
Fenomenología del prójimo.....	131
La intuición interna como aspecto de la fenomenología del prójimo.....	132
Conclusión.....	133
CONCLUSIONES.....	134
BIBLIOGRAFÍA.....	137

INTRODUCCIÓN

Es complicado comprender lo que está en las manos del ser humano: sensaciones, pensamientos, estados anímicos o sentimientos, razones, o bien, la totalidad del mundo. Pensar que el mundo es dado para el ser humano es un error; el ser humano está en el mundo, y en él la dirección que toma hacia la plenitud, hacia la comprensión moral de sí en relación con los demás seres vitales.

El ser humano se halla frente a la realidad. Si se preguntara, independientemente de su profesión y de todo tipo de creencias e ideologías que pudiera tener, qué es la realidad, tendría una respuesta *inmediata*, la cual no implicaría ser respondida por medio de premisas ni razonamientos lógicos en el entendimiento ni en la razón, sino únicamente en ser vivida. La realidad está, pues, en las manos del ser humano, ha de *construir* lo que es el ser humano en aspectos esenciales de la vida, tales como su integridad moral, su relación con otros seres vivos, o bien, su *ordo amoris*, su ser personal y su relación con la “construcción óntico-social”: su vida afectiva.

Al hallarse frente a la realidad, el ser humano conoce el qué de ella. No necesariamente en sentido psíquico, sino en un sentido metafísico u ontológico propio, esto es, en un sentido único para el ser humano en su individualidad. Este conocer metafísico motiva al ser humano a dirigirse reflexivamente por el mundo; primero en sí mismo como ser consciente del mundo y luego con otros seres humanos conscientes del mundo. De esta manera, en el mundo se hallan con el ser humano los objetos y su constitución física. Estos objetos físicos, en distinto orden al del ser humano, son dados en el mundo. Al vivir lo que hay en la realidad, el ser humano concibe de manera inmediata su contenido para conocer su íntegro ser real; es un error pensar en preconcepciones objetivas y humanas, pues sería un conocimiento determinado únicamente por la razón, sin contenido y con cierta validez en vivencias empíricas. El preconcebir las cosas es desconocer su estado óntico y separarse de las cosas mismas es tener la conciencia hueca, alerta de cualquier información a discurrir en o con ella. Por consiguiente, el ser humano se vería limitado a tener experiencia alguna de los objetos que junto a él están dados. Por ser dados con el ser humano, se da la posibilidad de ser inmediatamente vividos, esto es, de intuir la realidad para evidenciar su contenido, pero en el corazón: la realidad como fenómeno de experiencia humana, como fenómeno afectivo de la experiencia humana.

Siempre hay una vivencia personal del mundo. Cada cosa, cada pensamiento, cada decisión, todo ello tiene un vínculo muy cercano con la realidad, de tal manera que siempre será inevitable –en palabras de José Gaos– una *caricia*, un elevarse sobre sí y dirigirse de la manera más sensible y metafísica por el mundo, es decir, un enfrentarse al mundo en la medida en que el ser humano se apropia de él por sus vivencias. Las vivencias son íntimas, pues en cada ser humano hay percepciones distintas de los acontecimientos naturales de la realidad, distantes puntos de referencia: empírica y emocional. El ser humano es íntimo con la realidad, con el mundo, porque es donde se realiza, donde habita, donde desenvuelve su carácter y su disposición de ser en ella; porque es donde se desenvuelve su *ethos*. La intuición personal e inmediata devela lo que el ser humano puede llegar a ser en el mundo; ser en el mundo es enfrentarse, en primera instancia, a sí mismo, de modo que quien se enfrente a sí, sea capaz de liberar sus emociones más íntimas, es decir, que manifieste, apuntalando directamente al universo todo lo que su voluntad lo motiva a ser. La primera impresión del hombre frente a la realidad es, pues, afectiva o emocional. Una emoción que se halla más allá de los objetos dados e intuitivos, una emoción personal que interroga por el sentido del ser humano y de la realidad.

Sin embargo, el ser humano no sólo es íntimo con la realidad. El ser humano *pertenece* a la realidad. El sentido de pertenencia se advierte fenomenológicamente: ser o habitar en el mundo implica *a priori* conocer su contenido mediante intuiciones inmediatas, mediante vivencias propias o personales del mundo: mediante experiencias fenomenológicas. Ahora bien, este conocer íntimo está conectado con la manera en que emocionalmente desenvuelve al ser humano, su querer en el mundo. Este “sustrato” emocional es el ser dado del hombre en relación con el mundo, o bien, la evidencia o carácter fáctico que refiere a la pertenencia del mundo con el ser humano, la materia o la caricia del ser humano. Por lo tanto, ni el mundo ni las cosas dadas tendrían que ser planeadas totalmente por un proceso lógico en el entendimiento. Al contrario, el mundo y el orden de las cosas dadas en él se intuyen en su vivencia personal-afectiva, en experiencias fenomenológicas: en múltiples y variadas experiencias emocionales de la realidad, y esto da que pensar que tanto el intelecto como la emoción son partes del equilibrio del ser humano en tanto que busca su sentido –ético– en el mundo.

Ser íntimo con la realidad, permitir una caricia en lo más profundo del ser humano, posibilita el inevitable ser-con alguien más. La igualdad entre seres humanos no tiene sentido, pues penderían de una sola experiencia del mundo, una muy lógica o racional, aislando la plural e infinita experiencia del mundo y con ello todo tipo de vivencias entre seres humanos, tales como la simpatía, el amor, la solidaridad y la unión humana *en* reciprocidad. Se perdería, pues, la posibilidad de pertenencia entre seres humanos, de intimidad con otros seres humanos y ser parte de otros, y con ello la posibilidad de que el ser humano se haga una idea de sí, de lo que querría llegar a ser.

Ver lo que hay en la experiencia fenomenológica, ver el contenido de las cosas que se hallan en la esfera íntima del ser humano, esto es, ver el contenido de lo que el ser humano puede ofrecer a los demás y de lo que realiza en el mundo en cuanto a su carácter afectivo, abre la infinitud de lo absoluto en la ética, la posibilidad de vivir lo que el ser humano podría llegar a ser, la posibilidad de vivir lo que el ser humano quiere vivir o ser. Esta ética, fundada en la experiencia fenomenológica, es una ética material de los valores. Por lo tanto, es preciso saber que este conocimiento *a priori* de la realidad no se limita al ser conocido para comprender lo que hay en ella y su constitución metafísica. Antes bien, el ser humano es testigo de lo que otros hacen, intenta comprender su comportamiento y *actuar* de la forma más adecuada para y con los demás. Este conocimiento se adentra en la realidad personal de otros, preguntando por el contenido de sus actos, el cual es un valor que se aprehende mediante una experiencia emocional que se encuentra en el ámbito tanto personal como en el ámbito del “otro personal”.

Pues bien, este trabajo es el conjunto de reflexiones en torno a la ética del filósofo alemán Max Scheler (1874-1928). Nuestro objetivo principal es responder el problema *¿cómo se fundamenta la idea del ser humano a partir de su vida afectiva?* Asimismo, asumimos el objetivo de evidenciar el problema de la antropología filosófica de Max Scheler, pues ética y antropología filosófica convergen y se plantean un problema en común: la comprensión del ser humano. La antropología filosófica nos fuerza a plantear algunos problemas fundamentales de la ética para comprender al ser humano, tales como el de los valores, la simpatía, el amor, entre otros. Estos problemas se encuentran en el centro personal del ser humano, el lugar donde se concentran todas sus acciones y su ser, para emprender la

búsqueda de la comprensión. Comprender al ser humano desde una perspectiva ética nos dirige al motor de sus acciones, que pueden ser la simpatía y el amor. Planteamos, pues, que entre la ética y la antropología filosófica hay una comprensión humana, un puente ontológico entre ambas disciplinas que dan resolución al problema del hombre, que lo direcciona hacia la comprensión personal y compartida, esto es, la comprensión moral del otro.

Así pues, emprenderemos un viaje a tres de los principales problemas que Scheler planteó: 1) el problema de la fenomenología y la ética material de los valores; 2) el problema del ser humano y la simpatía, y 3) el problema del amor y la comprensión de la vida afectiva. Por lo tanto, la estructura de este trabajo se divide en tres capítulos.

En el primer capítulo haremos una exposición del sustento de la ética scheleriana sobre conceptos fundamentales como el *a priori* material y la experiencia fenomenológica, lo dado en el *a priori* material, el concepto del valor, el de bienes fines y tendencias, y los grados de superioridad y la jerarquía de los valores. Con base en los conceptos de la fenomenología y la ética material de los valores, trataremos el concepto de la conciencia amorosa, planteamiento del filósofo catalán Joaquín Xirau. Tomamos esta decisión por la falta de claridad en Scheler sobre el concepto de la intencionalidad y de actitud fenomenológica (dirección del espíritu o disposición de ánimo), lo cual no quiere decir que no haya un planteamiento por parte de Scheler sobre la intencionalidad y la actitud fenomenológica. Conciencia amorosa es, pues, la actitud fenomenológica (o actitud amorosa) que el ser humano adquiere al aprehender y decantar los valores mediante la intuición fenomenológica. La conciencia es amorosa, porque Scheler plantea que el ser humano *siente* en su corazón los valores y puede, a su vez, comprenderse y comprender al prójimo, es decir, amarlo.

En el segundo capítulo trataremos el problema del ser humano y el de la simpatía. Con base en la conciencia amorosa y sus contenidos fenomenológicos, revisaremos lo que Scheler entiende por antropología filosófica y las ideas de hombre que, según él, ha habido a lo largo de la historia de la filosofía. Después haremos el planteamiento de la teoría de la simpatía de nuestro autor. Veremos, pues, conceptos como el del egoísmo, las falsas simpatías, la genuina simpatía, el sentir algo con alguien y la unificación afectiva, así como la ética del amor sexual y la simpatía como acceso al amor.

En el tercer capítulo intentaremos asumir tanto la teoría fenomenológica como la teoría de la simpatía, para reflexionar sobre el fenómeno del amor y su relación con los valores y la vida afectiva. Para ello estudiaremos conceptos como el de la fenomenología del amor, el *ordo amoris*, la vida afectiva y su conexión con los valores, y el concepto del prójimo y su relación la fenomenología.

Finalmente, haremos unas breves reflexiones a modo de conclusiones que darán el balance de nuestro argumento, para saber si cumplimos con nuestro objetivo y para saber si es posible evidenciar el problema de la antropología filosófica en la ética de la vida afectiva.

Dicho sea de paso que la importancia de estudiar a Max Scheler radica en el planteamiento fenomenológico que dio sobre problemáticas, principalmente, epistemológicas, éticas y sociológicas, y es necesario volver a él para ampliar y comprender mejor nuestra concepción filosófica contemporánea, pues temas como el del otro, la empatía, el ser humano y el realismo, se encuentran resurgiendo actualmente y son temas que Scheler estudió en su tiempo para dar una comprensión del ser humano, de su relación con la realidad y con el otro.

CAPÍTULO UNO
FENOMENOLOGÍA Y AXIOLOGÍA

En este capítulo veremos en qué consiste la fenomenología de Max Scheler. Para ello, veremos conceptos como el *a priori* material, la intuición material y lo dado. Asimismo, veremos cómo, a partir de la fenomenología, se funda la ética de nuestro filósofo, la cual es una *axiología* con rasgos fenomenológicos. Para ello, veremos conceptos como valor, *cosa*, bienes, fines, preferir y postergar, conexiones de esencias y depositarios de valores. Estos conceptos nos ayudarán a ver en qué consiste la superioridad de los valores, así como la conocida *jerarquía de los valores* de nuestro filósofo. Finalmente, veremos la conciencia amorosa, tomada de Joaquín Xirau, para dar paso a los siguientes temas, a saber, la simpatía y el amor. Este capítulo será, pues, más una base de la antropología filosófica de Max Scheler.

1.1 El *a priori* material y la experiencia fenomenológica

El *a priori* material refiere a la *realidad*. De acuerdo a la fenomenología, hay que ocuparse de la realidad misma en tanto que nos ocupamos de los objetos que nos sean *dados*, o bien, que *aparecen* en la conciencia. El sustento de la fenomenología es metafísico da una descripción de la realidad en tanto que *se vive*. La realidad es todo lo que el hombre puede *percibir*, todo lo que puede *intuir*, todo lo que puede *aprehender* y todo lo que vive; sus experiencias, tanto emocionales como intelectuales; cada *vivencia* transcurrida en su haber para dar paso a lo que conoce como *historia*, cultura, ciencia y hasta *ser humano*. Hablamos de una realidad *humana* y *personal*; de una realidad *personal*, y por tanto, de una realidad *moral*. Hablamos, pues, de todo ello, pero hemos de encontrarnos en la realidad en sí misma, donde se *da* cada *acto* humano, los cuales por sí mismos no son, sino *valen*, es decir, cargan en sí mismos una condición ética, pues el ser humano frente a sí es un ser ético, por lo que lo lleva a *actuar* de tal o cual forma, y esto a su vez, a *saber* de sí, a interrogarse por su sentido en la realidad.

Designamos como “*a priori*” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*. [...] Al contenido de una “intuición” de tal índole lo llamamos “*fenómeno*”; así,

pues, el “fenómeno” no tiene nada que ver en lo más mínimo con “aparición” (de algo real) o con “apariencia”. Una intuición de tal índole es “*intuición de esencias*”, o también –como nos place llamarla– “*intuición fenomenológica*”, o “*experiencia fenomenológica*”.¹

A priori puede ser interpretado como el *hecho* de alguna experiencia, el cual no se halla ni antes ni después de tal experiencia, sino *en* la misma experiencia. Y es *en* la experiencia –dentro de *esta* realidad que nos es dada– donde se nos *dan* toda clase de cosas, ya sean objetos, historia, determinaciones propias o individuales, o bien, *actos*. Ahora bien, al pensar que el *a priori* es un hecho, pensamos que todo acontecer se halla *en* él mismo, pues al ser *dado* cada acontecer *en* y *para* el hombre, inevitablemente es consciente inmediatamente de ello, esto es, hay una experiencia de tal hecho; una vivencia que puede o no condicionar la concepción de la realidad del hombre. Lo *a priori* no es una serie de principios que marcan la experiencia del sujeto, sino un hecho que es hallado en la experiencia de tal sujeto, la cual, a través de *vivencias* o *experiencias*, ha de intuir para *ver* la realidad y lo que ella contiene, a saber, seres humanos y seres orgánicos, y *lo que portan*.

Así, el *a priori* es material, porque se halla en los *actos* humanos, los cuales tienen una carga ética. Al referirnos a los *actos* que el hombre lleva a cabo, nos referimos, asimismo, a *hechos*, a la *experiencia* que el hombre tiene en tanto que *actúa*. Por lo tanto, más que un *conocimiento*, sea o no antes de la experiencia, nos referimos a la *forma de ser*, o mejor dicho, *personalidad* del ser humano mismo, *dada* a partir de que lleva a cabo *acciones* o *actos*. Es por ello que nos ocupamos de los hechos mismos en tanto que realidad. El *a priori material* se entiende como la experiencia de la realidad, y *habita* en la realidad humana mediante cada intuición inmediata que lleva a cabo para *captarse* y para *comprenderse* en tanto que humano. He aquí por qué la ética, entendida como una axiología, ha de ser una ética fenomenológica. El principio fenomenológico del hombre es un principio ético, aun cuando éste se halla en cierta concepción del mundo, sea natural, sea ontológica o científica. Este principio se determina mediante los *actos* que el hombre *da* y que le son dados. Por tanto, *a priori* ha de entenderse como la experiencia en sí misma, la cual nos es dada *en* una intuición inmediata, esto es, en una experiencia fenomenológica.

¹ Max Scheler, *Ética*, p. 103.

Intuición material a priori y la experiencia fenomenológica

Dado que el *a priori material* se encuentra en los actos, tenemos que este *a priori* se halla en la experiencia. El *a priori material* se halla en la experiencia por medio de una *intuición material*, la cual, naturalmente, es *inmediata*, es decir, lleva al hombre a una *experiencia fenomenológica*. Dado que el hombre no se encuentra con objetos en sí mismos sino con *actos*, éstos son *dados* en tanto que el hombre lleve a cabo actitudes, posturas o cualquier cosa –acto– que lo determine como hombre, tales como su *racionalidad* o sus *estados afectivos* –emociones y sentimientos–. Este actuar llega inmediatamente al ser humano y lo intuye de tal forma, y al intuirlo es *consciente* de tal acto. Por lo tanto, los actos que el hombre *realiza* son una intuición, tanto para el otro como para sí mismo, esto es, los actos del hombre se encuentran en la intuición inmediata del hombre mismo. El *a priori* descansa, pues, en las intuiciones; los *actos* son dados por sí mismos; el *a priori* es material en tanto que se *dan* los actos en cada *vivencia* o experiencia, donde este *darse* aporta el sentido del *a priori* y de lo material. Cómo capta el hombre lo *dado*, lo veremos más adelante.

Por otra parte, dado que lo material se comprende como la realidad y dado que lo *a priori* se concentra en los hechos o fenómenos intuidos, hemos de indicar que la realidad ha de ocuparse *con* los hechos mismos, concentrados en el significado *a priori* que el hombre enjuicia. Esto es, lo *a priori material*, en tanto que hechos que descansan en la experiencia del hombre, corresponden a proposiciones *a priori*. Por ejemplo, el hombre que intuye la *bondad* del prójimo, tenderá a decir *X es bueno*, porque lo que percibe de X es lo bueno, no porque X sea en sí mismo bueno, sino porque X hace, *da* acciones, *actúa* de tal forma que la propiedad de la bondad es *contenida* en tales acciones. Por tanto, se *da* el fenómeno bueno en tanto que soy consciente de que X lo es. Es ahí donde se dan cabidas congruencia y validez en cualquier proposición –*a priori*– en relación con lo que nos es *dad*

Lo dado en el a priori material y la ética

Hemos mencionado que la experiencia fenomenológica es llevada a cabo mediante el concepto del *a priori*, el cual menciona se hallan los contenidos de una intuición material o

fenómenos *en* la experiencia. Asimismo, en la esfera de los fenómenos que son intuitos se hallan los actos que el ser humano lleva a cabo, por lo que es preciso entender que los actos mismos son hechos, esto es, *se dan actos*. Asimismo, al preguntar qué es dado, se precisa que *en* el ser humano son dados actos, mismos que se podrán aprehender o intuir *mediante el estado afectivo*; estos actos han de portar en una carga moral –axiológica– en tanto que se *realizan* en el trayecto del ser humano.

Así pues, se tiene que el concepto de lo dado se entiende de distintas formas, pero hemos de destacarlo en la *ética*. “Sólo hemos de mirar en la *dirección* de la intuición del acto, *prescindiendo* de la persona, del yo y del conjunto del universo, y veremos *lo* que aparece y cómo aparece...”² Tenemos que los actos son dados. En tanto que son dados, el ser humano es quien prescinde del responsable del acto para llegar a la constitución moral del *prójimo*, esto es, el hombre no llega al hombre mismo sino mediante los actos que le son dados por tal. El acto, por lo tanto, dará a conocer al mismo hombre en tanto que se perciba tal hombre, pues sería incorrecto prejuzgarnos entre nosotros para determinar qué o quiénes somos. El conocer del acto precede al hombre, aunque este último es quien lleva a cabo tales actos y es quien lleva a cabo el último juicio en relación con el hombre mismo.

Así pues, el hombre *no* es dado. Para poder llegar al hombre tenemos que intuir y percibir los actos que se encuentran dados por él mismo, ya sean por sus *vivencias* o por la expresión de su *estado afectivo*. Si afirmamos la hipótesis de que el hombre es dado, se ignoraría la estimativa de sus acciones y llevaríamos a cabo prejuicios sobre el hombre, y por lo tanto de nada serviría pensar en una antropología filosófica. Hay una experiencia fenomenológica del hombre, y se halla *en la intuición* de sus actos. “Debe entrar un acto de percepción del yo [...] y una mirada a lo que *a ese yo* es dado...”³ El acto precede al ser humano para percibir al ser humano. Esta percepción se concentra en el *contenido de sensación*, la cual tiene dos sentidos. “En sentido fenomenológico es solamente lo que es *dado* inmediatamente como contenido de un experimentar sensación”⁴, esto es, una intuición inmediata de lo que se siente, en donde este *sentir* es el fenómeno de tal experiencia. En esta experiencia se abren sensaciones como el hambre, la sed, el dolor, la voluptuosidad, el cansancio, los cuales se concentran en una estimativa vital, esto es, se

² Ibid. p. 112.

³ Idem.

⁴ Ibid. p. 115.

encuentran en una esfera determinada de valores vitales. Por otro lado, se entiende por contenidos de sensación “*todos aquellos elementos del mundo de la intuición en general que pueden participar [...] en una variación del estado corporal.*”⁵ Su manifestación es hallada en áreas psicofísicas del hombre. Desde su cuerpo hasta la expresión emocional.

Ahora bien en la ética, se entiende que se *dan* valores. Los valores son cualidades de esencia, las cuales se hallan en *bienes* y en actos. “Dentro del universo de valores y bienes, al actuar y conducirnos en él, resulta el estado de sentimiento sensible, en nuestra vida como un fenómeno acompañante totalmente *secundario*, fundido en nuestro cuerpo...”⁶ Se entiende, asimismo, que la aprehensión de los valores se lleva a cabo mediante el sentimiento, mediante una percepción sensible o emocional del *acto* que el otro lleva a cabo.

Así pues, concebimos que el *estado sentimental sensible* del ser humano como la pura vivencia del estado, la cual puede recibir información de actos como un testigo o espectador de los valores. En cambio, concebimos el *sentimiento intencional* como la captación de los valores que nos son dados a través de actos, esto es, un *entregarse emocional* hacia cada acto de la persona que lo *realiza*. Con ello, entonces, procuramos que la materia de tal *intención* –una materia fenoménica– es la emoción, pues no dejamos de sentir por el prójimo, pues no dejamos de amarnos o de odiarnos, por lo que los valores que captamos se manifiestan mediante *vivencias emocionales*.

Aquí, por lo tanto afirmamos y negamos lo siguiente. Afirmamos que la vida emocional es materia *apriórica* de la ética, esto es, una serie de experiencias fenomenológicas que hallan su contenido en los actos mismos y a los que nos conducimos o se lleva a cabo una *intención*; un entregarse a esa persona (a su acto) procura el sentido de una *ética*, porque el hombre *quiere y/o* tiene la *voluntad* de *realizar* lo que quiere, y este acto de querer manifiesta valores. “Cuanto más fuerte y enérgico es un querer, tanto más ocurre el hecho de *perderse* en el valor y en el contenido representativo que están dados en aquel querer y dados como dignos de ser realizados...”⁷ Por otra parte, negamos que el elemento *a priori* sólo corresponda con lo pensado o con un idealismo, con un conocimiento que se piensa o se da antes de la experiencia; asimismo, negamos que lo *a*

⁵ Idem.

⁶ Ibid. p. 117.

⁷ Ibid. p. 118.

priori se halle en relación con lo *formal*, así como el hallazgo de una antítesis *a priori-a posteriori, formal-material*. O bien, con el lado lógico-racional del hombre o únicamente con el lado sensible-impulsivo. Antes bien, *a priori* es una manifestación fenomenológica que halla su contenido *en la intuición*. Una especie de *dynamis* entre el sujeto y el objeto a partir de los actos que el sujeto realiza. Y esto aterriza en la ética a partir de que no se hallan objetos, sino sujeto, actos y otro sujeto. Si se dan objetos, entonces esos objetos deberán ser *cosas* de valor. *Cosas*, cuya cualidad pertenece a la esfera de los valores, cuya aprehensión, al igual que los actos, debe ser mediante las vivencias emocionales del sujeto. “La construcción de una *Ética material a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema ‘razón’-‘sensibilidad’, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una *u* otra de esas categorías.”⁸

Ahora bien, el *a priori* da una actitud simpático-amorosa frente al mundo. Una conciencia amorosa frente al universo, pues nos hallamos con la necesidad de *actuar* por él, de velar los unos por los otros, de hallar una actitud ética frente a las circunstancias por las que el hombre mismo pasa. Dada esta ética, podremos hallar el sentido del ser humano frente al universo. Esta ética se basa en una ética fenomenológica, una ética *a priori*, cuya intuición se funda en las emociones. Con ello concordamos en que la postura kantiana, en cuanto al *a priori*, “es todo lo contrario del *amor* al universo, de la confianza y la entrega amorosa y contemplación al mundo.”⁹ Pues Kant obliga a la voluntad a ser buena, no deja *valerse* por sí misma mediante un querer frente al mundo.

Puesto que se *dan* actos *a priori*, cuya intuición es experiencia –amorosa– de tales actos, tenemos como consecuencia una postura ética, una conciencia amorosa frente a los actos y frente al universo, la cual no nos lleva a la esencia misma del universo, sino al hombre mismo, una entrega amorosa hacia el hombre para conocer al hombre. Esta conciencia amorosa *intuye*, tiene experiencia –*apriórica*– de los actos. Los actos son *a priori*, porque se conoce su esencia, pero nosotros discrepamos de ello aludiendo a que en la intuición no se presentan tales esencias, sino los valores, porque el ser humano, al intuir, *vale, estima*, porque sus actos lo llevan al valor mismo, a la entrega hacia el mundo de los

⁸ Ibid. p. 123.

⁹ Ibid. p. 126.

valores. Es el sentido de la experiencia fenomenológica, según el *a priori*. “El sentido propio de todo el *a priori* estimativo [...] es el *conocimiento del valor, la intuición del valor*, que se cimienta en el percibir sentimental [...] en el amor y el odiar...”¹⁰ Con todo ello decimos, pues, que los hombre no deberían dejar de amarse, o bien, que no dejamos de amarnos los unos a los otros, y no deberíamos dejar de amarnos para hallar una postura frente a las situaciones más críticas. Este *amor* es la percepción de todos los valores, pues no dejamos de tener contacto entre nosotros como seres humanos ni ante el resto del cosmos. Los valores se han de presentar en sí mismos mediante la intuición de los actos amorosos que nos *damos*. Incluso será posible pensar que lo *dado* es literalmente un *regalo* hacia nosotros. Regalamos amor para hallar nuestro lugar en el universo, y este amor ha de ser el fundamento de toda postura moral frente a los momentos más críticos del universo, ya que los valores se manifiestan “*en un intercambio vivo y sentimental con el universo [...] en el amar y el odiar mismos...*”¹¹, en la entrega amorosa al universo, en la conciencia amorosa frente a los demás seres humanos mediante cada acto que se nos dan. ¿Cómo? El hombre, como ya mencionamos, *quiere* actuar, y dentro de este querer se halla su contenido *a priori*, pues el hombre intuye. La intuición es una aspiración emocional frente a los actos que se llevan a cabo, y trae consigo un acto que se lleva a cabo por la voluntad, porque el ser humano quiere actuar de tal o cual forma, y al querer, se le revelan los valores. “El querer se halla dirigido primariamente a la realización de un valor dado en aquellos actos.”¹² Esto es, en la entrega amorosa a los actos.

Finalmente, los valores se dan en tanto que se *intuyen*, en tanto que hay experiencias o vivencias amorosas (percibir sentimental) de los actos de los seres humanos, y estos actos se hallan en la esfera de lo *a priori*, pues lo *a priori* es la inmediatez de la intuición, cuyo contenido –fenoménico– se halla en lo que es *dado*, a saber, en los valores mismos. Así pues, apuntamos que la conciencia amorosa se halla en el momento en que se viven los valores. Esas vivencias, asimismo, hacen del *a priori* materia; manifiestan la materialidad del *a priori*, y por lo tanto, esas vivencias, dado que mediante ellas se aprehenden los valores, o dicho con más precisión, hay valores *en* las vivencias, son *a priori* materiales. El *a priori material* es la vivencia misma de lo *dado*, algo que se halla *vivo* y de lo cual

¹⁰ Ibid. p. 127.

¹¹ Idem.

¹² Ibid. p. 128.

tenemos una experiencia, la cual manifiesta emociones y por medio de éstas se aprehenden valores. He ahí un sentido para la intuición moral, pues nos da una postura ética frente al mundo en la medida en que se intuye, en la medida en que el ser humano *ama* el universo, porque esta ética “se limita al contenido *a priori* de lo que está dado con evidencia en el *conocimiento moral*.”¹³ *Conocemos* valores, porque los intuimos en tanto que se nos dan. Así, con ello afirmamos que la vida emocional del hombre ha de ser una pauta de suma importancia para fundamentar una ética material *a priori*, así como para llevar a cabo una parte de la antropología filosófica. La ética se fundamenta en la vida emocional del hombre, y esta vida emocional –que da sentido al *a priori* material– nos lleva a contestar la pregunta que interroga por el sentido del ser humano.

1.2 Los valores

Según Scheler, aprehendemos los colores que percibimos de tal o cual manera, tienen *en sí* ciertas *cualidades* que hacen que tal color *sea*, así como a los valores de lo que denomina *agradable-sensible*: los sabores de tal o cual fruta dependen de qué tan dispuesto esté el sujeto para aceptarlo. Algo similar ocurre con los valores en el ámbito práctico-moral.

Así pues, es menester pensar que los valores simplemente *valen*. Esto es, los valores se encuentran en un plano fenomenológico; no dependen en absoluto del sujeto que los ha de aprehender o captar. Portan cualidades fenoménicas que se captan mediante las vivencias y estados afectivos. Los valores nos dan pautas para pensar en leyes morales, carácter personal y otras variaciones ontológicas inmersas en el ser humano como *persona*; nos hacen pensar en el hombre en tanto que persona. Es evidente que deseamos el bien, que hacemos cosas por el bien mismo y que el bien nos llevará a co-vivir con el prójimo de la manera más loable y prudente en cuanto a nuestras humanas posibilidades.

Por lo tanto, lo anterior nos hace pensar en dos cosas: 1) los valores, como dijimos, son absolutos, y esto implica que son inmanentes e inmutables, y que se aprehenden por intuiciones *a priori*. Los bienes son *cosas valiosas*, y al decir que son tales, tenemos en cuenta que el hombre las ha de aprehender para vivir de la forma más loable posible 2) dado que los valores valen *a priori*, tenemos que no son condicionados por el sujeto, sino

¹³ Ibid. p. 129.

que condicionan contextos y circunstancias que el sujeto ha de llevar a cabo en su vida; esto es, los valores ya aprehendidos son los que condicionan el orden de la realidad humana. Pero si pensamos, por ejemplo, que el valor de la amistad ha de condicionar el carácter ontológico del hombre, caemos en un error: diríamos que los valores están al servicio del hombre, y que por éstos el hombre es de tal o cual carácter. ¡No! Los valores se encuentran incluso antes de que el ser humano se halle en el mundo, e incluso ya se hallan en la concepción natural del mundo. Se encuentran, digamos, junto con el mundo. La amistad y camaradería serán en cien años tal como ahora vivimos, y la amistad y camaradería fueron en tiempos de Scheler como ahora las vivimos.¹⁴

Dicho esto, el ser humano es quien ha de encontrarse en una *disposición* para llevar a cabo la captación o aprehensión de los valores. No mediante la razón, pues ésta es lo que “digiere” y halla un orden científico [*ordo scientiae*] en la realidad. Esta captación o aprehensión ha de llevarse a cabo mediante el estado afectivo del ser humano, mismos que procuran *vivencias* y la realidad, y mismos que procuran la experiencia fenomenológica. “En esta última esfera –la de los sentimientos y las emociones– los valores están sin duda unidos íntimamente al cambio de nuestros estados y, simultáneamente, a las cosas particulares que nos procuran esos estados.”¹⁵ Los valores se vinculan con nuestros estados, porque los vivimos, porque hemos dicho que los valores se hallan en la esfera de la experiencia, porque el ser humano ha de hallarse completamente dispuesto para vivir y captarlos.

Ontoéticamente, el ser humano tiene una responsabilidad consigo y con los actos que ha de efectuar. Por otro lado, en fenomenología hablamos de una actitud distinta de la concepción natural del mundo; debe haber, pues, una disposición para captar los valores, pero tal disposición se halla en la actitud fenomenológica, en esta re-flexión de sí para mantenerse al tanto de lo que el ser humano mismo efectúa en el mundo, para mantenerse consciente de sí en tanto que ser humano y en tanto que ser re-flexionante. Llevamos la fenomenología ética a un plano emocional; una axiología que se sirve del corazón. La

¹⁴ Que el hombre cambie costumbres, usos y modos de amistad por otros vulgares o moralmente incorrectos, es una cosa totalmente distinta y de preocuparse. Los valores de la amistad y de la camaradería puede que en nuestros tiempos hayan sido mal captados. La razón de esto es evidente: en nuestro tiempo –como en el de Scheler–, el hombre no sabe qué es el hombre. No es este el lugar –se verá más adelante– para indicar las causas del olvido de sí, pero la indiferencia, el egoísmo, la falta de simpatía y de amor, así como el mal uso de la tecnología han sido factores claros de ello.

¹⁵ Max Scheler, *Ética*, I, sec. I, cap. I, p 58.

disposición que posibilita la captación de los valores es emocional, amorosa, pues el amor da fundamento moral al ser humano y al mundo, porque la entrega amorosa al prójimo posibilita la comprensión del ser humano y porque posibilita una idea ética del buen vivir, de la bienaventuranza. Sin amor no pensamos, y sin amor no vivimos, y sin vida ni amor no hay ética. Por lo tanto, sin ética no hay *ser humano*, no se podría pensar en el ser del ser humano; esto es, sin ética no hay antropología filosófica. Con amor el ser humano ha de captar los valores, pues se entregaría a estos para comprenderse a sí en tanto que hombre-persona y al mundo en el que se halla arrojado. La entrega amorosa es, pues, un carácter fenomenológico que permite la comprensión metafísica del hombre, de los otros seres orgánicos y de las cosas que se hallan en el mundo con él.

Por lo tanto, los valores se viven amorosamente. Las vivencias sentimentales o de corte amoroso se han de encargar de captar los valores en tanto que los intuimos. “Los valores son *fenómenos que se sienten claramente*, no incógnitas oscuras que sólo reciben su sentido por virtud de esos fenómenos hartamente conocidos.”¹⁶ El ser humano no es un *fenómeno* que se aprehende; no hay duda de que el ser humano tiene un valor, pero no podemos pensar en el ser humano como un fenómeno; no como un objeto que se halla en el mundo, pues él tiene noción y captación de la *dignidad*, tal vez el valor más alto que el ser humano puede captar para sí y del cual se captan otros, tales como la noción de *justicia*.

Así pues, los valores manifiestan *materialmente* tanto la voluntad del hombre como las acciones que ésta lleva a cabo. Los valores son, pues, parteaguas que permiten las nociones de ética (o de filosofía práctica) y de *persona*. “Cuando expresamos con razón un valor, no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar *dado intuitivamente* o reducirse a tal modo de ser dado.”¹⁷ Eso por ello que los valores son absolutos, se intuyen. Que mediante las emociones o estados sentimentales se capten o se aprehendan los valores, no implica que los valores dependan de tales estados sentimentales; los valores están ahí antes de que nosotros tuviésemos idea de que los valores mismos se encuentran o de que nosotros intuyamos. “Los valores no se distinguen sólo como bienes de los deseos y estados

¹⁶ Ibid., p. 62.

¹⁷ Ibid., p. 60.

sentimentales que nosotros experimentamos en su presencia, sino que son ya distintos como simples cualidades.”¹⁸

Por lo tanto, los valores son cualidades que han de captarse mediante intuiciones *a priori* materiales inmediatas, que se hallan en el estado afectivo del ser humano o emoción, por lo que los valores se hallan *dados inmediatamente* en el mundo, en forma de *actos*, *cosas* o *bienes*, y a través de ellos, tenemos *experiencias valorativas*.

Todos los valores [...] son *cualidades materiales* que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de “alto” y “bajo”, y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se presenten, sea, por ejemplo, como cualidades objetivas puras o como miembros de estados de valor [...], o como movimientos parciales de los bienes o como el valor que una cosa tiene.¹⁹

Cosas y bienes en los valores

Los bienes son *cosas valiosas*, contenidos de intuición que son condicionados por las acciones del ser humano, tales como el bienestar, la salud, la paz. Un carácter fenoménico que se halla ahí para ser llevado a cabo mediante la aprehensión o captación de los valores. Los bienes manifiestan valores, un carácter *valioso*. Y el ser humano entiende que los bienes son cosas valiosas porque los valores se manifiestan –para él– *a priori*, por una intuición inmediata, de un modo más bajo y a veces de un modo más alto, según el *preferir* o el *querer*. Así pues, esta manifestación –*a priori*–, es necesariamente material, pues el ser humano se halla *actuando* en el mundo en plena constancia. Los valores en cualquier situación se le manifiestan y nos los discierne, los siente porque se encuentra en plena confrontación con tal situación.

Ahora bien, dado que el hombre se halla en ciertas circunstancias o situaciones en las que los valores son evidentes, debe ser consciente de lo cual, debe encontrarse en un ejercicio de re-flexión de sí. Esto, a su vez, da el carácter fenoménico del ser humano frente a sí como un ser ético. Los valores, *en ciertas ocasiones*, pueden ser evidentes según los actos que en tales ocasiones se lleven a cabo, sea como espectador o como agente activo de tales ocasiones: “Hay una fase de captación de valores en la cual nos es dado ya clara y

¹⁸ Ibid., p. 65.

¹⁹ Ibid., p. 63.

evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor.”²⁰ Con ello queremos decir que el valor en ciertas ocasiones son *dados* sin intuición alguna, aun cuando el hombre sepa de ellos *a priori*. Puede que esas ocasiones sean producto de un impulso natural, pero no implica que siempre se puedan ver los valores. Es menester intuirlos para comprender cómo es que el ser humano *vive* –en– un bien, pues estos son cosas valiosas. El hombre intuitivo es capaz de aprehender la cualidad de esos bienes que siente y que vive, la cualidad que esas *cosas* cargan en sí mismas, pues “La *cosidad*, más no “la” cosa, es lo presente en el bien.”²¹ No sólo por el hecho de que ahí se encuentren, pues ¿cómo sería o estaría consciente de que *hay* valores, de que *hay* bienes, de que *en la realidad* se halla un carácter *cósico*, el carácter *cósico* de la realidad misma, si no es con la entrega amorosa, con vivencias emotivas?

Así, cuando el ser humano las intuye por el sentimiento, se da cuenta de que en la realidad *hay cosas* que tienen en sí una *cualidad*; se da cuenta de que en la realidad hay ciertos caracteres fenoménicos cualitativos. Asimismo, cuando Scheler intuye, se da cuenta de que siente, de que ama, de que siente repudio, de que siente pudor y vergüenza. Se da cuenta de que es un *hombre*, que halla en sí una noción de sí en tanto que hombre-persona. El ser humano intuye, y no pone entre paréntesis, sino se entrega a la realidad misma, se da cuenta de la realidad misma, *sabe* que hay *valores* y *bienes*, pues:

Tampoco en la percepción natural de los valores nos es dada “primeramente” la cualidad pura del valor, sino únicamente en tanto y hasta donde nos hace conocer el *bien* como un bien de una especie determinada, y en los matices peculiares que corresponden a la estructura del bien como un todo.²²

Así pues, en la percepción natural de los valores, puede verse una noción muy general del bien, pues el ser humano es un ser viviente. Se halla en el mundo y debería estar consciente de los bienes que se hallan en él, de los que está gozando. No obstante, los bienes cambian en cierta medida en la medida en que el mundo cambia. El modo de efectuar los bienes cambia en tanto que el mundo –y el cosmos– y el ser humano carguen en sí mismos una historia. La historia se hace mediante los actos humanos y naturales; el

²⁰ Idem.

²¹ Ibid., p. 67.

²² Ibid., p. 66.

mundo cambia natural y humanamente. Es ahí donde se *capta* la importancia de ser intuitivo. Es menester que el ser humano sea consciente de su contexto y reflexione para saber cómo se ha llevado a cabo cierto bien y para captar la cualidad que tal bien tiene.

“El *bien* se comporta respecto a la cualidad de *valor* lo mismo que la cosa se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus ‘propiedades’.”²³ En la ética, el bien tiene que ser consecuente con la cualidad de su valor. Sería absurdo pensar que la salud, por ejemplo, se lleva a cabo fumando y bebiendo en exceso. Volvemos a la noción de lo *dado*; el bien se *da* según la cualidad de su valor y según se intuya el acto que ha sido llevado a cabo (en este caso, el fumar y beber en exceso). En el bien halla una realidad que es aprehendida por el hombre y que se manifiesta según los actos que *dé*. Puede haber valores de bueno y de malo, pero si no los hay, sería obvio que el ser humano *preferiera* el bien que el mal. Asimismo, nos damos cuenta de la carga fenomenológica que hay en los bienes, que deben corresponder a las necesidades morales que el ser humano tiene, y es por eso que el mismo ser humano hace tal o cual cosa, o actúa de tal o cual manera. Siempre con vistas a un bien... ¡Porque *hay* valores!

Respecto al carácter fenomenológico del bien y de los valores, a veces se nos *dan* ciertas cualidades en la concepción natural del mundo, en la actitud natural, pero es por impulso. Puede ser una chispa de impresión o exaltación. Sin embargo, para ser consciente de la cualidad que puede tener el mundo o una *cosa*, es menester intuir, amar el mismo mundo o *cosa*. Así, el ser humano es *consciente* de sí, sabe qué *son* los valores y entiende que no son para él, sino que debe *entregarse* a ellos; es por ello que decimos que mediante la percepción sentimental, el ser humano aprehende tales valores y encuentra el valor que tiene una cosa, pues “representa el bien una unidad ‘cósica’ de cualidades valiosas o de estados de valor, que se halla fundada en determinado valor básico.”²⁴ Mediante la sensibilidad, el ser humano *conoce* lo cósico de la realidad, pues halla en ella vivencias que mueven su cosmos, que mueven el orden de su estado por uno más alto o uno más bajo.

²³ Ibid., p. 66.

²⁴ Ibid., p. 67.

Lo bueno y lo malo en los valores

El hombre por naturaleza desea el bien, lo bueno. O eso es lo que pensamos, pues podríamos preguntar: ¿por qué hay seres humanos que actúan de un modo escabroso? ¿Por qué hay seres humanos que aterrorizan a otros seres humanos? ¿Por qué hay seres humanos que desaparecen a otros seres humanos? ¿Por qué hay seres humanos que invaden lugares de otros seres humanos? ¿Por qué hay seres humanos que hacen estallar bombas en Alepo, causando el acaecimiento de cientos de seres humanos?

Una posible respuesta a todas esas preguntas es: hay valores de lo bueno y de lo malo. Anteriormente mencionamos que los valores han de ser captados mediante las intuiciones emociones del ser humano, por lo que los valores mismos *no* dependen del ser humano, sino que condicionan la realidad del mismo ser humano en tanto que los aprehende. Al respecto, “Desde luego, si los valores fueran simplemente la *consecuencia de efectos que las cosas* producen sobre nuestros *estados sensibles y de sentimiento*, entonces *no* podrían ser ‘bueno’ y ‘malo’ valores.”²⁵ Hay, pues, *valor bueno* y *valor malo*; ambos han de ser captados de tal o cual sentimiento, pero el valor que se halla en la esfera de lo bueno ha de ser mejor que el que se halla en la esfera de lo malo. Existen los valores de bueno y malo, porque los valores valen *a priori* y se hallan inmediatamente en el mundo mediante la experiencia que se tiene de ellos.

Bueno y malo, entonces, se hallan *cósicamente* para que el ser humano los aprehenda o los capte mediante el sentimiento. No importa si es este o aquél, pero ambos se hallan en la esfera fenomenológica del valor, de la intuición *apriórica* de ellos. “Bueno y malo son, en efecto [...] valores materiales de índole propia *perceptibles claramente por el sentimiento*.”²⁶ Por lo tanto, los valores bueno y malo, en relación con los otros valores, actúan como cualquier otro valor. Sin embargo, la particularidad que se halla en ellos es que manifiestan cierta cualidad por una mejor forma de ser o por una peor forma de ser. Siendo objetivos, los valores bueno y malo son equivalentes entre sí, pues *son valores* y el *ser* de los valores radica en que se manifiestan materialmente mediante actos, acciones que dependen de la *voluntad*. Por lo tanto, los valores, sean buenos o malos, aun así han de ser

²⁵ Ibid., p. 72.

²⁶ Idem.

cualidades que se manifiestan en la captación sensible del ser humano. Son buenos en la medida en que el ser humano lo *prefiera*.

Habría que admitir esto en el caso de que no hubiera una *jerarquía* entre los valores materiales, fundada en la *esencia* misma de esos valores [...] Y existiendo ya esta jerarquía, aparécenos con toda claridad la relación de “bueno” y “malo” con los restantes valores.²⁷

Lo bueno y lo malo se relacionan por una jerarquía de los valores, la cual se lleva a cabo debido a la cualidad misma de los valores. Se relacionan según su valor, pero nosotros diríamos que se relacionan según se intuyan, según el estado en que el hombre se encuentre frente a los actos que le son dados. Unos son más altos que otros dependiendo de la disposición que el ser humano tenga para captar esos valores.

El problema de saber qué es el valor de bueno y el valor de malo es complicado, pues el mundo depende de los actos del ser humano. El asesinar a alguien será y ha sido siempre visto como moralmente incorrecto. Tenemos, pues, que el hombre en sí mismo es un problema. ¿Cómo saber que el hombre es para los valores, sea el de bueno o el de malo? Infortunadamente, el ser humano depende mucho de sí mismo, por lo que la captación de los valores lo llevará a *ser la persona que deseará ser*, lo cual nos fuerza incesantemente a preguntar por el ser del valor de bueno y por el ser del valor de malo:

Entonces, el valor “bueno” [...] es aquel valor que se manifiesta conforme a una ley de su esencia, en el *acto* de la *realización* de aquel otro valor que es el *más alto*. [...] en cambio, el valor “malo” [...] es el que se manifiesta en el acto de la realización del valor más bajo.²⁸

He ahí la relación de los valores de bueno y malo con los demás valores. El valor bueno se hallará siempre en la medida en que se *prefiera* el valor más alto, sea éste el que el ser humano esté captando. Lo bueno, entonces, se encontrará relacionado con lo más alto (no con lo mejor) y lo malo se hallará relacionado con el más bajo.

²⁷ Ibid., p. 73.

²⁸ Idem.

Como nos es dada la superioridad de un valor en el acto de “preferir” y la inferioridad en el acto de “postergar”, quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide por la materia de valor que tiene en su intención, con el valor que ha sido “preferido” y se opone al que ha sido “postergado”. En cambio el moralmente malo el acto que, por dicha materia de valor, se opone al valor que ha sido “preferido” y coincide con el valor que ha sido “postergado”.²⁹

Vemos que se cumple lo que hemos estado diciendo a lo largo del presente, a saber, que el ser humano es moralmente bueno o malo con base en los actos que ha de llevar a cabo. Scheler alude con urgencia a una ética que se fundamente en la axiología y en la fenomenología, puesto que la ética es una disciplina de *experiencias*, la cual permite el pleno acceso a plantear y cuestionar actos que el mismo ser humano lleva a cabo. La ética no soluciona problemas, sino que los plantea para hallar en la experiencia fenomenológica de los valores una posible solución a los problemas que han estado fungiendo. La ética se funda en la fenomenología, porque la fenomenología trata de vivencias y experiencias en el mundo; si el hombre no se encuentra *actuando* en el mundo y llevando a cabo la participación constante en el mismo, y si no se encuentra intuyéndose, no tendría sentido pensar en una posible antropología filosófica.

No obstante, el problema del hombre es un problema sin solución. Nuestra empresa ha sido fundamentar moralmente al hombre para pensar en el hombre mismo y hallar esa posible antropología. Por lo tanto, no relacionamos la antropología filosófica con la filosofía moral o axiología, sino que hallamos un fundamento filosófico en la idea de hombre y de persona. Los problemas serios del hombre son problemas relacionados con la ética y con la ontología. Es por ello que aludimos a la fenomenología, si no para resolver los problemas éticos del hombre, al menos para plantearlos, para apuntarlos. El hombre en sí mismo es un problema, pero si no logra *comprenderse*, no logrará resolver los problemas que le atañen como agente del mundo.

Ahora bien, en lo que atañe a los problemas morales del hombre, hemos de mencionar lo siguiente. ¡El hombre actúa! Los actos del ser humano tienen en sí cierta carga axiológica, lo que le compromete a saber de sí en tanto que un agente ético. Los actos

²⁹ Idem.

han de manifestarse axiológicamente, donde los valores son una esencia fundada en sí misma, y donde los valores se encuentran en *cosas*, las cuales son bienes. Estos bienes, pues, son *cosas valiosas*. Son *cosas* que tienen una cualidad o una esencialidad que los valores portan en sí mismos. En tanto que los actos humanos tienen una carga axiológica, el ser humano es consciente mediante la captación sensible de los valores de que los valores que se manifiestan en tales actos son o buenos o malos. El ser humano ha de *preferir* algunos valores para actuar bien moralmente; en cambio, *posterga* algunos valores para actuar mal moralmente.

La ética material se *realizará* mediante el acto de preferir y conocer qué son los valores, esto es, mediante el actuar del ser humano en el mundo con otros seres humanos. Los actos que el ser humano efectúa y los bienes son una manifestación –material– de los valores. Los bienes se manifiestan, porque tienen una cualidad de los valores; los actos, por su parte, porque el ser humano tiene inclinaciones, razón, sentimientos, deseos y *quiere*. Todo ello se encuentra en la experiencia, en la facticidad del ser humano, por lo que la ética ha de ser una ética que parte de la experiencia fenomenológica, pues es menester, por una parte, una intuición para efectuar o llevar a cabo actos que dan pauta a pensar en los valores valen, pues, *a priori*, y se manifiestan inmediatamente en los bienes y en actos o consecuencia de actos que el ser humano ha llevado a cabo.

Lo bueno y lo malo son valores que se hallan inmediatamente mediante los actos. “Únicamente se hallan en conexión [...] con bienes y males en las cualidades valiosas extramORALES, penetrándolas pero aun aquí de un modo fáctico”³⁰ Por ello, se niega que la experiencia fenomenológica tenga una relación con lo que aparece, con *cosas* que aparecen. La voluntad tiene manifestación fáctica en cuanto que el ser humano es capaz de elegir. La elección manifiesta lo dado inmediato de lo bueno (o lo malo) y recae en el acto de preferir. El preferir y la voluntad tienen una conexión de suma importancia para las elecciones que el ser humano ha de llevar a cabo, pero éstas se hallan independientes de lo bueno y lo malo, pues ellos son esencias que se manifiestan en la voluntad y en el preferir, en los actos que el ser humano ha *elegido* efectuar: “no están forzosamente unidos bueno y malo al *acto mismo de la elección*, como si la voluntad pudiera ser buena o mala sin que tenga lugar la

³⁰ Ibid., p. 75.

‘elección’.³¹ Y aquí se cumple que la voluntad no puede ser ni buena ni mala en sí misma. Es menester una elección para *ser bueno o ser malo*.

Pues bien, en el ser humano hay elecciones que determinan su fato moral. Es bueno o es malo, pero ello no implica que el bien o el mal se encuentren dependiendo de las elecciones del ser humano. El bien y el mal se hallan en los actos de un modo inmediato, porque son *dados a priori*, porque se encuentran en la esfera de los valores. Inmediatamente se piensa “quiero ser bueno” o “quiero ser malo”. El bien y el mal portan valores que se hallan en constante relación y movimiento con el ser humano, con su *ethos* y con su carácter ontológico en el mundo. Uno elige ser de tal o cual forma porque así lo quiere, el querer da la pauta a la elección. “...el bien *más puro e inmediato*, e igualmente el mal más puro también, están dados en el acto *del* querer que de un modo enteramente inmediato *sin* una ‘elección’ precedente de ajusta a la preferencia.”³²

Por lo tanto, tenemos *bienes, valores, actos, bueno, malo*. Hay cosas que determinan que el ser humano sea ser humano, tales como los actos que efectúa, pero ellos no determinan que las *cosas* sean o que algo sea bueno o malo. Los actos sólo guían al ser humano hacia las *cosas* valiosas. Si fuera realizador de tal, entonces los valores no valdrían o perderían su carácter fenomenológico, pues sería dependiente de cada cosa que el ser humano realiza. No es así, los actos son humanos y se encargan de llevar al ser humano mismo hacia los bienes. Los valores no obligan al hombre a actuar como su voluntad pudiera ser parte de una ley o parteaguas de la moral. Los valores son únicamente captados y se manifiestan en prácticas morales que el hombre lleva a cabo consigo y con otros. Por otra parte, el hombre ha de buscar su *ser persona* para ser un agente moral en sí mismo, para ser parte de sí moralmente y para encontrar su esencia y estructura esencial. El ser humano en tanto que persona, o es buena o es mala, pero no deja de ser tal ser humano que se caracteriza por sí mismo ontológicamente en el mundo y en relación con los otros seres orgánicos.

...lo que podemos llamar *originariamente* “bueno” y “malo”, independientemente y con anterioridad a todos los actos particulares, es la “persona”, el *ser* mismo de la persona; de modo que, desde el punto de vista de los

³¹ Idem.

³² Ibid., p. 75.

depositarios, podemos hacer esta precisa definición:
“bueno” y “malo” son valores personales.³³

Se encuentra el ser humano, debe pensar en sí a partir de sus actos, pero también debe pensar en sí antes de actuar. No significa que el ser humano sea en sí un valor; no lo es, pero carga en sí un valor, digamos, antes de ser un ente que efectúa actos. Bueno y malo, por lo tanto, son determinantes del *ethos* del ser humano, pues el ser humano es bueno o es malo.

Fines y tendencias

El hombre actúa porque desea actuar; no quiere porque actúa, pues “tampoco son los *actos* individuales y concretos de la persona los depositarios de los valores específicamente morales, sino que lo son las *direcciones* del “poder” moral de esa persona.”³⁴ No obstante, estas direcciones pueden ser vistas como *fines*. “Fin’, en el sentido más formal, es únicamente un “contenido” cualquiera [...] que está dado como a realizar...”³⁵

Tenemos que el hombre no se pone ni se impone fines, sino que se *propone* fines. Se propone fines, porque, literalmente, *quiere hacer algo*, porque *quiere* llevar a cabo actos que culminen en el desarrollo de su ser persona. Los fines, por tanto, son actos que han de realizarse por la voluntad del hombre mismo. Sin embargo, hemos de preguntar si hay un medio para lograr o hacer esos fines. Los fines, entonces, son contenidos de los actos que el ser humano lleva a cabo y que están dispuestos a *realizarse*, esto es, contenidos hallados idealmente y con vistas a lo que es debido, que han de ser reales mediante la experiencia o las vivencias. Por lo tanto, dichos actos son los que han de tornar real para que ese fin sea tal, y porque los mismos actos *son los medios* del fin, porque el ser humano *actúa*, porque el ser humano *quiere actuar*, esto es, hace uso de su *voluntad* para llegar a los fines que se propone. Los fines son el contenido de los actos, y los actos, a su vez, son el medio para llevar a cabo los fines. Todo ello, siempre y cuando el ser humano sea consciente de sus actos y se encuentre *dispuesto* a llevar a cabo lo que se propone.

³³ Ibid., p. 76.

³⁴ Idem.

³⁵ Ibid., pp. 80-81.

Ahora bien, no sólo hay valores, bienes y fines. Hay un carácter ontológico que repercute en actos vivenciales del hombre, los cuales son llamados por el autor *tendencias*. Las tendencias son ciertas actitudes o disposiciones que determinan los actos que el ser humano ha de llevar a cabo. Su forma es, a su vez, *inmanente* a esas disposiciones. El hombre realiza actos para llevar a cabo su existencia; la tendencia es un carácter que puede o no condicionar el estado afectivo del ser humano. El ser humano *tiende* a realizar actos y aprehende sentimentalmente valores.

La tendencia se halla en un plano vivencial que condiciona y manifiesta estados psíquico-físicos del hombre, tales como el placer, lo agradable o el dolor. Sin embargo, la captación de los valores no depende de las tendencias, pues al captar valores se encuentran prácticas morales, no juicios conseguidos del placer o el dolor. “Podemos muy bien *percibir sentimentalmente* valores [...] sin que estos valores sean apetecidos ni sean inmanentes a una tendencia.”³⁶

Conexiones de esencias y depositarios de valores

Ahora bien, entre los valores hay *conexiones de esencias*. Los valores son absolutos y se captan en tanto que el ser humano *siente*. Este sentir permite que el hombre se encuentre *inmediato* y dispuesto a ser en el mundo. Por ello, es menester pensar en las consecuencias *lógicas* que se manifiestan en los actos humanos y en los juicios que pretenden explicarlos.

Dentro de las conexiones aprióricas podemos llamar (puramente) “*formales*” a aquellas que son independientes de toda cualidad y modalidad de valores, así como de la idea de “depositario de valores”, y que se fundan en la esencia de los valores como tales valores.³⁷

Las conexiones de esencias pueden ser independientes de otras esencias, pero relacionan esas otras esencias con las acciones del ser humano en tanto que capta valores. Esto es, las conexiones de esencias no dependen de los valores en sí mismos, pero unen la esencia de tales valores con la percepción sentimental del hombre. Las conexiones de esencias son

³⁶ Ibid., p. 87.

³⁷ Ibid., p. 145.

conexiones de valores. "...esas conexiones existen entre los valores *mismos*, independientemente por completo de que estos valores *existan* o *no existan*."³⁸ Las conexiones, al igual que los valores, son, y son de todas formas si los valores son pensados o no por el ser humano, esto es, si son captados o no. El hombre se ha de encontrar dispuesto para captar los valores. Reflexiona y siente para captar valores. Sin embargo, ha de ser consciente de la función epistémica de los mismos valores, la cual permite una intuición más rica de ellos y de sí como ser moral. Las conexiones de esencias funcionan por sí mismas sin importar si el hombre ha captado o no los valores. Por lo tanto, las conexiones de esencias son el cómo del ser de los valores en relación con las vivencias del ser humano. Si el hombre no capta valores, no implica que los valores no sean; si no los capta, los valores no dejan de ser, y al no dejar de ser o si no son, siempre habrá algo *dado a priori* que se encuentre entre ellos.

Ahora bien, hay que precisar que el hombre no es el único ser orgánico que se halla en el mundo; cohabitan los animales y las plantas. El hombre, entonces, se halla en constante movimiento en el mundo, por lo que la axiología le da uno y varios lugares. Uno, porque se encarga de tener una experiencia consciente del mundo. Varios, porque no es el único que se halla en el mundo, y puede que no sea el único en captar los valores que son *depositados* en él y en los seres orgánicos

Los depositarios de valores son *cosas* que cargan en sí mismos valores o cualidades de valores que el ser humano les asigna. "Sólo las personas pueden ser (originariamente) buenas y malas; y todo lo demás es bueno y malo únicamente *en relación con las personas*, por mediata que sea esa 'relación'."³⁹ Los depositarios de los valores morales de bueno y de malo son los seres humanos mismos, pues más allá de que el hombre sea bueno y malo originariamente, el hombre se encarga de actuar de determinada forma en tanto que ser moral. Esto es, sus actos –humanos– han de tener en sí mismos una carga moral que puede ser captada por otros seres humanos. Esto no quiere decir que el hombre sea un objeto. Es un ser humano, por lo que la aprehensión de sí en tanto que ser humano es ética, no fenomenológica en sí misma. Asimismo, el valor moral del ser humano se aprehende, sí, mediante la percepción sentimental del hombre mismo; no como un ir hacia el hombre

³⁸ Idem.

³⁹ Ibid., p. 150.

mismo, sino un *entregarse moralmente al hombre mismo*. Una experiencia axiológico-amorosa del hombre hacia el hombre mismo, pues

...los valores *éticos* [...] son [...] valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como “objetos” [...] porque están en la *persona*, ni tampoco [...] ningún acto. Tan pronto como “objetivamos”, de cualquier modo a un hombre, se nos escapa *forzosamente* el depositario de los valores morales.⁴⁰

El ser humano actúa de tal o cual manera porque quiere, y estos actos llevan una carga moral y manifiestan valores que son captados por otro hombre que siente. Ahora bien, este ser humano no puede ser depositario en tanto que sea tratado como un objeto, porque siente, porque el ser humano *vive* amorosamente, y al vivir es consciente de las *cosas*, personas, situaciones y circunstancias que son *dadas* fácticamente, no en un plano *ideal*. Al decir que vive, intentamos decir que el hombre tiene experiencia de bueno y malo de todo lo que es *dado* como *real* en el *mundo*, pues bueno y malo “son valores que están ínsitos esencialmente en depositarios dados como *reales*; nunca en meros objetos imaginarios (aparentes).”⁴¹ He ahí el sentido de una axiología material *a priori*.

En cuanto a la axiología, tenemos que hay valores en las vivencias del hombre. Estos valores, a su vez, tienen depositarios, mismos que son humanos que no son *imaginarios* o *imaginados* ni objetivados, sino seres humanos vivenciados o con una carga empírico-amorosa. En cuanto a lo material, nos referimos a la manifestación *real* de los valores que son captados *a priori*. Lo *a priori* se queda, pues, en una inmediatez inmersa en la experiencia de los valores y de los seres humanos. Lo *a priori* manifiesta valores, los *materializa* en tanto que se lleve a cabo la *experiencia fenomenológica*, misma que no refiere a las cosas que *aparecen* (Husserl), sino a las *cosas* que son *vividas* en el estado afectivo.

Ahora bien, siguiendo que lo *a priori* es una *dynamis* y una manifestación de los actos –dados– en las intuiciones inmediatas, y siguiendo que los valores, en tanto que valen en sí mismos –y como esencias–, tenemos que el hombre *intuye* inmediatamente los valores

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

mediante vivencias o mediante la experiencia del mundo, donde este *intuir inmediato*, a causa de la misma vivencia o experiencia, torna a una *captación o percepción sentimental*. Dicho esto, el hombre podrá enjuiciar “él es bueno” o “él es malo”, pues ha tenido una experiencia con otro ser humano que ha actuado de tal o cual manera, bien o mal; pues ha tenido experiencia de los valores de bueno y de malo.

No obstante, los valores también tienen por depositarios a los otros seres orgánicos. En el mundo hay valores, hombres, plantas y animales. El único que es capaz de ser consciente y entregar una *estimativa* a lo que se halla en el mundo con él es el hombre, pero no es el único que carga tal o cual valor en tanto que depositario, y estos depositarios “no son propios tan sólo de los hombres, sino también de los animales y las plantas...”⁴² Con esto pretendemos decir que no es moralmente correcto objetivar a los demás seres orgánicos, pues, al igual que el ser humano, ellos *viven* y tienen derecho a cargar cierto valor de dignidad. “Los *seres vivos* no son ‘cosas’, y desde luego, tampoco son cosas corpóreas. *Representan [...] una última clase de unidades categoriales.*”⁴³

Los grados de superioridad y la jerarquía de los valores

“Esta jerarquía, como la diferencia de valores ‘positivos’ y ‘negativos’, reside en la *esencia* misma de los valores y no es aplicable a los ‘valores conocidos’ por nosotros.”⁴⁴ La percepción sentimental de los valores *no* es la que se encarga de manifestar la superioridad de los valores, esto es, no es la que manifiesta si los valores son buenos o malos, pues los valores son una cualidad esencial en sí misma que *sólo* es captada sentimentalmente, mas no dada como bueno o malo por este percibir.

Ahora bien, los grados de superioridad e inferioridad son llevados a cabo mediante el elemento de la *preferencia*. El preferir intenta llegar al yugo de los valores captados por el ser humano, mismos que son llevados a cabo mediante sus actos realizados –y su voluntad–: “mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado ‘*preferir*’, se aprehende la ‘superioridad’ de un valor sobre otro.”⁴⁵

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibid, p. 152.

Por tanto, el preferir no es un conjunto de características de los valores, sino una manifestación guiada por su superioridad valorativa en tanto que son captados por el ser humano de manera *a priori*, pues los valores son dados en el mundo y hay entre ellos ciertas conexiones que manifiestan la *existencia* de ellos. “Es [...] *apriórico* aquel ‘preferir’ que tiene lugar entre los *valores mismos*.”⁴⁶ El preferir se *da* en tanto que los valores son *dados a priori*, esto es, en el preferir se encuentra una *dynamis* que manifiesta la superioridad de los valores que, a su vez, son captados mediante el sentimiento. Se captan los valores, y en tanto que se captan, es *dada* una preferencia entre ellos, la cual permite que *en* los valores mismos se manifieste lo que es correcto. “No nos es [...] ‘dada la superioridad de un valor’ ‘antes’ del preferir, sino *en* el preferir.”⁴⁷ El preferir es, pues, una vivencia que se da en sí misma a partir de la captación. Pero esta vivencia debe ser *a priori*, porque se da *en* los valores mismos en tanto que son captados sentimentalmente, para llevar a cabo el ejercicio de superioridad. Lo superior siempre será lo moralmente correcto.

Ahora bien, los grados de superioridad de los valores son: *duración, extensión y divisibilidad, fundamentación, satisfacción y relatividad*.

En cuanto a la *duración*: los valores son cualidades que se fundan en sí mismas en tanto que esencias. Esto es, *son* y no importa que el ser humano las capte o no, ellos seguirán siendo. ‘Duración’ es, naturalmente, [...] un *fenómeno temporal absoluto y cualitativo*, que no sólo representa la falta de una “sucesión”, sino que es también un modo *positivo* de cómo los contenidos llenan el tiempo, de la misma manera que la sucesión.”⁴⁸ Los valores, aun con su carácter *apriórico*, son eternos. Son una cualidad esencial absoluta que siempre será y siempre ha sido. Los valores que duran son los valores que se acercan al yugo de la jerarquía, pues allende su manifestación real, la cual es el cómo de los actos que el ser humano da, *existen* de tal o cual modo, pues “es *duradero* el valor que tiene en sí el fenómeno de ‘poder’ existir a lo largo del tiempo.”⁴⁹

En cuanto a la *extensión y divisibilidad* de los valores, los valores *no* se tienen que dividir. No tienen que romperse para compartirse con otros en su aprehensión, pues esta ruptura terminaría con el ser absoluto de los mismos valores. Lo mejor es *compartir* y

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ibid., pp. 152-153.

⁴⁸ Ibid., p. 156.

⁴⁹ Ídem.

comunicar la existencia de los valores para poder *realizarlos*. Si se *extiende* su existencia, el valor perdurará y mantendrá su carácter de ser absoluto.

En cuanto a la *fundamentación*, sólo será preciso mencionar que los valores pueden fundamentar otros valores, esto es, los valores pueden provocar la captación sentimental de otros valores, por lo que el valor que provoca otro valor es el más alto, y así consecuentemente. Un valor puede provocar la existencia de otro, y ese otro puede provocar la existencia de otro; ha de ser una especie de escala en tanto que se capten los valores.

En cuanto a la *satisfacción*, no tiene que ver con el hedonismo, sino con la realización del valor según los actos que el ser humano que los aprehende se proponga. ‘Satisfacción’ es una *vivencia de cumplimiento*.⁵⁰ En cuanto un valor es realizado y haya de por medio una re-flexión, se llevará a cabo la satisfacción. La satisfacción produce ciertos cambios re-flexivos ontológicos, pues ella depende un tanto de lo que el ser humano pudiera realizar moralmente. Asimismo, con este grado se encuentra el grado de *profundidad*. La profundidad es una conexión de esencias que precisa el grado de satisfacción, esto es, una cualidad que se encuentra entre los actos dados por el ser humano y el modo en cómo se manifiesta el valor.

En cuanto a la *relatividad*, hay que mencionar lo siguiente. La relatividad descansa en la captación sentimental de los valores, pero es *dada* mediante una intuición inmediata sobre esos valores como una conexión que se halla entre este percibir y el valor en sí mismo. “...es una conexión de esencias el que sean dados ‘*como más altos*’ en la intuición inmediata aquellos valores que *en* el sentir y preferir mismos [...] son dados como los valores *más próximos* al valor *absoluto*.”⁵¹ Hay que vivir los valores *absolutos* para comprender que los valores son una cualidad o una esencia, esto es, captar mediante la experiencia fenomenológica los valores con su absolución para llegar al valor en sí mismo. La relatividad propone, pues, el *respeto* de los valores en tanto que esencias, cuyas conexiones permiten el acceso del hombre a éstos. Siempre estarán los valores para cada ser orgánico en cuanto depositario, pero cada persona, cada ser humano, vivirá de tal o cual forma para percibir los valores.

⁵⁰ Ibid., p. 163.

⁵¹ Ibid., p. 166.

Con estos grados de superioridad e inferioridad, vemos que el *preferir*, si no determina cierto carácter ontológico del hombre en relación con los valores que aprehende o capta mediante el sentido, al menos guía al hombre para complementar dicho carácter con los actos que realiza, pues quien finalmente *vive* y se encuentra en el mundo re-flexionando e intentando comprender el mundo y a sí mismo, es el ser humano. Para preferir, el ser humano tiene *experiencias amorosas*, por lo que estas experiencias o vivencias son preliminares para inquirir por la pureza superior de los valores. El preferir, por lo tanto, lleva al ser humano al yugo de todas sus acciones en cuanto capta y vive sentimentalmente el mundo y otros seres humanos.

Ahora bien, los valores *actúan* en relación consigo mismos en la jerarquía de los valores, misma que es fundada por la esencia de los valores mismos, se aprecian los *modos* en los que los valores se relacionan con los depositarios. De tal manera, Scheler da una serie de valores junto a la relación que tienen sus depositarios: a) valores de personas y valores de cosas; b) valores propios y valores extraños; c) valores de actos, valores de función, valores de reacción; d) valores de la disposición de ánimo, de la acción, del éxito; e) valores de intención y valores de estado; f) valores de fundamento, de forma y de relación; g) valores individuales y colectivos; h) valores por sí mismos y valores por referencia. Porque a nosotros nos incumbe la fundamentación de la antropología filosófica y los problemas ético-humanos del autor, nos concentraremos en el inciso a de manera rápida.

En relación con los *valores de personas* (y *valores de cosas*), “Comprendemos aquí con el nombre de ‘*valores de persona*’ todos aquellos valores que pertenecen *inmediatamente* a la *persona* misma.”⁵² Pensemos en el ser del ser humano como la persona. Los valores de la persona –del ser humano– pertenecen *inmediatamente* a sí misma, porque la persona en sí misma es un ser ético, cuyo fundamento, en parte, son las experiencias amorosas, ya que hay una correlación entre las personas, la cual guía o lleva a la persona misma a intentar comprenderse como *fenómeno* que se encuentra frente a sí. No es un objeto, el cual es *intuido* en tanto tal, sino un ser humano, cuya intuición inmediata torna a la *co-vivencia* y a la experiencia de sí, a lo que comúnmente se conoce como *intersubjetividad*; un cohabitar entre seres humanos, por lo que no es preciso que sea una

⁵² Ibid., p. 168.

intuición *a priori* de objeto, sino un actuar inmediato entre seres humanos en el mundo, pues el ser humano originariamente *es*, o sea, actúa moralmente –con otros seres humanos– en tanto que comienza a ser tal ser humano. Por lo tanto, los valores de persona son vividos moralmente, tales como la amistad. Entre seres humanos hay percepción sentimental *ética*, la cual bien podría cambiar nuestra percepción metafísica del mundo, así como nuestro estado ontológico, pues es inevitable convivir con otras personas para ser o actuar de tal o cual manera. Como el amor: no podemos dejar de amarnos los unos a los otros para ser de tal o cual forma en cuanto a los valores que, a su vez, son percibidos por nosotros mismos.

Ahora bien, los valores de la persona *no* son *los* valores absolutos; son más altos que los valores de las *cosas*. La persona es más valiosa que los bienes, mas no más valiosa que los valores en sí mismos, pues ésta es sólo un depositario de ellos. Se halla, entonces, entre los valores mismos y los bienes, y para ser consciente de ello, el ser humano *reflexiona* sobre su lugar en el reino de los valores y sobre su puesto en el cosmos.

Finalmente, veamos brevemente en qué consiste la *jerarquía de los valores*. La jerarquía de los valores tiene una relación apriórica, cuya manifestación es dada mediante ciertas modalidades de valores y es material. “Las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas consisten en una *ordenación jerárquica* entre los sistemas de cualidades de los valores materiales, que nosotros llamamos *modalidades de los valores*, y forman el auténtico *a priori* material...”⁵³ Hay, pues, valores que son más altos que otros, y hay valores que son más latentes que otros, los cuales llevan a cabo un orden que es invariable.

Así pues el primer grado en la jerarquía corresponde a los *valores de lo sensible-gradable*, mismos que son *dados* mediante los estados afectivos del placer y el dolor. Después sube la escala hacia los *valores vitales*, los cuales, por una u otra razón, se *contraponen* a los valores *vitales* de lo noble y lo vulgar, y cuya manifestación o aprehensión se desenvuelve en las sensaciones de la enfermedad, por ejemplo. Repercusiones psíquico-vitales. Ahora, siguiendo la escala o jerarquía de los valores, *los espirituales*, mismos que se dividen en una pequeña jerarquía que van de los valores estéticos de lo bello y lo feo, seguidos de los valores establecidos por la ley, o sea, valores *a priori* de lo justo y lo injusto. Esta escala de los valores culmina con el valor del

⁵³ Ibid., p. 173.

conocimiento puro, el cual corresponde a la filosofía en contraposición a la *ciencia* positiva. La filosofía busca el conocimiento para culminar con la *satisfacción* de quien *aprehende* tal conocimiento. *No* busca una verdad, pues si la hubiese, no tendría sentido pensarse epistémica, ontológica y moralmente. La ciencia se encarga de establecer verdades irrefutables; pero la filosofía las cuestiona para *profundizar* en ellas. Finalmente, se encuentran, casi en el yugo de la jerarquía, los valores espirituales o de lo sagrado, los cuales son aprehendidos por las experiencias amorosas que el ser humano tiene en la concepción fenomenológica del mundo, con el mundo, con los otros seres orgánicos en tanto que depositarios y con otros seres humanos conscientes de sí. Según el autor, estos valores son practicados por el hombre *santo*. Esta escala ha de terminar con los valores de lo útil, los cuales no tocaremos aquí.

1.3 La conciencia amorosa

Dicho lo anterior, será conveniente pensar cuál es la actitud o disposición que el hombre toma al aprehender valores y tener una experiencia fenomenológica. Para ello, veremos brevemente la *conciencia amorosa* de Joaquín Xirau⁵⁴ y la intentaremos relacionar con el *a priori* material y la teoría de los valores de Scheler.

A lo largo del presente hemos dicho que el *a priori* material es la inmediatez de la experiencia de los actos que son dados *en* el ser humano, esto es, la aprehensión inmediata de lo dado mediante intuiciones. Estos actos, a su vez, cargan cierta cualidad axiológica, la cual es el valor en sí mismo. El ser humano aprehende valores en tanto que le son dados actos. Asimismo, esta aprehensión es una aprehensión emocional, o se lleva a cabo mediante los estados afectivos sentimentales. Es inevitable sentir lo que nos es dado, pero ¿cómo saber que sentimos el valor que nos es dado? ¿Qué es lo que nos hace saber de los actos que nos son dados? El hombre ama y odia, y es inevitable que lleve a cabo esos actos, así como el aprehender cualidades mediante los actos de amor y odio. La primera intuición que el hombre tiene en sí es sentimental, es de amor o de odio. Ama a otros hombres, pero

⁵⁴ *Amor y mundo y otros escritos*, Universitat Autònoma de Barcelona, Colegio de México, Ediciones Península, Barcelona, 1983.

ha de estar dispuesto a hacerlo; ama al *prójimo*, pero ha de ser consciente del amor que hay en sí para llevar a cabo actos.

¿Qué es el amor? No responderemos tal cuestión, sino diremos que nuestra postura es fenomenológica en cuanto al sentir amor, ya que después de sentirlo sabemos y conocemos lo que es el amor. “Amor se dice de las realidades y relaciones referentes a la totalidad de la vida sexual. Indica, en el lenguaje corriente, aquello que se halla más íntimamente enlazado con las tendencias y los apetitos libidinosos.”⁵⁵ El amor es una realidad. Al ser una realidad, el hombre ha de ser consciente de todo lo que siente por el prójimo o por *cosas*. El amor puro se halla en la aprehensión de los actos, en el contenido que llegamos a intuir por medio de actos sentimentales, y de los cuales el hombre halla *una forma de vida*, de convivencia (co-vivencia), una reflexión (re-flexión) del mundo, una reflexión urgente de la realidad en la que se halla, un *ethos* que manifiesta el ser de su intimidad, una actitud de vida que manifiesta el ser de su persona y todos los valores que le son dados. Ésa es la conciencia amorosa, y es necesaria para comprender el porqué de los valores y el porqué de los actos que el hombre da o lleva a cabo en circunstancias menesteres. La conciencia amorosa del mundo es necesaria para aprehender y entender la jerarquía de los valores y la personalidad del hombre mismo.

Siguiendo a Xirau, la conciencia es un gama de operaciones: físicas, biofísicas, biológicas, físico-químicas, psicológicas, psicofísicas y psicofisiológicas. “La conciencia [...] es una estructura bipolar, una referencia de un centro subjetivo a una realidad objetiva, mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa.”⁵⁶ La conciencia, por lo tanto, manifiesta en el núcleo del hombre, en el centro espiritual del hombre, *la realidad*, y por ella halla una relación con el mundo, una relación que capta las vivencias o experiencias que el hombre tiene con el mundo y en el mundo. La conciencia manifiesta experiencias, muestra lo dado del mundo y *descubre* el mundo. Asimismo, la conciencia permite el paso al ser de sí mismo, esto es, permite la relación que yo tengo conmigo mismo, y manifiesta el mundo que hay en mí; manifiesta mi habitar, mi *ethos personal*.

⁵⁵ Ibid., p. 89.

⁵⁶ Ibid. p. 91.

Ahora bien, la conciencia amorosa permite el acceso ético desde mi *persona* hacia el mundo. Una entrega ética hacia los valores, después de haber sido descubiertos. La conciencia amorosa es autoconocimiento y *abundancia*; es plenitud de las fuerzas que el hombre ofrece para con el mundo y para el prójimo, sean creadoras, intelectuales, epistémicas, ontológicas o éticas. La conciencia amorosa parte del ser de sí mismo para comprender el mundo en su totalidad.

“El amor no es pasión, sino acción. No depende inicialmente de las circunstancias ni de las inclinaciones de los demás. Es iniciativa y espontaneidad, entrega gratuita y sin intención ni esperanza de recompensa ni de correspondencia.”⁵⁷ Que no se confunda el amor con egoísmo, pues el amor parte desde mi persona y por ello es que ofrezco mi plenitud al prójimo o a la *cosa*, lo que soy y lo que hago. En cambio, el egoísmo provoca que me quede con mi amor y no lo deposite en alguien o en algo más. El amor hace que el hombre actúe y sienta su yo en sí mismo, su espiritualidad, su *personalidad*, su ser; hace que sienta y experimente cosas que nadie más puede sentir, pero que las manifieste y las entregue *en su totalidad*. He ahí el sentido de la *plenitud*. Plenitud es totalidad de mí para los demás; plenitud es abundancia de vida. Plenitud es abundancia de mí y de valores.

La conciencia amorosa y los valores

El ser humano aprehende valores mediante la intuición de los actos o de las *cosas* que le son dados. Es consciente de los valores; mediante sus emociones el hombre conoce los valores, y a su vez, *estima*. Los valores son aprehendidos porque amamos, y en tanto que habita tal amor *en nosotros*, *a priori* cambia nuestra disposición, esto es, al intuir inmediatamente mediante las emociones, se eleva nuestra conciencia amorosa, de tal modo que nuestra disposición ante el mundo, ante la persona amada o ante lo dado, cambia por completo. Por lo tanto, la conciencia amorosa es la reflexión de los actos o circunstancias por las que el hombre pasa. Asimismo, la conciencia amorosa *descubre* valores, es decir, con esta disposición de amor, con este sentimiento, puede llevarse a cabo el descubrimiento de los valores. El valor es evidencia de la realidad en tanto que hay reflexión amorosa.

⁵⁷ Ibid., p. 95.

La reflexión permite, a su vez, el acceso al mundo de los valores y se da la conciencia amorosa. “...la mirada amorosa percibe [...] el volumen entero de las cualidades y valores que la integran, y destaca, en primer término, aquellos que entre todos poseen una calidad o un valor superior.”⁵⁸ Es clara una sola cosa: el hombre, mediante la conciencia amorosa, percibe la jerarquía de los valores junto a sus grados de superioridad e inferioridad. El hombre que ama es consciente de cuán duradero es el valor que ha sido revelado, es consciente de cuán extenso es, y es consciente de los valores que ha fundamentado su amor. Con esto, nos vemos más cercanos a Xirau que a Scheler: el amor no es ciego de todo valor, sino el hombre sin disposición amorosa es ciego de todo valor. Ha de ser consciente del amor que siente para *ver* valores.

Así, el hombre consciente de los valores es el hombre que ama; el amor fundamenta, descubre y da duración a los valores. Pero no sólo a los valores, sino el amor *en* las vivencias del hombre, es decir, el amor como intuición inmediata, se hace material en el hombre en tanto que descubre valores. Por lo tanto, el amor es el elemento *material* de las intuiciones del ser humano, y al ser tal elemento, se hace en sí mismo valioso, esto es, “el valor supremo, la fuente y el origen de todo valor.”⁵⁹ La conciencia amorosa del hombre da un *orden* a la realidad, desde el centro espiritual del hombre hacia el prójimo y el mundo mismo. Este orden no altera, sino *renueva* la realidad ante las urgencias morales que el mundo tiene. El descubrir valores da pautas para pensar que el mundo en sí mismo *vale*, que esta realidad es una *cosa* que vale; el descubrir valores nos hará pensar que este mundo tiene *ilusiones*, que descubrimos igualmente el mundo.

La conciencia amorosa e ilusiones

Lo que podemos esperar de la conciencia amorosa es que nos devuelva la *ilusión*. Las *ilusiones* son los sentimientos más humanos e inocentes que pueden existir en los valores, los cuales por la voluntad pueden ser llevados a la acción ética. Estos sentimientos se encuentran en lo más insondable del centro espiritual del hombre: la esperanza, la fe, la dignidad, la justicia, la amistad, la bienaventuranza, la salud, la paz. Esos sentimientos,

⁵⁸ Ibid., p. 99.

⁵⁹ Ibid., p. 121.

pues, son la *simpatía*, que es la unión espiritual más fuerte del ser humano con el prójimo; el lazo ontológico más humano que puede haber con otro ser humano; la fusión amorosa desde mi ser hacia el prójimo; con una fuerza inconmensurable salgo de mi ser para ser tu yo, para ser tu-yo, para ser tuyo. “...al fundirme con el prójimo en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. *Estoy* fuera de mí, íntimamente vinculado con el otro, pero *soy* yo.”⁶⁰

La *ilusión* no es cómo se interpreta la realidad, sino cómo es que deseamos intuir la realidad; no son *apariciones* fenoménicas, sino *experiencias amorosas* en la realidad. “Mediante la ilusión surge la <<realidad>> del mundo una realidad más alta.”⁶¹ Y nosotros diríamos que mediante la *ilusión* se crean lazos simpáticos entre seres humanos, los cuales dan como obsequio entre sí la conciencia amorosa; un compartir de la conciencia amorosa. Las *ilusiones renuevan*, pues, la vida del ser humano: “Vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo...”⁶² Ser consciente del amor es vivir con ilusiones y tener *fe* en el mundo; es *vitalizar* los valores. Ser consciente del amor es renovar lo vital de la realidad y encontrarse al servicio de los valores, es decir, *ser para los valores*.

La conciencia amorosa y la intencionalidad

Así pues, descubrimos esta realidad valiosa, porque la realidad es un constante movimiento, y esto significa que tanto la jerarquía de los valores como la conciencia amorosa tengan un orden. El *orden del amor*, en cuanto a la jerarquía, ordena y predispone los actos que el hombre da, esto es, los actos que el hombre lleva a cabo se encuentran ordenados según la superioridad o inferioridad, según los valores que se han de descubrir. Si la realidad es inmanente y los valores lo son porque la realidad es descubierta, entonces los actos se hallan en constante movimiento, si no ordenados, sí en un movimiento armónico para descubrir la realidad valiosa, pues los actos *dan* cualidades estimativas, las cuales, en cierta medida, se encuentran en la jerarquía de los valores, misma que permanece. Los valores no

⁶⁰ Ibid., p. 108.

⁶¹ Ibid., p. 103.

⁶² Ibid., p. 104.

determinan nada, sino *valen* y lo hacen porque el ser humano ama, y al amar se encuentra en disposiciones que lo ubican en una u otra escala de los valores.

Para cambiar la realidad, que es constante movimiento, la conciencia amorosa ha de entregarse a ella, debe ser *intencional* a ella, pero antes el hombre mismo debe ser *intencional* a la conciencia. El hombre se entrega a la realidad, descubre los valores que son dados debido a que intuye. El hombre *no* intuye amor, el hombre ama para *conocer*; el hombre intuye valores, es el *a priori material*. Sin embargo, la conciencia amorosa es consecuencia de la intuición de los valores, porque el ser humano se dirige a la realidad; la intencionalidad, por lo tanto, es inmediata a la conciencia amorosa, y ésta halla las razones del corazón para ver el mundo y los valores. “Por intelecto y amor aparece frente a mí el mundo”.⁶³

Por tanto, hay una realidad que se intuye sentimentalmente; al intuir la, el hombre es consciente de ella y de sí, y la concepción del mundo natural cambia por completo, porque el hombre es intencional a la realidad. La intencionalidad, entonces, es la inmediatez del salir de sí para *realizar* la ilusión y *ver* los valores. “La intencionalidad, al proyectarse fuera sí, se hunde en la densidad plenaria del universo, se abre paso en el mundo y descubre ante sí una perspectiva y un horizonte.”⁶⁴ En esta realidad *dinámica* no me acerco al ser, sino a los valores, pues tengo disposición, una disposición ético-amorosa. Me muevo en esta realidad con los valores, porque *ilusiono* un mundo amoroso; porque deseo renovar cada parte de mi ser, y porque deseo encontrarme en cierta plenitud. Todo ello es posible, debido a que soy intencional a la realidad, y al ser así soy consciente y llevo a cabo con el prójimo su descubrimiento moral.

La conciencia amorosa es la intuición inmediata de todos los sentimientos positivos que descubren y dan valores positivos, los cuales, a su vez, permiten el acceso a la persona misma. La conciencia amorosa es, pues, llevar a cabo sentimientos vitales, como la simpatía, los cuales, en cierta medida, darán una respuesta ética a la pregunta: ¿qué es el hombre?

⁶³ Ibid., p. 134.

⁶⁴ Ibid., p. 135.

Conclusión

Si entendemos por ética una investigación fenomenológica de los valores, entonces el hombre puede ser una vivencia sentimental, que *comparte* la realidad con otros seres humanos y con otros seres orgánicos, esto es, un *ser* para los valores, o bien, un ser que busca los valores más altos en la medida en que los aprehende, de tal manera que comenzará a perfilarse como *persona*, pues intuye, no por la razón, sino por la emoción, *en* la cual se hallan los estados afectivos y la *simpatía*. Ésta última se proyectará hacia el centro espiritual del ser humano con uniones amorosas.

Por lo tanto, el corazón se ha de encargar de *descubrir* valores para el ser humano. Recordemos que los valores no son para el hombre. El hombre ha de aprehenderlos mediante cada vivencia amorosa que haya en su existencia y estas vivencias permiten pensar que el hombre no puede ser concebido como un fenómeno, pues *siente*, y sólo puede ser concebido como un *depositario* de los valores que son *dados* mediante actos que el mismo hombre, por voluntad suya, a través de un *deber ideal, realiza*.

**CAPÍTULO DOS:
EL HOMBRE Y LA SIMPATÍA**

Puestos los temas de la fenomenología y de la axiología, damos paso al problema de la simpatía, que será de suma importancia en la fundamentación de la antropología filosófica del autor en cuestión. Para ello, veremos su teoría de la simpatía, con conceptos como las ilusiones, el egoísmo, el inmediato sentir algo, las pseudosimpatías y la comprensión, pero antes veremos en qué consiste la antropología filosófica, con conceptos como hombre y sus derivados. Así, veremos que la teoría de la simpatía de Scheler podrá resolver el problema de su antropología filosófica y nos inducirá a ver su teoría amorosa como otra posible respuesta y fundamento de la antropología filosófica.

2.1 El problema del hombre y la antropología filosófica

Comencemos nuestro segundo esbozo preguntando por la antropología filosófica. Según Scheler, ésta es “una ciencia fundamental de la *esencia* y *estructura esencial* del hombre...”⁶⁵ Con anterioridad, hemos sabido que la esencia ha de ser interpretada como el *valor*, el cual es aprehendido por el sentimiento o el estado afectivo del hombre. Sin embargo, esta antropología busca el *valor* del ser humano. No es posible que el hombre cargue en sí mismo un valor, esto es, no es posible pensar en el hombre como un ser *valioso*, porque no sería correcto pensar en el hombre como una *cosa* o como un *fenómeno* y porque él es el agente que *aprehende* valores. Pero hemos encontrado que el hombre es *depositario* de tales valores, lo cual permite la aprehensión de éstos mediante el afecto, y a su vez, el tener conciencia de sí mismo. Por lo tanto, el problema que hallamos ahora es: ¿hay una aprehensión afectiva del hombre? La respuesta es sí, pues el hombre *actúa* y manifiesta los valores para el prójimo, y tiene la capacidad de reflexionar sobre tales actos que da y que intuye. Asimismo, al intuirlos torna a un *hombre consciente* –conciencia amorosa.

Sin embargo, el problema crece más sin ser consciente. “...el hombre se ha hecho plena, íntegramente ‘problemático’; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe* que no lo sabe.”⁶⁶ Si nos hiciéramos seriamente la pregunta ¿qué es el hombre? o ¿qué soy en tanto que hombre?, no sabríamos qué responder, pero seríamos conscientes de tales preguntas.

⁶⁵ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, trad. Juan José Olivera, Buenos Aires, Leviatán, 2008, p. 9.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

¿Cómo es que el hombre sabe que no sabe qué es? El ser humano reflexiona sobre cada acto que le es dado, pero es erróneo pensar que el ser humano reflexiona únicamente mediante la razón. La razón no hace la conciencia de sí; el *logos* del ser humano no puede solucionar el problema del ser humano mismo.

El hombre conoce, sin duda, que no es más que el habitante de un pequeño satélite del sol; pero el hecho de que su *razón* tenga bastante poder para desentrañar e invertir la ilusión natural de los sentidos, exalta notablemente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.⁶⁷

Tenemos dos problemas. Se piensa que el hombre es un ser racional. No es incorrecto pensar que el hombre se sirve de su razón para solucionar cierta clase de problemas. Sin embargo, es totalmente incorrecto pensar que con tal *razón* se podrá contestar la pregunta que interroga por el sentido del ser humano y dar solución, por lo tanto, a la antropología filosófica. Es imposible tener conciencia de sí por la razón. ¿Qué hay del estado afectivo, de los problemas éticos a los que se enfrenta el hombre, de las *razones del corazón*?

¿Qué hay de la relación que el hombre tiene con los demás seres orgánicos en el mundo? El hombre tiene que ser consciente del lugar que le corresponde al lado de las plantas y de los animales, pues esos seres también son depositarios y se hallan en cierta conexión *estimativa* con el mundo y con el hombre. “Los seres [...] hállanse en relación aditiva de igual a igual enlazados por esencia en *una* gran democracia de lo existente.”⁶⁸ La relación que hay entre el hombre y los demás seres se halla en las llamadas conexiones de esencia, que ya hemos estudiado. Los animales, las plantas y el hombre son depositarios de valores; no valen, sino *tienen* valor, pero no son *cosas*. Por lo tanto, este enlace es de *valor*.

Esto implica que no sólo de la razón vive el hombre y que no es el rey del cosmos, esto es, que el hombre no puede ensalzar su razón sobre los demás seres orgánicos, sino que ha de ser *consciente* de qué es frente al mundo y frente a sí; ser *consciente* de manera afectiva. Pero tampoco vive de amor.

⁶⁷ Ibid., p. 13.

⁶⁸ Ibid., p. 11.

“Uno de los problemas fundamentales de la *antropología filosófica*, es el verdadero *sentido* que debemos atribuir a esas exaltaciones bruscas de la conciencia humana.”⁶⁹ ¿En qué radica este problema? En la concepción de cuatro de cinco tipos de hombre que impiden el paso a la *conciencia amorosa* y la respuesta a la pregunta sobre el hombre, a saber, la idea de la *fe religiosa*, la idea del hombre racional (*homo sapiens*), la idea del hombre de instintos (*homo faber*), la idea de la *decadencia del hombre*; y la idea de la responsabilidad del hombre (*ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad*) podría acercarse a nuestra concepción del hombre. A continuación las vemos.

Cuatro ideas de hombre

La primera idea tiene su base en la *fe religiosa*. Esta idea es un problema, pues impide que el hombre vea con *sus* ojos el valor que puede tener el mundo. Se abstiene de la reflexión ética de sí y del universo, provocando que *crea* en un ser poderoso creador de sus fuerzas mundanas y dador del lugar que ha estado ocupando en el mundo. No desacreditamos cualquier tipo de creencia religiosa, sino el colocarla prioritariamente.

...el que ha cesado de creer dogmáticamente en esas cosas, no por eso ha *anulado* en sí [...] la figura, el timbre estimativo de la autoconciencia humana, el sentimiento de la dignidad humana, que hallan sus raíces históricas en el contenido objetivo de esa fe.⁷⁰

La segunda idea que impide desarrollar una antropología filosófica es la del *homo sapiens*. Un hombre dotado de razón, la cual pretende descubrir el universo en cuanto tal. ¿De dónde proviene tal razón? De acuerdo con Scheler, esta idea “es [...] *una invención* de los griegos...”⁷¹ Pues arremetieron –Platón y Aristóteles, sobre todo– con la premisas que parten de que el hombre *ve con los ojos del alma*, de que el hombre *es el animal con logos*, y que a partir de tal razón el hombre es capaz de todo: prudencia, conocimiento, política, hasta ser Dios. Esto, asimismo, ha llevado a creer que entre el hombre y el animal haya una

⁶⁹ Ibid., p. 14.

⁷⁰ Ibid., p. 20.

⁷¹ Ibid., p. 25.

enorme diferencia. “No se trata [...] de trazar los límites empíricos que distinguen al hombre de los animales [...] sino sólo al objeto particular tomado por término de comparación...”⁷² Por tener tal *razón*, no significa que el hombre puede dominar la naturaleza y guardar distancia de ella. Si el hombre dominase la naturaleza con la razón; si el hombre, con su razón, pretendiera aprehender lo que *considera* valioso; si el hombre aprehendiera al prójimo con su *logos*, si todo esto pretendiera el hombre, no habría manera de pensar en una sola *intuición*, ni mucho menos en ser *consciente*. No habría, pues, vivencias ni *a priori* material; sólo sería un mundo lleno de incesantes avances tecnocráticos, de ciencias con deliberada experimentación con otros seres y con el prójimo, de superioridad insensata. En fin, no habría cabida para una ética material de los valores, y por lo tanto, cada sentimiento emanado de la *ilusión*, como la *simpatía*, la esperanza, la confianza, la sinceridad, e incluso el honor, estaría forzado a demostrarse de manera lógica, sin un fundamento humano.

Por lo tanto, desechamos la idea de que el hombre en sí mismo es un ser racional.

La tercera idea es la del *homo faber*. Esta idea, totalmente contraria a la anterior pero errónea, alude al hombre como un animal más en el reino natural. Esto es, la razón escindida totalmente del hombre, acompañada de las emociones, de sus intuiciones y de su conocimiento. “No hay entre el hombre y el animal diferencias de *esencia*; sólo hay diferencias de grado.”⁷³ Con esto pensamos en que el ser humano, si no es un ser de *logos* y si no tiene cierta diferencia con el animal, entonces es un ser de *instintos*. ¿Cómo es esto? Se niega por completo la existencia *formal* de la razón; si es posible que el hombre la posea, será bajo su elección, pues lo que más pondera, según esta idea, es que el hombre satisfaga sus necesidades primordiales, a saber, el deseo sexual, el poder y la nutrición.

Según nuestro incurrimiento, la antropología filosófica se sirve fenomenológicamente de la ética en cuanto a las emociones, y en parte, a los llamados instintos, porque pretendemos comprender los principios ético-fenomenológicos del ser humano frente al mundo y frente al prójimo. No es nuestra tarea negar por completo la razón, pero tampoco lo es aceptar por completo la concepción racional de los instintos y de

⁷² Ibid., p. 26.

⁷³ Ibid., pp. 37-38.

las emociones. Según Scheler, es importante llevar a cabo una teoría de los instintos –para emprender una antropología filosófica–, prescindida de la concepción moderna y positivista, es decir, de la concepción racionalista y lógica, porque es sabido que el ser humano en sí mismo es un ser de emociones y de razones formales.

En efecto, toda sensación, toda percepción, como igualmente todo proceso de una unidad funcional fisiológica, vienen condicionadas por el instinto, y los instintos son [...] los que constituyen la unidad del organismo psicofísico.⁷⁴

Hallamos un par de ideas. Por una parte, no hay que pensar en los instintos como la *esencia* y el principio del ser humano, porque de antemano los niega respecto a que la razón lo sea; pero tampoco podemos sustituir la razón por los instintos. Al contrario, es menester pensar en los instintos como *parte* del ser humano, sin negar la razón, sino acompañándola. He ahí el sentido de buscar el orden del amor o el sentido de la conciencia amorosa. La razón y la emoción –entendida como instinto– permiten el sentido del *a priori material*, de las intuiciones, de las experiencias, de la conciencia amorosa –de cada concepto desarrollado en la primera parte–. Razón y emoción dan al ser humano su fundamento fenomenológico en el mundo y sobre todo en la ética; *conciencia amorosa, reflexión e intuición inmediata* son elementos racionales, cuyo principio es emocional. Todo ello permite la *comprensión* del ser humano, porque dichos elementos tienen su primer acercamiento *en* las vivencias del ser humano, vivencias que son inevitables para él.

Por ello, la idea del hombre en tanto que *homo faber* y en tanto que *homo sapiens* es errónea. Es *como si* uno necesitara del otro para comprenderse a sí mismo, y por ende, al otro. He ahí la unidad noética y vital del hombre; su unidad psíquica y física. Esta unidad no sólo permite la comprensión biológica, epistemológica y ontológica del hombre, sino la comprensión ética del mismo a partir del sentimiento de *simpatía* y del sentido del *amor*. El hombre dejará de ser hombre para tornar a *persona*, pues ésta es quien *actúa y conoce* valores que concretan la convivencia moral de seres humanos entre sí y con el mundo.

⁷⁴ Ibid., p. 42.

La cuarta idea, falsa para el autor, revela el porqué del problema del hombre racional e instintivo, es decir, revela la razón por la que es imposible que el hombre simpatice con otros para comprenderse. Esta idea es, pues, la idea de la *decadencia del hombre*. ¿En qué consiste tal decadencia? Siguiendo a Scheler, el hombre es un desertor de la vida, un ser problemático, que sólo ha hecho de sí un ser confuso y ciego del mundo emocional. “...la decadencia está en la esencia misma [...] del ‘hombre’.”⁷⁵

Así pues, el hombre no puede servirse únicamente de su razón, porque despertaría acciones cruentas para con el mundo y con el prójimo, porque negaría la disposición de comprensión entre seres humanos, porque *no consideraría* al prójimo ni sus estados afectivos. Según esta teoría, la razón dirige al ser humano a la enfermedad de la grandeza y de la soberbia; a las *cosas* de no-valor, a la muerte e ignorancia de los valores y de sí como un ser ético; a un mundo inorgánico, ciego de todo valor *vital* y *religioso*. ¿Qué es el hombre según esta idea? “...es un viviente que ha desertado de la vida, de sus valores fundamentales, de sus leyes, de su sentido ‘sagrado’, cósmico.”⁷⁶

Pareciera que el ser humano ha de evitar creer en esta idea, pues la razón lo entorpecería, irónicamente, hasta dejar de reflexionar y de conocer; hasta dejar de aprehender valores mediante su vida afectiva. Se convertiría en un espíritu destructor de la vida y del alma. La razón llegaría tan lejos que el espíritu humano dejaría de saberse como tal, como un ser racional y, consecuentemente, como un ser de emociones que descubre y da valor al mundo. “Ese espíritu no puede considerarse ni como un ‘Logos’ que abre al hombre un nuevo mundo del ser, ni como un ‘puro amor’ que le descubra un mundo de valores.”⁷⁷

La propuesta que sugerimos es encontrar una teoría de las emociones –autónoma para Scheler– que permita el acceso hacia la conciencia amorosa y la comprensión al prójimo. Esta teoría, por lo tanto, es el saber de y tener simpatía con el otro. A partir de ella, encontraremos una base fundamental de la antropología filosófica y la consecuencia de la axiología de Scheler.

⁷⁵ Ibid., p. 51.

⁷⁶ Ibid., p. 52.

⁷⁷ Ibid., pp. 62-63.

Por último, llegamos a la quinta idea, en la cual nos sentimos más cercanos y que brevemente exponemos: la idea de la conciencia de sí, próxima al superhombre nietzscheano, pero llamada por Scheler *Ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad*. ¿Por qué es un ateísmo y por qué es postulativo? Porque el hombre no debe dejar a Dios –a cualquier dios– los actos que da y que lleva a cabo, pues ¿de qué otra forma podría aprehender valores? No hay Dios que se haga responsable de los actos del ser humano. El ser humano ha de ser el único responsable de cada acto que lleva a cabo, lo cual permite que disponga de sí para conocer su *valor*; asimismo, se desprende de la idea de Dios. No obstante, este ser responsable abre un enorme paso hacia la *persona*. El hombre, al asumir cada consecuencia de sus actos, torna a un ser superior moralmente, pues siente suya tal responsabilidad de ser y de *valer* para otros, y al sentir tal responsabilidad, tenemos que los valores mismos descansan en la persona.

Por lo tanto, no negamos la existencia de Dios, sino asumimos la responsabilidad que a Dios no le corresponde en cuanto a las acciones que nosotros como seres humanos realizamos. *Somos* culpables de asesinato; *somos* quienes gozan de todo tipo de bienaventuranza; *somos* los únicos que descubren un mundo de valores; *somos* quienes construyen para *nosotros* una ética; *somos* quienes *aman* para ser *conscientes*. Esta idea, pues, intenta *concienciar* al ser humano, para sentirse honrado de ser tal.

2.2 Egoísmo e ilusiones

Es posible pensar que el hombre es un problema en sí mismo, porque en sí mismo es un ser de ilusiones. No hablamos de las *ilusiones* que la conciencia amorosa nos despierta, sino de ilusiones totalmente opuestas; ilusiones que hacen que el hombre se engañe y evite elevarse sobre sí como un ser *simpático* y consciente. Es, pues, el *egocentrismo*: “ilusión consistente en tener el mundo ‘circundante’ de cada cual por el ‘mundo’ mismo, es decir, el darse ilusoriamente el mundo circundante de cada cual como ‘el mundo’”.⁷⁸ El hombre como un ser solitario, “viviente” de sí mismo, como un desertor de los valores. Un hombre engañado por las acciones egoístas que lleva a cabo, pensando que él es primero y en segundo lugar

⁷⁸ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Trad. José Gaos, Losada, Buenos Aires, 2004, sec. A, I, p. 82.

él. La *ilusión*⁷⁹ da el paso hacia la misma realidad y da el significado de los valores, pues permite que se piense como un ser *para* los valores, para la vida misma y permite la elevación de su conciencia hacia una ética de la plenitud y de la renovación. La ilusión, en cambio, ciega al ser humano tanto de sí como de los valores. La ilusión impide el paso a la conciencia amorosa; la ilusión impide la *ilusión*, porque “la actitud ante los valores es la base común de nuestro conocer [...] y de nuestro querer.”⁸⁰ La ilusión provoca que el hombre se hunda en sí mismo, ya sea por *solipsismo*, es decir, pensándose como si fuera el mundo circundante; ya sea, por *egoísmo*, del cual emanan actos de la voluntad, o bien, por *autoerotismo*, el cual ha de ser visto como amor propio. No un amor que se exterioriza para los demás, sino un amor que permanece en sí para el yo propio. La ilusión es antecedente de los cuatro tipos de hombres antes expuestos.

El egoísmo tímético

Siguiendo a Scheler, este hundirse en sí mismo, provocado por la ilusión, es la raíz común de lo que denomina *egocentrismo tímético*, que es “la propensión a identificar los valores propios con el mundo de valores circundante de cada cual con el mundo de los valores.”⁸¹ Hay, pues, una actitud natural ante el prójimo. Esta actitud, en cuanto solipsismo, ha de ser superada por la simpatía, pues ésta descansa *en* la aprehensión de los actos ajenos. Un hombre, hundido en su individualidad, es egoísta por voluntad, lo cual indica que *no toma en cuenta* la actitud que podría tomar frente al prójimo. Es, por lo tanto, una cuestión de *disposición*: disposición de ser uno-con-otro, disposición de crear una actitud con-otro, disposición de *comprender* al prójimo. La simpatía, sin embargo, se encuentra antes de toda condición tímética, es decir, la simpatía –similar a los valores– se encuentra detrás de toda acción que ha de ser *realizada*. El hombre en su individualidad, puede romper con toda actitud natural al intentar comprender al otro mediante los actos realizados. Hablamos, pues, de una ilusión natural. Una ilusión con la que el ser humano se desarrolla y de la cual ha de desprenderse mediante la reflexión y la disposición, mediante la actitud valorativa y

⁷⁹ Para evitar confusiones, escribiremos con cursivas la *ilusión* de Xirau.

⁸⁰ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, pp. 82-83.

⁸¹ *Ibid.*, p. 83.

mediante la conciencia amorosa que permite *ver* los valores que se *realizan* por el mismo ser humano.

Este solipsismo se supera, pues, mediante la comprensión del prójimo, pues la conciencia se elevaría de tal manera que los valores que el prójimo carga o lleva a cabo se mostrarían. Se abre una *conexión* entre seres humanos para con los seres humanos; el ser humano es consciente de sí en la medida en que se comprende, y es consciente de la realidad que comparte con el prójimo, pues la simpatía *da* “el grado de la conciencia de la realidad y la de lo ‘*absolutamente real*’ frente a lo real sólo *relativamente* en su existencia y esencia.”⁸² El egoísta tímético ignora que la realidad puede ser compartida e ignora que puede comprender, porque cree –ilusiona– que los demás viven para él, dando vueltas a su alrededor. En cambio, el que comprende al otro –incluso el que comprende al egoísta– eleva su conciencia de tal manera que se hallan en ella *ilusiones* y emociones que abren paso al mundo de los valores y a la misma realidad. Por lo tanto, el que comprende *realiza* valores que comparte con los demás. Hay una conciencia de la realidad, que es la conciencia amorosa y emanan de ella todo tipo de afecciones que desprenden del hombre la ceguera de los valores y de la misma realidad.

Así, el ser humano *consciente*, al ser simpático con el prójimo, es consciente de su propia realidad y de la realidad prójima, es decir, es consciente de la realidad que comparte con el prójimo y de las vivencias afectivas que se realizan en sí y en el prójimo. Ya no es él-en-el-mundo o un *solus ipse*, sino él-con-el-mundo, un él-con tu ser, yo *contigo*. Un *ser humano con-seres humanos*.

La ilusión metafísica

¿Qué es esta ilusión metafísica? “...en la actitud egocéntrica y solipsista, tenemos al prójimo referido de hecho simplemente a nuestro ser y esfera de intereses justo por la última y absoluta realidad de él...”⁸³ Esto es, el prójimo *aparece* en cuanto nuestra voluntad desee, como un *fenómeno*, como *algo* carente de valor *aparece* frente a nosotros.

⁸² Idem.

⁸³ Ibid., p. 84.

El prójimo, en nuestro hundimiento, no es sino una *imagen* de hechos que son dados, pero que nosotros no somos capaces de aprehender.

Por otra parte, la realidad *se divide*, lo cual impide, a su vez, una auténtica aprehensión afectivo-axiológica del otro, mediante actos o mediante vivencias emocionales. Esta división de la realidad hállase en la realidad como mía, es decir, *mi* realidad, y la realidad dada como tuya, o sea, *tu* realidad. Así, al encontrarte frente a mí, no hay aprehensión de nada, sino una imagen: *tu* imagen como parte de mi realidad, *mi* imagen como parte de tu realidad. En la realidad dividida se hallan representaciones de yoos ajenos, efectuadas por mi voluntad; no hay una objetiva representación de la realidad que permitiese el paso a la subjetivación de la misma *con* el prójimo, es decir, que permitiese la comprensión del prójimo. Es sólo la realidad subjetiva, pero indiferente de vivencias ajenas que yo pudiera aprehender; una realidad vacía de emociones y de comprensiones. En fin, una realidad *apática* y dividida.

Ahora bien, esta ilusión metafísica ha de superarse, naturalmente, mediante la reflexión de la realidad, que da el paso a un *intercambio*, por decirlo así, de realidades entre seres humanos –y orgánicos–, y que da el paso al ser consciente de sí y de cada acto llevado a cabo entre seres humanos. Asimismo, este intercambio *se da*, no por un *ir a las cosas mismas*, sino por un *entregarse al ser humano mismo, entregarse a la vida misma*, que ha de ser recíproco, pues no se descubrirían valores de otro modo. El entregarse a los actos que el hombre *realiza*, una vez percibidos por el sentimiento, es un *ir a los valores mismos*; así con el arte y con la vida, en cuanto a los valores estéticos y vitales. Pero el elevarse mediante la conciencia amorosa sobre todos los actos, esto es, el tomarlos como propios y llevarlos a cabo en y con el universo, de tal manera que unos velen por los otros y los otros por los unos, no sólo entre seres humanos, sino el hombre con el hombre y el hombre con la vida orgánica en general, abrirá paso al descubrimiento *religioso* de los valores, al hombre *santo*. Es la superación, no sólo del egocentrismo tímético ni de la ilusión metafísica, sino de toda ilusión y no disposición de comprensión, de toda actitud egoísta y natural del ser humano consigo mismo y con el prójimo, que *se realiza* “en aquel *cambio de intención*, en aquel *cambio de corazón* del *ser* mismo de la realidad psíquica que se da a conocer en la simpatía de aquella especie que se dirige a la esencia...”⁸⁴

⁸⁴ Idem.

Pues bien, en aquel cambio de corazones, el hombre se *realiza* frente al yo propio en tanto que depositario de valores. No es todo: antes bien, los valores que el prójimo percibe del yo propio se hallan en un plano igualitario a los que el yo propio ha percibido, pues tanto el yo propio como el yo ajeno se *dan* en tanto que seres humanos que se han comprendido el uno al otro, que han simpatizado en pos de su comprensión afectivo-ética, pues “únicamente la percepción de la *igualdad de valor* del hombre en cuanto hombre [...] que se produce en la simpatía [...] es lo único que tiene y que puede tener [...] la desaparición de esta ilusión sobre la realidad.”⁸⁵ El yo propio frente al prójimo, frente a los demás *habita* las conexiones que surgen en su intención hacia aquel. De esta intencionalidad, a su vez, emanan *valores* y elementos éticos, tales como la justicia, la dignidad, la confianza y todas las *ilusiones* que la conciencia amorosa nos *da*. Asimismo, el aprehender valores de actos ajenos *dados* aleja a los hombres del *egoísmo* y de la ilusión; en el hombre cae la conciencia amorosa y lo aleja de todo tipo de ilusión, pero le da *ilusiones*.

El problema del hombre radica en su ignorancia sobre sí; en un *desconocimiento* de su *valor*, de sus *actos*, de sus emociones. Por otra parte, el problema del hombre radica en su egoísmo y en las ilusiones que crea sobre sí y sobre la realidad. Esto es, el impedimento de sí hacia la realidad, y por lo tanto, hacia la aprehensión afectiva de los valores y hacia la comprensión entre seres humanos. Es menester que haya convivencia entre seres humanos para lograr conocerse. Scheler alude a una *teoría autónoma* de las emociones, la cual ha de ser parte fundamental de su antropología filosófica. Pero no es totalmente autónoma, es una consecuencia –muy positiva– de su axiología, pues, al ser consciente de los actos que vive y que aprehende, el hombre abre paso a un ser que *conoce* valores, a un ser *consciente* de sí y de su prójimo. Un ser no superior, sino *valioso*: la persona.

2.3 La simpatía

Expuestos los problemas fundamentales del ser humano y de la antropología filosófica, será menester que exponamos la teoría de la simpatía de Max Scheler, pues podrá dar solución al problema de la *comprensión* del ser humano en tanto que ser humano. ¿Qué es el ser

⁸⁵ Idem.

humano? No daremos solución a tal problema. Nos limitaremos a seguir una relación entre lo expuesto en la primera parte y ésta, así como con el problema del hombre.

Anteriormente, hemos dado pautas para hallar la *esencia* y *estructura esencial* del hombre. ¿Se hallan en la conciencia? La esencia *vale*, carga en sí una cualidad de aprehensión que el ser humano lleva a cabo mediante las emociones, porque los valores se revelan *en* el acto que es llevado a cabo y mediante el estado afectivo del hombre, y a su vez, permite el acceso a la conciencia amorosa. Por lo tanto, hay una cualidad de valor *en* el hombre que permite que sea *consciente* de sí, pero *con* otro, *contigo*. Sin embargo, no es el caso pensar en tal cualidad como condicionante del estado ontológico, sino en una posible ética de las vivencias afectivas del hombre, o bien, como una *ética de la simpatía*.

¿Por qué ir a la simpatía? Porque el hombre *vive* situaciones que el prójimo, que otro hombre, puede aprehender, y porque puede aprehender *vivencias* que otro hombre puede tener. Simpatizar es comprender al ser humano. Por otro lado, la simpatía es consecuencia de la axiología de Scheler y es menester llevarla a cabo para desarrollar su antropología filosófica. La simpatía es parte fundamental de su ética, porque estamos hablando de *hechos* humanos.

Pues bien, intentaremos saber cómo comprendernos en tanto que seres humanos. ¿Qué es la simpatía? La simpatía es comprensión a través de la aprehensión *valorativo-afectiva* de las vivencias ajenas. Pero “la mera simpatía [...] es en cuanto tal completamente *ciega* para el valor de la vivencia correspondiente.”⁸⁶ ¿Por qué *ciega*? Porque la aprehensión no se lleva a cabo por sí misma, sino mediante un agente consciente de las vivencias ajenas que puede aprehender para *descubrir* y *conocer* valores. Esto es, el hombre efectúa la simpatía para *ver* valores, el hombre *comprende* a otro hombre, porque los hombres son depositarios de valores. Por otro lado, y como veremos más adelante, la simpatía es una *forma* del amor y del odio –de la conciencia amorosa, que descubre valores–, pues mediante los actos de amor –y de odio– se revelan los valores.

Ahora bien, ¿la simpatía descubre valores si es *ciega* para ellos? Como dijimos más arriba, la simpatía descubre valores en tanto que hay una intuición de vivencias ajenas, la cual permite que haya una comprensión afectiva del prójimo. La intuición, por lo tanto, es

⁸⁶ Ibid., p. 20.

la *participación* o *expectación* de *vivencias* ajenas. ¿Cómo es esto? Hay ciertas circunstancias o situaciones que un hombre tiene, ya sea un dolor profundo o una alegría; al presenciar tales vivencias, el yo propio –mi persona–, que es *consciente*, las intuye inmediatamente, de tal manera que aprehende únicamente el sentimiento del yo ajeno. Esta intuición de la emoción ajena descansa en *mi* aprehensión valorativa de manera *a priori*. Por lo tanto, la intuición de emociones ajenas, de lejos, es el simpatizar con el prójimo, lo cual lleva al yo propio a inmiscuirse *en* tales vivencias. Asimismo, las vivencias son *actos* aprehendidos, los cuales *dan* valores. Con ello, damos a entender que la simpatía es la participación intuitiva de las vivencias –afectivas– ajenas. Esta participación, asimismo, da pauta para la aprehensión de valores, ya sea por unificación –*unificación afectiva*– o por extensión afectiva –*contagio afectivo*–, y a su vez, permite el paso al amor. De este modo, otorgamos a las vivencias como estados afectivos o como un padecer ajeno, mismas que han de ser aprehendidas mediante la simpatía; tales vivencias o padecimientos ajenos han de ser hechos, pues la simpatía los intuye para hacerlos en sí misma *materia*.

¿Hay alguna distinción entre la simpatía y la compasión? Padecer, en primera instancia, es *vivir* fenomenológicamente cierta emoción –dolor, tristeza, alegría– provocada por algún hecho, de tal manera que el hecho dirige al agente hacia tal emoción. La compasión, por su parte requiere de otro agente para poder *compartir* tal emoción. Sin embargo, no es por compasión como se lleva a cabo la comprensión de tal emoción o vivencia efectiva. “No es sólo a *través* de la compasión como me es dado el padecer ajeno; *sino* que este padecer tiene que *estar* dado ya en alguna forma, para que yo, dirigiéndome a él, pueda *com*-padecer.”⁸⁷ Pareciera que la simpatía requiere del *compadecer* para llevarse a cabo. Así pues, la compasión no *intuye pathos* ajenos, pues de ser así, el yo propio únicamente “se pondría en el lugar del otro”, lo cual no es totalmente válido. El simpatizar requiere que el padecer ajeno se encuentre *en* el acto de aprehensión de tal padecer. Al aprehender el padecer ajeno, el yo propio es *intencional* a él, se dirige a tal vivencia para poder padecer *con* el yo ajeno. Se tiene, pues, que la intencionalidad conduce al yo propio para *comprender* la vivencia ajena, de tal manera que no sólo se comprenda, sino se *viva* auténticamente la vivencia, o bien, *en* la vivencia. Por lo tanto, las vivencias ajenas se *dan a priori* para comprenderlas. El comprender requiere de una intuición afectiva –o emocional–

⁸⁷ Ibid., p. 22.

para poder compadecer. “Las vivencias de compasión y las simpatías adhieren siempre, pues, a la vivencia ajena ya aprehendida...”⁸⁸ Me inmiscuyo en ti para comprenderte, pero no quiere decir que deje de ser yo quien te comprende, sino *soy*, y soy yo en tanto que *vivo* en mí *tus* dolores, cuitas o alegrías; he de captar el *valor* que tienen para poder comprenderte. Tus emociones *valen en ti* y por ellas yo puedo aprehenderte.

Ahora bien, como era de *intuirse*, la simpatía, sin intuición ni comprensión, es decir, sin disposición, *no* es sentir *lo mismo* que otro ni vivir *lo mismo* que el otro. Hay que intuir la vivencia ajena para poder comprender al otro; hay que aprehender vivencias ajenas para comprender su sentido. Hay que *entregarse* al dolor, a la alegría, al padecer ajenos para comprendernos en tanto que seres humanos. Sólo mediante esta entrega el hombre conocerá el *valor* que puede haber *en él*, pues la entrega es un vivir los estados afectivos ajenos que se aprehenden mediante la intuición inmediata.

Es, en efecto, un *sentir* el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un *juicio* que dice que el prójimo tiene tal sentimiento; pero no es un vivir el sentimiento real como un estado propio; al vivir lo mismo que otro aprehendemos efectivamente además una *cualidad* del sentimiento ajeno...⁸⁹

Dicha cualidad refiere a los *valores*, pues de algún modo hemos de aprehender las vivencias que el prójimo lleva a cabo o con las que se encuentra. ¿Qué modo es? Aprehendemos la cualidad del sentimiento ajeno mediante la intuición emocional. Este sentimiento ajeno es visto como un *fenómeno* que se halla frente a mí y que sólo por medio de la intuición que tengo de él puedo aprehenderlo. Por lo tanto, la simpatía es *intuir* la emoción ajena –dolor, pena, alegría–, de tal manera que descansa *en* tal intuición para que yo pueda *vivirla*, hacerla mía y comprenderla. Este *vivir-en* refiere a *realizar* tu emoción *en* mí, porque me es *dada*, la aprehendo e inmediatamente se materializa, y por lo tanto se convierte en un *vivir-con*.

Quedarían sueltas algunas preguntas en relación con las emociones ajenas y simpatizar con ellas, a saber, ¿el ser humano es dado? ¿Mediante las emociones –y su

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Ibid., p. 23.

aprehensión— puedo conocer al hombre? ¿El hombre vale porque siente? En efecto, el hombre puede estar *dado*, pero, como vimos con anterioridad, el que se encuentre conmigo no requiere inmediatamente un juicio sobre sus cualidades. Antes bien, tienen que ser dados los actos que *realice* para poder llevar a cabo un juicio. ¿Qué hay de las emociones? Un hombre que llora desesperadamente refiere a una emoción; ahora bien, si somos conscientes de su emoción, inmediatamente podremos *vivirla* con él. ¿Cómo? Las emociones cargan cierta cualidad —*valor*— que responde a nuestro inquirir sobre la comprensión. “El hecho de estar dado en general un yo, cuando nos está dada una vivencia, está fundado inmediatamente en la conexión esencial e intuitiva existente entre vivencia y yo...”⁹⁰ (recordemos que las conexiones de esencias se llevan a cabo entre *valores*; estos se fundan en sí mismos y así se conectan entre ellos. Scheler, asimismo, da por hecho que la vivencia carga un valor y el yo es su depositario). Necesitamos comprendernos para llevar a cabo los valores. Por lo tanto, el ser conscientes de los actos que llevamos a cabo, nos permite *conocer* los valores y el ser conscientes de las emociones que los otros *expresan en* sus vivencias nos permitirán comprender qué hay *en* nosotros y los valores que manifiestan. En un mundo de valores, los hombres también manifiestan valores.

Consecuentemente, el simpatizar es *comprender* sintiendo lo mismo que el otro. Percibimos la expresión del otro e inmediatamente la vivimos *en* nosotros *para* el otro. ¿Cómo saber que es simpatía? ¿Qué hace a la simpatía tal? Por una parte, Scheler advierte que hay *pseudosimpatías* que son vacías de toda comprensión humana y de todo valor ético. Estas pseudosimpatías refieren, en cierta medida, al egoísmo y a la ignorancia de los valores, es decir, a la ilusión. Por otra parte, defiende que hay *cuatro hechos* que emanan de la aprehensión de emociones ajenas y dos de ellas dirigirán al hombre a la *genuina simpatía*, llevada a cabo mediante intuiciones afectivas, pero de esas dos, una dará a conocer la simpatía entre tú y yo.

Pseudosimpatías

Desde la conciencia amorosa el hombre simpatiza con otros hombres; siente con otros hombres, vive con otros hombres y la conciencia amorosa *da* al hombre la realidad. Sin

⁹⁰ Ibid., p. 24.

embargo, el limitarse a pensar “ponte el zapato del otro” es una acción egoísta, pues no hay hecho fenoménico; sólo se está ideando el yo propio en tal o cual situación, ignorando la evidencia de hecho, que puede ser el sentimiento ajeno. No se aprehende, pues, la situación del prójimo; no hay ningún tipo de *unificación* ni *valor* si nos limitamos a ponernos el zapato del otro. Antes bien, es menester aprehender el estado afectivo que descansa *en* y sólo *en* el otro, esto es, intuir inmediatamente el sentimiento que es *dado* en el otro.

En cuanto el dolor ajeno, puede haber cierta comprensión de tal, pero si la *intención* se dirige a la *reacción* de tal dolor, esto es, si me entrego a mi propio dolor o si evado la situación ayudando al prójimo sólo porque no quiero ver más dolor en tanto que percibo el dolor ajeno, evito entrar en el estado afectivo en sí mismo. No hay un estado afectivo y es sustituido por cierta conveniencia. El estado afectivo ha de encontrarse y descansar sólo en el otro para que yo pueda aprehenderlo, pues “el genuino simpatizar es [...] una función sin estado afectivo propio objeto de intención.”⁹¹

Por otro lado, están las falsas identificaciones, que son vivir la vida del otro y no la propia. Tomar la vida otro, su modo, sus afectos, su juicio y lo que lo constituye como ser humano, como propios es *moralmente incorrecto* para el yo propio, pues de verse egoísta, evitando situaciones porque no se quieren sufrir, pasa a *darse la espalda*, negando la integridad y constitución propias, a un ser hueco de sí mismo, de tal manera que el yo propio requiere de otro para llenar su propia vida. Roba la identidad ajena. “Sin cierto sentimiento de sí y sentimiento del propio valor [...] no puede el hombre vivir moralmente.”⁹² Finalmente, al negarse a sí mismo viviendo o robando identidades del prójimo, el ser humano, naturalmente, es inconsciente de la comprensión y de la genuina simpatía. No obstante, será preciso que se niegue, es decir, que niegue su negación para liberarse y ser consciente de sí para establecer la vida propia y generar la comprensión de vivencias y sentimientos ajenos, creando *lazos únicos* entre sí y entre los demás seres humanos.

Es un problema y una pena que el ser humano se encuentre consciente de su inconciencia. ¿Cómo podemos *vivir* de manera indiferente o apática? ¿Cómo podemos pretender que así es la realidad? La realidad nos es dada, pero no hay una reflexión sobre

⁹¹ Ibid., p. 62.

⁹² Ibid., p. 66.

ella. ¿A qué se debe? El ser humano vive en un estado de ceguera estimativa. No es simpático con los otros ni es simpático con la vida. El ser humano no ama y piensa que todo se *realiza* mediante la razón. ¿Qué ocurre cuando se encuentra frente a alguien? Puede que lo ignore, pero sería una maravilla vivir con ese alguien, sería una maravilla aprehender lo que siente ese alguien. Como típica receta moralina, decimos que para *comprender* qué es el ser humano, es preciso comenzar consigo mismo: intuir los fenómenos que le es dado en la realidad que *vive* y que *siente*. Así, hasta llegar a velar por el cosmos entero desde su singular puesto *en él*.

*El inmediato sentir algo con alguien*⁹³

El inmediato sentir algo con otro refiere a sentir uno con otro el mismo sentimiento, abriendo paso a la reciprocidad de ambas partes, la cual puede ser inmediata o dinámica y la cual puede referirse a únicas vivencias entre ambas partes. El yo ajeno vive cierta emoción, la cual el yo propio aprehende de manera inmediata para sentirla *con él*. De esta manera, el compartir la emoción torna a un sentir o vivir *en compañía*, pues el yo ajeno *extiende –y profundiza–* su sentimiento con el yo propio y el yo propio *da* la misma situación. No es un sentimiento distinto el que tú tienes en relación con el que yo tengo; es el sentimiento que tienes tú para-*conmigo* y yo para-*contigo*. No es compasión, puesto que compartimos la vivencia de manera inmediata, la reciprocidad del sentimiento que nos ha sido *dado*. En cambio, puede que un tercero *compadezca*, pero no es la auténtica vivencia que tanto tú como yo *compartimos*. Compadece porque desea comprendernos.

La genuina unificación afectiva

Es posible pensar que la genuina unificación afectiva se basa en el inmediato sentir algo con alguien, pues se crean lazos –amorosos– entre ambas partes al ser partícipes del mismo sentimiento. Asimismo, en el sentir algo con alguien y sentirse unidos afectivamente se

⁹³ De los cuatro hechos de la simpatía, damos a conocer que nos sentimos más próximos con el primero y con el último, a saber, 1. *el inmediato sentir algo con otro* y 4. *la genuina unificación afectiva*, por lo que no será preciso exponer los otros tres, a saber, 2. *el simpatizar en algo; congratulación “por” su alegría y compasión “de” su padecer* y 3. *el mero contagio afectivo*.

encontrará que tal sentimiento es un movimiento que se lleva a cabo *por* los partícipes, aludiendo a que tal movimiento es un hecho que pone en evidencia el amor como experiencia fenomenológica –inmediata–, pues nuestra percepción sobre nosotros ha de llevarse a cabo de manera *intencional* y *emocional*, lo cual permitirá el paso al mundo de los valores, a su percepción moral y a su experiencia entre seres humanos en el mundo.

Los modos de comprenderse entre seres humanos se fundamentan *en* la simpatía y ésta en la conciencia amorosa. El problema del hombre radica en que no es consciente de sí ni de sus afectos. Lleva a extremos muy distantes su manera de ser: con su razón, o bien, con sus instintos. Esto da paso a que el hombre *sea* consciente de sí *con* todo lo que siente y con todo lo que conoce. De esta manera, el hombre tendrá lazos afectivos que permitirán el conocimiento de sí y de su corazón.

Pues bien, la unificación afectiva es un *identificarse* con otro. ¿En qué consiste tal identificación? El yo propio, al tener las mismas vivencias –intuidas inmediatamente– que el prójimo, está *en* el prójimo, esto es, aprehende la emoción que en el prójimo se lleva a cabo, de tal manera que se sienta uno-con-otro. Es por ello que esta unificación afectiva se funda en el inmediato sentir; sin embargo, no mediante la compañía (pues ésta ya se encuentra supuesta), sino *en* el *estar* junto al prójimo, *con* el prójimo. No un sentirse con alguien, sino un vivir con alguien el mismo sentimiento, de tal manera que el sentir ajeno se dirija hacia mi centro espiritual mediante actos de amor. La unificación afectiva se funda *en* *actos de amor* que entran en el centro personal o espiritual, y a su vez, permiten que el ser humano *ame* y se encuentre consciente del amor que está efectuando.

Asimismo, advertimos que en la unificación afectiva, en cuanto a los actos de *identificación*, se llevan a cabo dos funciones, a saber, la función de tipo *idiopático*, que es la dirección de la unificación en la que el yo ajeno es *dado* por el yo propio. No es que el yo propio lleve a cabo una creación o modificación del prójimo, sino es un modo en el que es *representado* el yo ajeno en tanto que el propio está con él. El yo ajeno se *dirige* al yo propio para ser comprendido tal y como es. Por otra parte, se encuentra la función *heteropática*, la cual menta que el yo propio es *ideal*, pero se *siente en* el yo ajeno. Esto es, el prójimo se crea una *forma* de mi persona, de tal manera que él sienta que yo estoy *en* él. No somos uno sino de manera un tanto distante, pues yo no soy *partícipe* directo de sus vivencias

Ahora bien, en la unificación afectiva se hallan identificaciones⁹⁴ que han de llevarse a cabo entre las partes para comprenderse de tal o cual manera, pero que han de llevarnos a la *genuina* unificación afectiva, a las puertas del amor y a evitar el egoísmo ilusorio. En cuanto al amor, la unión afectiva –*la proyección afectiva del propio ser*– fundamenta los lazos amorosos emanados de los actos correspondientes al amor, pues entre seres humanos puede que se *realicen* por amor los valores que se revelan ante ellos; el amado es una parte del yo propio en cuanto a sus *propias* vivencias afectivas. Esto es, el yo ajeno es aprehendido de tal manera que el yo propio se sienta el ajeno, pero sin dejar de ser el propio. El yo ajeno se siente parte del yo propio; así, como para co-vivir y sentir *consigo* mismos las mismas afecciones. No es un hecho o función heteropática ni idiopática, pues el amado, a su vez, ha de tener un sentimiento similar al amante: el amado es *en* el que ama y el que ama es *en* el amado. “...el ‘amor’ a otro consiste el acoger el yo de este otro en el yo propio por medio de una unificación afectiva...”⁹⁵. Por tanto, el amor en la unión afectiva consiste sencillamente en *amar*. Amar *da* lazos entre seres humanos; conscientemente, el amor *da ilusiones*, de tal manera que entre el amor y la comprensión se halle un cuidado del otro, un cuidado de los valores vitales que en el otro descansan.

Ahora bien, ¿es posible que el amado sea una *extensión* del amante en tanto que da al amado actos puros de amor y que esta extensión se lleve a cabo siempre y cuando el amado aprehenda tales actos? Naturalmente, el amado no puede ser una extensión del amante, pero *puede* extender los actos –amorosos– que el amante le *da* mediante la aprehensión afectiva de tales actos. Entonces, el amado para ser amado-amante tendría, desde luego, que aprehender los valores de los actos que el amante-amado *realiza*. De esta manera, se podrían extender los valores que entre ellos aprehenden: unos con otros amantes y amados.

Así pues, hemos dado las pautas para pensar que la unión afectiva, como simpatía, fundamenta y realiza el amor. La comprensión entre seres humanos es de suma importancia para llevar a cabo una ética amorosa y para comprender qué es el ser humano éticamente. Para lo cual, es menester que el ser humano se viva, intuya las vivencias ajenas y ame, pues sin ello jamás podría tener acceso al hombre mismo ni a la comprensión ética de sí ni del

⁹⁴ No nos detendremos a explicar los diez tipos de identificación.

⁹⁵ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 43.

mundo. *Evitando* toda pseudosimpatía, como la simpatía por herencia, tradición y las genéticas. “...la *genuina simpatía* se denuncia justamente en que hace entrar a la naturaleza y la existencia del prójimo y su individualidad en el objeto de la compasión y de la congratulación.”⁹⁶ Por un lado, es *preferible* sentirse feliz con el otro que vivir con el otro sus cuitas; por otro lado, la simpatía da dos accesos de comprensión, a saber, la simpatía por amor a la vida en general y la simpatía por amor a la *persona*.

2.4 Simpatía por el hombre es simpatía por la vida

Es claro que la simpatía requiere una percepción de las vivencias emocionales ajenas, de tal manera que sea recíproca, pues de otro modo no habría *unificación afectiva* alguna. Este acto de percepción, asimismo, emana, con cierta *fuerza creadora* vital, desde el centro espiritual del hombre hacia el universo, la vida orgánica en general y hacia el ser humano mismo. A su vez, la percepción que se *realiza* permite el acceso a dos cosas, a saber, hacia el movimiento vital del ser humano *con* el prójimo y *con* la vida en general, y el acceso hacia la realidad que *a priori* es dada, cuyo contenido de intuición son los valores: el mundo de los valores se halla *en* la realidad misma. Por tanto, hay una unificación entre seres orgánicos, de la cual el ser humano, por las diferencias de *grado* que tiene en relación con la vida orgánica, sólo es capaz de *comprender* y de *estimar*, por ser el agente que tiene *conciencia amorosa*.

Así, desde el ser humano se proyecta la simpatía. El hombre desde el fondo de su ser, con toda su alma, se entrega al planeta más lejano y a Dios, para crear un lazo ontológico entre sí: un lazo que lo *impulsa* a ser el hombre que quiere ser; un lazo que *une*; un lazo que hace al hombre, en relación con las plantas, con los animales, con Plutón, con otros hombres y con Dios, *ser uno con todo y consigo*.

Sin embargo, para *realizar* esta unificación afectiva humano-vital, para simpatizar entre seres humanos y con la vida en general, es necesario que el ser humano mismo esté *dispuesto* a *ser* un agente reflexivo, a realizar el más indicado y prudente de los *ethos* posibles en el mundo de los valores, pues el hombre es *ético* y sin *ethos* no hay ética, ni antropología filosófica, ni persona. El hombre, por tanto, deberá elevar su *forma de ser* –

⁹⁶ Ibid., p. 60.

ethos– hacia la reflexión constante para poder realizar los valores que descansan *en* el universo y en sí mismo. El hombre *ético* es el que ama porque *desea* conocerse en tanto que ser humano. Por lo tanto, hay un *ehtos* de la simpatía –ética de la simpatía– que da el paso al amor y a la persona, principalmente, pero también que da el paso a la comprensión de la vida. Esto es, hay determinado *ethos* en los seres orgánicos, pues recordemos que también *en* las plantas y en los animales se depositan los valores. Estos seres orgánicos también son parte de la realidad.

Ahora bien, dado que en cada ser orgánico hay determinado *ethos*, es posible pensar que el hombre, a su vez, debe estar dispuesto, en tanto que ser ético, a *unirse* y *ser-con* el mundo en su totalidad. Es el gran paso de sí como *microcosmos* al *cosmos* entero, esto es, el gran paso hacia una genuina unificación afectiva. “Unificación afectiva cósmica sólo puede esencialmente haberla cuando en la intención del mundo se da éste como ‘totalidad’ como un *organismo universal* por el que corre ‘una’ vida...”⁹⁷ Tenemos un par de notas: por una parte, el hombre proyecta su ser desde sí mismo, con *conciencia amorosa*, para con el universo entero. Es decir, el hombre, al proyectar su disposición en vistas de una ética de la simpatía, comprende la *totalidad* de la realidad; hay, pues, una *realidad metafísica*: se tiene el hombre desde su singular puesto en el universo, co-viviendo con otros hombres y con otras especies *con* vida. Así pues, al reflexionar sobre tal realidad, intuyendo lo que le es dado por ésta, co-viviendo y *compartiendo* emociones, se proyecta a sí mismo como un simple ser orgánico, cuyas distinciones ontológicas en relación con los demás seres orgánicos, son sólo de grado. Se halla a sí, de manera *pascaliana*, frente a la inmensidad del cosmos, pero con un impulso verdaderamente amoroso por él, de tal manera que *ama* con sus fuerzas para descubrir cuanto valor se halla en la realidad: es la reflexión amorosa sobre la realidad, una reflexión de vivencias e intuiciones *en* y de la realidad misma. Sin embargo, para ello el ser humano debe *estar dispuesto*. Hay, por lo tanto, una genuina igualdad entre el hombre y la naturaleza misma: una emoción *con* la naturaleza. En esta realidad metafísica, el hombre halla su relación con las plantas, con los animales, con el mundo natural, con el mundo en su totalidad y se proyecta hacia el infinito. “...las cosas y los procesos naturales cobran un *sentido expresivo* sin relación parabólica al hombre ni en

⁹⁷ Ibid., p. 108.

general a las cosas humanas...”⁹⁸ El ser humano comparte su emoción con la naturaleza misma, porque tiene el deber de preservarla, de velar por ella y por el cosmos, sin hallar una razón de ser para él, es decir, permitiendo que se realicen las *cosas* que se hallan en ella misma. Es el más egregio sentido de la simpatía por la vida que el ser humano pudiera hallar para comprenderse en el cosmos.

Por otro lado, el hombre es el único *consciente* de su amor ante el infinito del cosmos, el único por realizar la *unificación afectiva cósmica*. Pero para ello, ha de ser *consciente* de que la simpatía comienza desde su centro espiritual, luego será consciente de sí en tanto que hombre y en tanto que persona y luego de la comprensión de la *humanidad*, del amor hacia sí mismo en tanto que ser humano: un amor a la humanidad.

De la simpatía se realiza la unión afectiva, que consiste en *sentir lo mismo* que el prójimo. Por tanto, la unión afectiva fundamenta el amor al hombre. Sentir con el hombre mismo, vivir con el hombre mismo, comprender con el hombre mismo. Todo ello mediante *actos* de amor que han de manifestar o develar los valores *en* la conciencia amorosa. Así, los actos que el hombre realiza son aprehendidos por otro de manera emocional, dado que éste reflexiona y se hace un hombre consciente. En la conciencia amorosa los actos se intuyen, pues ésta, de algún modo, da fundamento a la jerarquización de los impulsos que descubren *valores*, que a su vez, están jerarquizados.

Asimismo, hay un amor a la humanidad, porque es inevitable amarnos, es inevitable sentir con alguien más ciertas situaciones que nos alegran, que nos apenan o que nos hacen sentir honrados de nosotros como *humanidad*. Para ello, el yo ajeno *habita en* mi centro espiritual –y viceversa–, de tal manera que este habitar (que lo llamaremos habitar amoroso y que emana de la conciencia amorosa) regrese con la misma fuerza con la que amo al yo ajeno hacia mí. Ya que este ser humano que habita en mí es amado y ha regresado a mi centro espiritual, hay una comprensión que me impulsa a entrar en la *realidad*, pues este yo ajeno es tan real como yo y me permite *sentir* plenamente *su* sentimiento *en* esta realidad que compartimos. “...la simpatía está ligada por *ley esencial* con el *tener por real* al sujeto con quien se simpatiza.”⁹⁹ Las *ilusiones se realizan*, el honor se realiza, incluso la justicia tiene pautas para realizarse si hay un constante movimiento de la realidad. El amor, pues, es

⁹⁸ Ibid., p. 118.

⁹⁹ Ibid., p. 128.

un movimiento espontáneo *en* la realidad, descubridor de valores y de la humanidad misma. La comprensión –o la simpatía en sí– es *a priori* en la medida en que nos amamos los unos a los otros, pues la simpatía nos ha abierto las puertas del amor, esto es, de la realidad. El ser humano entra en la realidad en tanto que ama, porque el ser amado es un sujeto real.

Así, la simpatía puede resolver el problema del hombre. Es inevitable que el hombre sienta, ame, repudie, odie y viva *con* otro hombre. Al simpatizar con el prójimo, el hombre mismo es consciente, no sólo de la realidad que comparte, sino de la realidad *personal* con la que se encuentra en el mundo, esto es, de la realidad de sus emociones, pues ha intuido inmediatamente lo que le ha sido dado en ella, hasta aprehender los valores que en ella se encuentran.

¿Cómo se *realiza* la humanidad? El hombre no sólo ha de comprender al hombre para comprenderse, sino que el hombre ha de comprender a la *vida* misma para comprenderse como humanidad. Hay, pues, una simpatía por la vida, entendida ésta como la vida orgánica en su totalidad. Esta totalidad, al ser comprendida desde el centro espiritual o núcleo del hombre, regresa hacia el hombre mismo para *otorgarle* una conciencia de sí como humano. El hombre simpatiza con el hombre y es recíproco; el hombre, a su vez, simpatiza con las plantas y con los animales y estos reflejan su simpatía hacia el hombre mismo. La realidad, entonces, torna a un todo oceánico de comprensiones con el fin de realizar, a su vez, los valores que en ésta se hallan.

¿Qué hay del amor al hombre? El amor es la consecuencia de la simpatía, pues entre seres humanos se han creado lazos –*éticos*– que han impulsado al hombre a ser un hombre consciente de los valores que ha aprehendido. El hombre torna de un *homo sapiens homo sapiens* y de un *homo faber* a un *homo amans* en tanto que simpatiza. El acto de amar al ser humano impulsa al mismo a ser una persona, pues se entrega, consciente, con intención a los actos que le son dados; la persona es persona, porque en tanto que hombre, *actúa*, percibe, ama y aprehende. “El amor al hombre es en sí una forma de la emoción amorosa depositada como posibilidad ideal en la esencia del hombre [...] tanto en lo que respecta a su origen, cuanto en lo que respecta a su valor.”¹⁰⁰ El amor hacia el hombre es fuente de los valores, de la proyección cósmica personal y del *ordo amoris*. El amor, por lo tanto, es una

¹⁰⁰ Ibid., p. 131.

expectativa de los valores más altos dentro de la jerarquía, pues en tanto que el hombre ama a los hombres, se elevará al valor máximo de la persona: Dios.

Comprensión total y vital del hombre

Siguiendo lo anterior, para dar pautas al amor, es preciso que el hombre simpatice *con* el prójimo y con la vida en general. ¿Qué es, pues, el amor al hombre? ¿Cómo puede llegar el hombre a amarse en tanto que hombre? “El amor al hombre es en sí una forma de la emoción amorosa depositada como posibilidad ideal en la esencia del hombre [...] tanto en lo que respecta a su origen, cuanto en lo que respecta a su valor.”¹⁰¹ Esto es, para *descubrir* la esencia y la estructura esencial del ser humano, el mismo ser humano tendrá que *entregarse* a sí mismo y a otros. Este entregarse, que es intencional, es en parte una reflexión *a priori* de sí, en relación con las vivencias ajenas. El yo propio, al entregarse al yo ajeno, tiene cierta noción ética de sí como ser humano, por el hecho de tener, como evidencia reflexiva, una *conciencia* que lo impulsa a la comprensión de su ser *con* otros seres, sean éstos humanos y otros orgánicos. La emoción que es depositada en el hombre es el valor del hombre mismo, no como *cosa*, no como *fenómeno*, sino como agente aprehensivo y afectivo de tales valores. Como un ser *ético*.

Ahora bien, una vez que se comprende la emoción ajena, el hombre se vuelve a sí reflexivamente, es decir, se aleja de su actitud natural ante el ser humano, de todo tipo de egoísmo y *comprende* que tal simpatía por el yo ajeno se proyecta *idealmente*, dados sus actos por y con el prójimo, de tal manera que comienza a saber de sí como un ser de amor: el hombre reflexiona sobre su corazón, a partir de una ética del corazón, llevada a cabo mediante una formación del mismo, es decir, mediante una *logique du coeur*. Pues al pensarse a sí mismo descubre los valores que hay en él, permitiéndose pensar –en tanto que se aprehende– como un *ser valioso*, porque vale, porque ama.

¿Qué hace al corazón? El hombre consciente actúa por comprensión. Vive *con* otros hombres sus sentimientos y son tan suyos como ajenos. Anteriormente mencionamos que el hombre *ama* con sus fuerzas para comprender la totalidad del cosmos o para entrar a la realidad misma. Pues bien, estas fuerzas son parte de *su* corazón y se relacionan con los

¹⁰¹ Idem.

elementos simpatéticos de comprensión. El hombre ha de comprender las razones del corazón para entrar a lo que conocemos por *humanidad*. A partir de sí, con amor, el hombre puede comprender su *constitución humanitaria* y llevar a cabo el *ethos* de la humanidad; sólo *en* la humanidad el ser humano comprenderá su integridad moral y cósmico-moral. Han de desarrollarse, pues, todas las fuerzas del corazón para llegar a la humanidad. Estas fuerzas, asimismo, se encuentran al servicio de la jerarquía de los valores, pues el hombre descubrirá el valor de la humanidad desde su singular puesto en ella y en el universo. Por lo tanto, decimos que en el orden del amor, en relación con la jerarquía de los valores, hay un orden de fundamentación de actos y funciones emocionales, pues al actuar por amor y al ser simpático con otros hombres, el hombre descubre tal o cual valor y siente en sí su altura o su bajeza, esto es, *vive como tal la realidad*.

Ahora bien, ¿cómo se comprende el hombre junto a la planta y a los animales? El hombre no se encuentra jamás *sobre* la naturaleza. Antes bien, es parte de ella, por lo que hay comprensión del hombre con la naturaleza en general, la cual impulsa al hombre mismo a cambiar su concepción natural de la vida hacia una concepción reflexiva sobre ella. Es una unificación afectiva cósmica. Si el hombre pensara en un dominio sobre la naturaleza, se encontraría en un actitud egoísta, pues no ha de olvidar que en la jerarquía de los valores se encuentran los *vitales*, los cuales en la naturaleza, en sus signos fisiológicos y en la vida orgánica en general tendría que descubrir por medio de la comprensión de la vida. Por lo tanto, no tendría que haber dominio de nadie sobre nada. Las *cosas*, las plantas, los animales, Dios y el ser humano se encuentran en donde están sin estar uno sobre otro. Sólo hay movimiento –espontáneo– entre ellos, consciente –por parte del hombre– del lugar en el que se encuentra cada ser y las *cosas* de valor. Al haber cierta conciencia del lugar que el hombre tiene frente al universo, frente a la naturaleza y frente a la vida en general, se abren nociones éticas –emanadas de la simpatía y amor por estos seres–, tales como el respeto, la dignidad del hombre y de la naturaleza y hasta de justicia en todos estos elementos que constituyen la vida (como normas del medio ambientes, normas ecológicas, las cuales por alguna han estado más latentes en los años que corren a partir del nuevo milenio). El respeto a la vida da pautas para la comprensión total del hombre y para el amor hacia el hombre, que se lleva a cabo mediante su educación y/o la formación –pedagogía– del corazón. Por lo tanto, la formación del hombre permite su relación con el universo y

con la vida –orgánica–, pues han de manifestarse ciertos valores en el porvenir mismo del hombre, en su vida, en los actos –amorosos– que lleva acabo en ésta. “La idea exclusivista del ‘sólo dominar’ el hombre sobre la naturaleza [...] resulta cada día más un axioma del *ethos* del mundo [...] tiene, pues, que ser quebrantada en principio con vistas al porvenir.”¹⁰²

¿Qué será del hombre si no respeta si no comprende la vida orgánica? Lo que es ante la cotidianidad *actual* de la vida: un desertor de los valores y de la vida; un ser que *no se respeta* en tanto que hombre, que a su vez, da paso a una vergüenza de ser humano: un ser *apantallado*, es decir, un hombre que no hace más que prestar atención al teléfono celular, a una pantalla en azul y blanco –o verde–, atento de cuanta *basura* o vida muerta *representa* la no realidad del universo. El hombre actual, infortunadamente, *posterga* la realidad para vivir la paupérrima *mimesis* de tal, pretendiendo representar lo que es la realidad, jugando a cazar animales amorfos que, aseguran, se encuentran en *la* realidad; pretendiendo *comunicarse* con otros *a ciegas*, es decir, sin saber si la *persona real* con quien *hablan* es la que se encuentra tras la pantalla azul, tras el dispositivo en forma de pantalla. Asimismo, el contacto con lo humano se degrada en la medida en que el ser humano se desconoce, esto es, en la medida en que desconoce las alegrías o cuitas de otros, llevándolo a un plano egoísta e ilusorio; qué decir de la televisión: un veneno anímico, la más grande de las ilusiones y de las soserías amorales.

El hombre tiene que entregarse a la vida misma para descubrir los valores que ella da; ha de amar para *ver* valores. Ha de entender su corazón para comprender el porqué de su amor por la vida, por las plantas, por los animales y por sí mismo. Ha de *comprender* para evitar lo que hemos dicho líneas arriba. “...es el hombre, en cuanto a ‘*microcosmos*’, un ente que, pues, lleva en sí realidades de todas las *especies esenciales* del ser, él mismo es *cosmórfico*, y en cuanto ente cosmórfico, posee también fuentes de conocimiento para todo lo que contiene la esencia el cosmos.”¹⁰³ Por una parte, el ser humano capta emocionalmente valores; al hacerlo, es *capaz* de *comprender* a otros y a la naturaleza entera. Comprende en tanto que aprehende el valor del universo. La comprensión del universo lo *renueva* como un ser cosmórfico, pues *vive en* los otros seres la misma vida,

¹⁰² Ibid., p. 136.

¹⁰³ Ibid., p. 137.

vive *con* el alcastraz, con el perro y con Júpiter; el hombre *es-con* el alcastraz, *es-con* el perro y *es-con* Júpiter, los cuales cargan en sí un valor, comprendido por el hombre: el hombre *vale-con* el alcastraz, *vale-con* el perro, *vale-con* Júpiter. El hombre en tanto que microcosmos siente de inmediato el ser del cosmos. Lleva en sí realidades de otros seres, porque comprende; es consciente de la existencia de otros seres y *comparte* la realidad con esos seres. El hombre no es un ser universal, sino un ser que comprende el universo una vez estando ahí. El hombre no es en el mundo, sino se *encuentra con* el mundo, porque lo comprende. Cosmórfico querrá decir que el ser humano puede comprender el universo en tanto que universo. Ama y vela por el universo: aprehende los valores del universo. ¡Y lo hace por medio del corazón! Por tanto, hay un *amor acosmístico* o una *unificación afectiva vital-cósmica*. Por otra parte, el ser cosmórfico no tiene que ser interpretado como antropomórfico ni antropocéntrico, pues estos conceptos cargan cierto aspecto de egoísmo y de ilusión –metafísica–. El ser cosmórfico es tal porque es un ser *consciente* del ser que el hombre es en el ser del cosmos. El hombre se vuelve cosmos *con* el cosmos. “Si falta esta unificación afectiva de los hombres con la naturaleza entera, queda el hombre arrancado a su grande y eterna madre en una forma que no corresponde a su humana esencia.”¹⁰⁴ Sin esta unificación, el hombre es simplemente un desertor de la vida, vive la *decadencia de los valores*, es ciego ante sí mismo e ignorante de su valor humano, pues si la esencia vale, es valor. Si la esencia es valor porque vale, la esencia del ser humano ha de encontrarse *arraigada con amor*.

Ahora bien, ¿el amor es parte del *ethos*? El amor es disposición, el amor en sí mismo es *descubrimiento*, el amor *constituye* la *integridad* moral, ontológica y epistémica del hombre. Moral, porque la comprensión del hombre se eleva en la medida en que simpatiza más. El simpatizar *escala*, pues, por actos amorosos hacia el amor mismo. Ontológica, porque el hombre ha de cambiar su percepción mediante la reflexión; ha de ser consciente del valor que el universo puede otorgar al mismo. El estado afectivo del hombre permite el paso al ser del hombre mismo, es decir, a la *persona*. Epistémica, porque para conocer la condición del valor, para comprender la evidencia de los hechos del mundo y dar razones, primero hay que amar. Si no se ama, no tendrá sentido hacer ciencia. El científico ha de entregarse a su técnica de conocimiento –del mundo– para entender las razones que

¹⁰⁴ Idem.

desea dar. Para todo ello es menester que el corazón tenga su formación. No un entender qué es el amor, sino entender qué vive el hombre en tanto que siente para guardar en el corazón los valores que capta en la medida que vive y siente.

Comprensión sexual del ser humano. Ética del amor sexual

Por otra parte, el ser humano ha de encontrarse, en cualquier momento de su *vida*, con otro ser humano. Hemos dicho reiteradas veces que el hombre simpatiza con otros hombres. Sin embargo, ¿qué ha de ocurrir cuando los hombres, conscientes y con el sentimiento de la unificación afectiva con la vida en general, se encuentran frente a sí? Será inevitable llevar a cabo lazos que los motive a unirse, a amarse, a ser uno con el otro y *co-vivir* la misma realidad. “La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afín es al ser humano: en el otro ser humano.”¹⁰⁵ Comienza la *intersubjetividad*, que puede ser entendida como una *intersubjetividad cósmica*, pues los hombres que se encuentran, que necesitan de sí entre sí, han comprendido el *valor* del cosmos y el de la vida.

En la vida humana, *en* cada trayecto amoroso de su porvenir y de su experiencia, se halla la intuición amorosa del ser humano hacia el ser humano, de un amante con un amado, que tornan *inmediatamente* a amado y amante. ¿Cuál es la noción más próxima del amor entre seres humanos? No la intelección, no la intuición inmediata. Algo que va más allá de su sentimiento, algo que motiva al hombre a *vivir* tal sentimiento por el ser amado *en éste* y *en aquél*: la sexualidad humana con amor. Xirau diría una sexualidad moral, a partir de la formación del corazón.

Así pues, la sexualidad humana –en la adultez, tras una formación *integral* del ser humano desde la infancia, con el amor materno, hacia la pubertad y adolescencia, con la amistad, la camaradería hasta el culmen de la formación amorosa en el acto sexual– es un principio de la unificación afectiva *entre seres humanos*. Por una parte, porque el ser humano ha de *resguardar* su especie para seguir velando por el mundo, es decir, tiene que *producir* más hombres para preservar, profundizar y extender los valores vitales del universo; el sexo ético en pos de los valores para llevar a cabo la *realización* de los valores.

¹⁰⁵ Ibid., p. 141.

Por otra parte, porque la *vida* sexual de los seres humanos, si y sólo si es con *amor*, dará el paso a una ética que unirá a los hombres por amor a los hombres. La sexualidad se encuentra más allá del placer sexual; la sexualidad es la *experiencia* que uno tiene del otro, un vivir al amado en el amado. Una unión que trasciende lo físico y lo ontológico para hallar la integridad y la constitución amorosa del hombre: un lazo que permite *realizar* en acto el *ethos* del ser humano. Un amor más allá de todas las barreras naturales, *instintivas*, *racionales* y egoístas. El acto sexual es un equilibrio metafísico del *homo sapiens* y el *homo faber*, la elevación de las conciencias amorosas hacia el amor mismo. El amor sexual tiene como fin el amor sexual mismo. La unión de los amados-amantes es un desprenderse de sí, siendo el mismo amado-amante y volver a sí con cierta fuerza creadora *vital* –y ética– de los valores. La *fidelidad*, dice Xirau, es parte de las *ilusiones* que el amor, en su representación sexual, nos da. La fidelidad es *ilusión*; ser fieles entre nosotros es llevar a cabo un acto moral. “...el *amor* sexual no es ninguna otra cosa que la aprehensión emocional de valores [...] respecto a las probabilidades más favorables por la elevación de la Humanidad.”¹⁰⁶ El sexo sin amor es un acto egoísta. No es correcto el adulterio, no es correcta la promiscuidad. El adulterio y la promiscuidad son actos de no-valor, no *valen* para el aprehender emocional del hombre. No es posible la infidelidad entre amados y amantes. El hombre que actúa sexualmente con el amado y tiempo después con otro no amado es un hombre infiel y hueco de todo valor emocional; un hombre que ignora el valor –o esencia– del ser humano.

Así, la *realización* del acto sexual es un descubrir valores *en* el ser humano. El acto sexual, por lo tanto, es de suma importancia para llevar a cabo una antropología filosófica, pues ella requiere de la experiencia de lo humano y del ser humano en la realidad para darse a conocer, para ser conscientes de la existencia del ser humano, no como *ser*, sino como *ser persona*. El hombre sexual ha de amar para aprehender al otro hombre, pues el amor nos *renueva*, nos impulsa a ser alguien quien queremos ser, nos impulsa a *vivir* y descubrir los valores que valen en el mundo personal, en el mundo interpersonal y en el mundo cósmico. “El *genuino* amor sexual es [...] potencia vital *creadora*, es el eterno adelantado de la vida noble, que quiere remontarse sobre su nivel actual a una alta forma de

¹⁰⁶ Ibid., p. 147.

existencia...”¹⁰⁷ El amor sexual *da* vida, que se intuye al producir a otros seres humanos. El amor nos lleva a la plenitud de nuestra existencia, pues *en* los actos amorosos que se realizan hay pleno movimiento de valores, un espontáneo hacer y crear de valores entre seres humanos que aman y son amados. Un salir con fuerza desde el centro espiritual hacia el centro espiritual ajeno, de tal manera que vuelva al centro espiritual propio, pero con el amor del prójimo. Este ir y venir es una búsqueda por el valor que el ser humano tiene, el cual no se conoce del todo sino se *siente*, se *vive* y *vale en* el hombre mismo. Por lo tanto, encontrándose solo, el hombre no sería capaz de aprehender su valor. Necesita que otro intuya su sentir y necesita intuir el sentir ajeno para intuir su valor. “...en lo real ‘espiritual’ [...] sólo la distinción de esencia puede constituir en general el posible fundamento de esencia y con ésta de pluralidad.”¹⁰⁸ La ética se lleva a cabo *con* y *entre* seres humanos, porque es inevitable sentir alegrías y penas con otros, porque es inevitable amarnos entre nosotros, porque es inevitable sentir y tener emociones, porque será inevitable desear tanto vivirmos con amor en actos sexuales. Porque no será suficiente ni con un acto sexual el amarnos para amarnos y aprehender la infinidad de valores que valen en nosotros y en el universo entero. Porque será inevitable desear con tanta fuerza ir más allá del amor y del cuerpo, traspasar la piel del ser amado en busca de su ser, en busca de la unión *óptica* del ser humano. Un entregarse al otro en pos de sus valores y de sus valores *personales*, en pos del *bien* personal que habita en él.

2.5 La simpatía como acceso al amor

¿Qué es la simpatía ante los valores? Por la simpatía se descubren los valores, y asimismo, se siente su altura. ¿Cómo se siente la altura del valor *en* la simpatía? La altura se mide por cuatro elementos, a saber: a) por el nivel del sentimiento, que pueden ser de simpatía espiritual, vital, psíquica o sensible; b) mediante la diferencia entre el compadecer y el padecer *con* alguien; c) la diferencia que existe entre que el simpatizar se dirija al central sentirse y autovalorarse de la personalidad o sólo a su estado, y d) el valor total de un acto

¹⁰⁷ Ibid., p. 152.

¹⁰⁸ Ibid., p. 157.

de simpatía se rige por el valor de los hechos por los que se produce el ajeno padecer y alegrarse.

En otras palabras, la simpatía *vale en* la realidad, esto es, la simpatía se realiza *a priori*: hay una intuición emocional de los *actos* que expresan sentimientos o vivencias emocionales. La realidad personal *se vale* de vivencias emocionales. Los valores *no* aparecen, sino se realizan y se aprehenden emocionalmente. La emoción realiza los valores que el prójimo expresa. Por lo tanto, la simpatía es la aprehensión de *vivencias*; los valores se hacen realidad *–ilusión–* de ti para mí y vuelven a ti. Compartimos la realidad en tanto que la emoción *vale*, esto es, en tanto que sentimos las emociones en la realidad. Así aprehendemos el valor del ser humano, el ser del ser humano: la *persona* se da *a priori* en la realidad en tanto que es aprehendida mediante sus actos amorosos.

Ahora bien, dado que han de realizarse actos amorosos, no implica que éstos –así como el odio– se reduzcan a la simpatía. El amor no es una forma total de la simpatía; la simpatía es base del amor una vez que se descubren los valores de la persona, esto es, una vez que nos sintamos más cercanos a la persona *con* quien vivimos y compartimos nuestros sentimientos. La simpatía se eleva en cuanto el hombre ama, de tal manera que la simpatía y el amor se hallan *como si* fueran uno *en* el hombre. Sí, hay ciertos valores *en* las expresiones de emoción de las personas simpatizadas, pero no *en* las mismas personas. Hay que entregarse a la persona para aprehender sus valores, para que los valores que porta se revelen *en* nuestra alma –por decirlo de algún modo–, de tal manera que puedan *durar*, *extenderse*, en fin, ser superiores para darnos y devolvernos las *ilusiones* que entre nosotros, como seres humanos, hemos estado perdiendo a lo largo del milenio –y antes– y así dirigirnos a los bienes que *habitan*, en cierta medida, *en* y *con* nosotros. “El amor se dirige íntegramente *a valores* de persona positivos y al ‘bien’ sólo en tanto se convierte en el portador de un valor de persona.”¹⁰⁹

Por lo tanto, el bien es una *cosa*, cuya cualidad es de valor. Sin embargo, hay *cosas* personales, *cosas* que llevan en sí cualidades que pertenecen a los valores de la persona. Si hay *cosa* en la persona, o *cosas personales*, ésta tiene que estar necesariamente *enlazada* con la persona y el amor se ha de dirigir hacia el bien que la *cosa* posee. Así, el amor se dirige al bien, si y sólo si el bien descansa *en* la persona misma. Al aprehender valores de la

¹⁰⁹ Ibid., p. 177.

persona –por medio de actos amorosos o amando a tal persona–, también nos dirigimos al bien que *en ésta* descansa.

Como se verá más adelante, el amor es ciego de todo valor. Se dirige a los valores – de la persona– porque en la persona hay *conciencia amorosa*. La conciencia amorosa impulsa al ser humano, por medio de su amar, a dirigirse a los valores personales y positivos, de manera *intencional*. La conciencia amorosa motiva a la persona a entregarse al ser amado. Asimismo, aunque el amor es ciego de valor –pero se conduce por medio de la conciencia amorosa–, no implica que no tenga fines. Recordemos que los fines no son una meta, sino un conseguir algo que la voluntad impulsa, esto es, un ir a la satisfacción de un acto valorativo, un tener el contenido de una intuición *en* la experiencia. El amor es el fin del amor. No es un amar por amar, sino un amar por comprensión y unión ético-emocional. La satisfacción nos renueva, el amor cuando es *ilusionado*, mueve al ser humano a sentirse pleno y a hallar su vitalidad emocional y ética para consigo y con el prójimo. El amante que ama al amado; es un movimiento que se realiza en sí mismo y que lleva consigo satisfacción, plenitud y vitalidad. Así, por ejemplo, en el acto sexual, el orgasmo: una muerte instantánea de sí, pero que es *vital*, que vive en el otro. Un volverse el amado mientras el amante deja de ser. La satisfacción, el fin, es un más allá de la simpatía y del mismo amor. Pero en ese *más allá* se halla el mismo amor, el mismo acto de amar inmediato, es decir, el momento mismo en que se ama. Cuando el fin se realiza, se revela la *persona absoluta*: se descubren los valores más altos de la jerarquía, a saber, los valores religiosos. El ser humano-persona torna a *santo*: el santo ama, seduce y es seducido por otro santo; absolutiza y es absolutizado. Se halla *en éxtasis* frente a los valores que la persona amada revela. Renueva su existencia amorosa hacia la *plenitud vital*.

El amor, por lo tanto, es referido a un valor, a una *escala* del amor. El hombre ya no simpatiza, *ama*, y no sólo *ama* al prójimo, sino *se ama*. Amarse no es un acto egoísta: para que haya reciprocidad, el amor tiene que concentrarse en el centro del espíritu, impulsando un amor hacia sí que *trasciende* y se eleva hasta el más alto de los valores y hacia el centro del espíritu ajeno. El amor, asimismo, es un acto y un movimiento; no sentimos amor, sino amamos, a diferencia de la simpatía, que es un sentir con alguien sus emociones. En el amor, en cambio, sólo se ama: hay reciprocidad en movimiento, porque el amor es la realidad y la realidad es *dynamis*, porque en el *a priori material* hay un movimiento *en* el

momento en que el hombre intuye. El amor es un movimiento *a priori*, un ir y venir, un amarme-amarte-amarme o amarte-amarme-amarte. La simpatía, por su parte, se constituye por funciones de expresión que han de intuirse para poder sentir *contigo*. “El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual.”¹¹⁰

Así, en la simpatía esperamos que alguien nos intuya. Sin embargo, en el amor sólo hemos *personas*: conscientes del amor, recíprocas, plenas y en movimiento. “Sólo se puede tener simpatía por seres *sim-patizantes*; más el amor está totalmente libre de esta limitación.”¹¹¹ En el amor todos somos uno *a priori*, nos vivimos en tanto que amado-amante. Nos amamos en la realidad sin condición alguna, sin cuitas.

Pareciera que pecamos de contradicción. Sin embargo, no es así. La simpatía ha de fundarse en un amor, de manera más limitada, pues sin amor detiene el sentir con alguien, cesa. La simpatía vale, porque el amor descubre tal valor, pero el amor vale porque la simpatía se ha hallado antes en nuestro estado afectivo, porque se ha fundado en el vivir con alguien. Es como si descubriésemos el amor de la simpatía, a la vez que descubrimos que sin él ésta no se lleva a cabo. Ambos elementos tienen algo en común: el centro espiritual. A partir del centro espiritual se llevan a cabo ambos hasta unirse y ser uno mismo ante los valores más altos. La diferencia radica en cuán unidos deseamos encontrarnos a alguien y qué tanto queremos traspasar las barreras del mismo sentimiento haciéndolo realidad y movimiento. Es claro que la simpatía se *extiende* por actos de amor, pero al *amar* ya no simpatizamos, sino amamos. La simpatía y el amor hacen un halo de emociones, de tal manera que se unen, no para ser uno con otro, sino para *amar* puramente al ser amado y aprehender los valores que éste porta, desde lo más insondable de su ser hasta lo más insondable del ser ajeno haciéndose recíproco inmediata y constantemente, para hallar satisfacción, renovación y plenitud. “...el *lugar más o menos central* [...] es plena y totalmente determinado por el objeto previamente dado del amor que es fundamento del simpatizar, es decir, por la *dirección* del amor...”¹¹²

¹¹⁰ Ibid., p. 178.

¹¹¹ Ibid., p. 179.

¹¹² Idem.

Conclusión

El problema del hombre, en sus distintas representaciones, como el lugar que ha de ocupar en el universo, su fe, su razón y sus instintos, se resuelve con la simpatía. El simpatizar, en la constante reflexión de sí –conciencia de sí– y con base en la responsabilidad, podría resolver el problema moral del hombre en tanto que hombre; pone de relieve al *ordo amoris*, el cual contestará cómo se revelan los valores del hombre y qué es lo que constituye al hombre para ser hombre y persona.

Asimismo, la simpatía nos exhorta a *repensar* en la condición moral del hombre: su singular puesto en relación con las plantas, los animales, el mundo y con Dios, sus emociones, sus más profundos e insondables anhelos sobre sí y sus reflexiones. ¿Cuál es la diferencia que hay entre el ser humano y la persona? ¿Qué es lo que constituye al prójimo? Son preguntas que la simpatía, al darnos a entender que vivimos y amamos a otros hombres, nos ha dejado sin resolver. La simpatía es parte fundamental de la fenomenología y axiología de Max Scheler, pues aprehendemos emociones de manera *a priori*, haciéndonos *ver* que tales emociones son la entrada a la realidad, a la materia de las intuiciones que llevamos a cabo entre seres humanos y entre el universo en su totalidad.

La simpatía es una experiencia fenomenológica del valor, de las emociones y por ende, del ser humano mismo, que nos exhorta a entender su ser y sus adentros en tal realidad, que es la que en este instante e inmediatamente sentimos, intuimos y en la que estamos: el amor, la persona y el mundo.

CAPÍTULO TRES:
EL AMOR Y LA VIDA AFECTIVA

En este último capítulo nos concentraremos en el amor. Veremos cómo es que el amor también resuelve fenomenológicamente el problema del ser humano y de la antropología filosófica, y cómo es que evidencia la existencia de la *persona*. Para ello, veremos conceptos como intencionalidad amorosa, el *ordo amoris*, la vida afectiva y su relación con el valor, y el prójimo.

3.1. Fenomenología del amor

Expuesta la entrada que la simpatía nos ha puesto hacia el amor, veamos qué constituye una fenomenología del amor.

Hemos dado a entender que el amor no se reduce a la simpatía, son fenómenos distintos: la simpatía es la aprehensión de vivencias ajenas, en las cuales se nos revelan valores. El amor, de manera similar, descubre valores, pero *no se conduce a actos sociales*, como la simpatía. El amor es la fuente ontológica de los actos en tanto que percibimos valores, esto es, la unión de dos seres, amante-amado, permite el develamiento inmediato de los valores más altos dentro de la jerarquía, lo cual permite el acceso a la persona y al núcleo espiritual del ser amado y una *dynamis* entre los seres amorosos, sin importar la altura –no de valor– del estado afectivo que habita en la aprehensión de los valores, sino que *sea amor*. “Tratándose del amor de una persona humana y otra [...] revelan estos actos su total independencia con respecto al cambio de los estados afectivos en el simple hecho de que permanecen en medio de este cambio de estados como tranquilos *rayos fijos* sobre su objeto.”¹¹³ Los cambios de estados afectivos del yo propio no pueden alterar el amor que le tiene a la persona amada, simplemente porque *la ama* y el amor que le tiene no condiciona, sino lo motiva a amar. Sin embargo, el ser de amor del yo propio hacia el yo ajeno lo puede hacer en la medida en que también perciba los valores que el yo propio porta, esto es, “el objeto amado es una fuente más rica tanto de posibles alegrías como de pesares posibles.”¹¹⁴ No sabemos en qué momento el ser amado nos sorprenderá con un acto positivo y no sabemos si llegará el momento en que nos traicione y haga de nuestra vida un mar de oscuridad y cuitas, porque nos entregamos a ese ser humano.

¹¹³ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 193.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 194.

¿Qué hay del odio? “El odio es [...] un acto positivo *en* el que se da el disvalor tan inmediatamente como en el acto de un valor positivo.”¹¹⁵ El odio y el amor, en cierta medida son iguales. Se encuentran en una misma *esfera valorativa*, o en todo caso, *en* la conciencia amorosa. El odio, asimismo, *no* es la privación del amor, esto es, no es lo contrario del amor; ambos se mueven en la misma realidad, ambos se intuyen. La diferencia se halla, como bien dice la cita, en el *disvalor* o el *valor*. El disvalor es el contenido *negativo* de una intuición inmediata, esto es, la aprehensión emocional, cuya manifestación se encuentra por debajo del movimiento positivo en la jerarquía de los valores. Al igual que en el amor, en el odio hay un movimiento en sí mismo, una *dynamis*, que se halla en armonía con el amor, o bien, que *convive* con el movimiento del amor. Este movimiento se encuentra debajo del valor más bajo.

Así pues, la intencionalidad en el odio se lleva a cabo en tanto que el ser humano contrae sus actos, esto es, en tanto que el ser humano dirige sus actos al lado opuesto del valor. No es egoísmo, sino una dirección opuesta, lo cual nos hace resaltar que en el amor siempre se busca el bien o los valores más altos. En este sentido, el odio es un dirigirse, en la realidad, hacia los valores que se encuentran por debajo de los valores positivos, hacia los valores negativos. No obstante, sólo en cuanto a *dynamis*, el odio es lo opuesto al amor.

Por lo tanto, el amor –y el odio– “Pueden [...] servir de fundamento al conocimiento del valor [...] pero no son este conocimiento.”¹¹⁶ El amor nos *dirige* al núcleo espiritual, al centro *vital* del ser amado. Nosotros, como *conscientes* del amor –conciencia amorosa–, *hemos* de descubrir el valor más alto, *viviendo* de amor, sintiendo hasta en lo más recóndito de nuestro ser que el amor atraviesa diferencias; el amor nos impulsa a atravesar las barreras de la diferencia entre seres humanos. El amor no conoce valores, ya que los actos *son* los que manifiestan los valores y la intuición emocional inmediata es la que los aprehende, la que nos permite *conocerlos*. El amor, por tanto, es *intencional* al objeto valioso, sea este una cosa, una vivencia o un bien. El amor *no* vale, se dirige a lo que porta valor, a los depositarios de valores; es ciego de valor, como la simpatía, pero se dirige a los valores.

¹¹⁵ Ibid., p. 200.

¹¹⁶ Ibid., p. 195.

La intencionalidad como aspecto fenomenológico del amor

Cuando el amor se dirige a los valores, hay manifestaciones afectivas *en* el ser humano, tales como la alegría, la bienaventuranza, la esperanza, la fe, en fin, tales como las *ilusiones*. Estas manifestaciones son vivencias, o sea, experiencias fenomenológicas del amor, mismas que con base en la conciencia amorosa, se intuyen. Con base en la conciencia amorosa, el ser humano intuye valores que se encuentran por encima de sí, por encima del universo entero, los cuales *otorgan* al hombre todo tipo de *ilusiones*. Un *entregarse* al mundo, allende la simpatía, pues recordemos que la intencionalidad es un entregarse al ser amado para hallar, más allá de sus entrañas, su constitución ética, su núcleo espiritual, su integridad *personal*, *en los valores personales*. Un entregarse al ser amado para *volverse* ese ser amado. Los valores personales son, pues, como *imanes* para el amor, que fundamentan y *ordenan* rasgos éticos, como los actos humanos y como el sistema que integra al hombre, esto es, su *ethos*.

Esto nos lleva a pensar una cosa de suma importancia, a saber, que el amor *no* se razona, pues no hablamos de *cosas* que *aparecen* en la conciencia, no hablamos de *esencias* que necesariamente pasan por la razón. No hay que preguntar por qué se ama. Buscar una razón para nuestro amor, es soltar la experiencia fenomenológica que se *realiza* en nosotros como amantes-amados. Antes bien, el amor tiene –en sí mismo– su orden lógico y *sus propias razones*, *sus* motivos de ser. Las razones que buscamos sobre nuestro amor se deslindan por completo de la intuición *a priori* del contenido, del descubrir –por nuestras emociones, por nuestro corazón– valores y la misma *realidad*. El amor no se argumenta, sino se muestra, para ser *vivido*. Nos impulsa *intencionalmente* hacia el ser amado.

“A una actitud racionalista [...] le parecen el amor y el odio ‘ciegos’.”¹¹⁷. Recordemos, pues, que los valores se razonan: intuimos, aprehendemos y conocemos el valor, pero el antecedente de esos actos, como veremos más adelante, es el amor. El amor no es relativo a nada, es independiente de todo *acontecer*, sea individual, vital o social. Mucho menos condiciona el comportamiento de las sociedades o del ser humano; es cuestión de disposición, y ello se logra con la conciencia amorosa, que es una reflexión

¹¹⁷ Ibid., p. 196.

sobre la realidad, una reflexión emanada de las vivencias que el ser humano lleva a cabo en el mundo.

El amor y el odio se dirigen por necesidad a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo de valor* [...] que nunca admite el disolverse enteramente en valores susceptibles de apreciación, ni siquiera sensibles, por separado. La norma de estimación de los atributos valiosos depende, a la inversa, de que los valores sean portados por cosas amadas *u* odiadas: no el amor y odio de esta estimación.¹¹⁸

El amor nos impulsa a entregarnos al ser amado. No vamos a las cosas mismas, sino nos entregamos, *con* amor, al ser amado mismo. El amor se dirige por necesidad al núcleo del ser amado, al valor más alto, porque *intuimos* vivencias ajenas, que dan paso a una unión ontoética entre seres humanos, y entre el ser humano y el cosmos. Así pues, esta unión es la develación intuitivo-emocional de los valores. Sin embargo, los valores han de develarse si y sólo si el amante *ama* al ser amado, es decir, si el ser amado en verdad es tal, de manera que se encuentre apto para mostrar su ser, su *persona*. El amor nos impulsa a *conocer el ser del ser humano*.

¿Qué es lo que da valor al ser humano? Recordemos que el ser humano *no* puede ser un objeto, no puede ser un *fenómeno*, porque él es quien se encarga de descubrir valores, por una reflexión de la realidad, por medio de la conciencia amorosa; el ser humano es concebido como un depositario de valores. Asimismo, el ser humano intuye *a priori* valores. No significa que los absorbe, sino que los valores entran en él en la medida en que los aprehende y su manifestación se lleva a cabo mediante los actos que *realiza*. El acto del amante es amar, que es distinto al amor, pero que lleva en sí mismo amor, y en tanto que el ser amado *es* amado, *ama* a su vez. El amor impulsa al acto de amar a manifestar valores, a la vez que los descubre. He ahí el sentido del amor como *dynamis*, como reciprocidad amorosa, dirigiéndonos a la renovación plena de nuestra vida.

Ahora bien, se *realizan* cosas afectivas, esto es, la expresión de nuestras emociones se llevan a cabo por un *motivo*, a saber, el ser amado. El amado nos impulsa y nos motiva a descubrir los valores que hay en el mundo y en él mismo; nos motiva a hallar *en* su núcleo de valores a la persona, lo cual nos motiva a mantener y fortalecer moralmente la unión en

¹¹⁸ Ibid., p. 196

la que habitamos. En el *realizar* de estas cosas afectivas, en el *expresar* nuestras emociones, *reposan* los valores, porque el objeto o el ser amado y el yo propio portan valores. “Todas las propiedades, actividades y obras del objeto amado reciben su pleno valor tan sólo del objeto que los tiene o del sujeto que las lleva a cabo.”¹¹⁹ ¡Vivimos para y por el otro! Hay un movimiento recíproco de la realidad en tanto que amamos. La realidad que *vivo*, la realidad que percibo, que aprehendo y que experimento, tiene sentido porque *tú* se lo das. Amar, por lo tanto, es *vivir por el otro* en tanto que me dirijo a él, en vistas del valor más alto, es decir, con dirección hacia los valores que se hallan en el más alto rango dentro de la jerarquía.

El amor se dirige al valor más alto. El valor más alto se *realiza* en la medida en que nos dirigimos a él. Queremos más del ser amado –en tanto que lo amamos–, y al querer más de él, nos parecerá más alto el valor que se está manifestando. “El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto.”¹²⁰ La intención de los valores procura la superioridad de los mismos. Amar a quien porta valores es, a su vez, un descubrir su altura, en este caso, su *duración*, su *extensión* y su *fundamentación*. Mientras amamos más a nuestro amado, más latente se hará él y el valor que se manifiesta, de tal manera que escalaremos más hasta hallar su *personalidad* y su ser *santo*, y así hasta que haya un cuidado mutuo de las partes.

Dado que se aprehende la superioridad de los valores en la medida en que nos dirigimos a ellos, el *preferir* es un factor de suma importancia para “enderezar” nuestra dirección. En primera instancia, el preferir se lleva a cabo porque *en* el valor habita algo que nos motiva emocionalmente a acercarnos a él, de tal manera que hay una *conexión* entre el amante y el ser amado, o bien, con la *cosa* y los *bienes*. Ahora bien, cuando el valor de lo preferido se eleva, la esfera de la emoción se eleva también, provocando un acto de amor hacia tal objeto de preferencia. Cuanto más alto sea el valor de la preferencia, del ser que se prefiere, tan más inmersa se hallará tal preferencia *en* el amor, ya que nos impulsa intencionalmente hacia la develación más elevada de los valores. Por lo tanto, “Todo preferir está ‘fundado’ en el amor en cuanto que únicamente en el amor relampaguea el valor más alto, que entonces puede ser preferido.”¹²¹ De esta manera, el preferir *realiza* la

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Ibid., p. 200.

¹²¹ Ibid., pp. 200-201.

superioridad de los valores en tanto que por amor nos dirigimos a ellos. Habrá cosas que sean “más valiosas” que otras, y en efecto, las preferiremos, porque nos eleva más, porque nos hacen sentir *unidos* a ellas, y eso es el preferir en el amor: una guía secundaria hacia el valor más alto. Por otra parte, al *postergar*, se estarían alejando los valores de nosotros, de manera que entrásemos a la esfera de las ilusiones y del egoísmo. El postergar nos priva de una vida plena, nos conduce –si es posible– al odio, ya que el odio mismo aniquila y nos hace ciegos a los valores, esto es, nos hace *insensibles*, pues es obvio que en el amor estamos en busca de una vida plena moralmente.

El amor y la reducción fenomenológica de los valores

Cuando hablamos de amor, evidentemente hablamos de la realidad. Aprehendemos por una intuición emocional los valores que son dados en *cosas*, *bienes*, y que el ser humano con el cosmos entero porta. Ahora bien, tal realidad, que es ésta, en la que se encuentran esta hoja de papel, el pañuelo azul con el que limpio mis anteojos, los libros de color verde que se encuentran al lado de la computadora con la que *me encuentro* escribiendo esta tesis, todo es percibido en la medida en que lo vivimos. Cuando hay una reflexión sobre tal realidad, entonces hay una percepción más allá del mundo natural, la cual, de una u otra forma, es la conciencia amorosa, la actitud amorosa. ¿Qué hay con los valores que son descubiertos con tal actitud, con los valores que aprehendemos por medio de nuestra intuición emocional? Simplemente nos son *dados a priori*; se encuentra una armonía entre el amor y lo dado, que se halla con disposición.

Así, el amor no es un *complemento* –emocional– de la realidad, por lo que no arregla ni altera los valores que están dados, sino que en tanto que están dados, el amor nos impulsa a su dirección, hasta hallar el más alto dentro de la jerarquía. Por lo tanto, con esta actitud amorosa –conciencia amorosa–, hemos de resaltar que el *movimiento* que se halla en la realidad es la intencionalidad estimativa y la armonía. De esta manera, podemos plantear que en el actuar, en la experiencia de vida de cada individuo y de cada ser orgánico que se halla en el cosmos, se encuentran el amor –y el odio– y los valores. Anteriormente dijimos que los valores valen, y en tanto que valen, han de ser descubiertos por una actitud amorosa, por el amor. Esto, a su vez, muestra que el valor y el amor son independientes uno

del otro. El amor *no* crea valores, simplemente porque se dirige a ellos, por lo que nos abre la puerta del *corazón* hacia la existencia de *nuevos* valores. Con amor, en la medida en que intuimos valores, *renovamos* nuestra vida.

“...el amor está dirigido originariamente a objetos con un valor y al hombre sólo hasta donde y en tanto es portador de valores; y en tanto es capaz de una elevación de valor.”¹²² Un par de cosas aquí. En primer lugar, recordemos que el ser humano es depositario de valores, en él hállanse conexiones valorativas con el mundo, él intuye valores y los manifiesta, a su vez, mediante sus actos. En segundo lugar, dado que el amor *no* puede crear valores, el ser humano, en tanto que *ama*, si no los puede crear, al menos los puede mutar positivamente, esto es, puede hacerlos *duraderos*, puede *extenderlos* con el resto de los seres –amados– y es *consciente* de que con base en tal o cual valor puede haber otro y otro. Esta “mutación” camuflada de creación de valores, asimismo, es llevada a cabo por medio de la preferencia. Al preferir y sentir valores, el amor puede *crear* valores más altos, porque el ser humano ama. El amor, por lo tanto, puede crear valores únicamente si el ser humano está dispuesto a amar, a la vez que manifiesta su amar en la medida en que manifiesta los valores que aprehende, es decir, en tanto que *realice* el movimiento que se halla entre el amor, el valor y sus intuiciones emocionales, mediante una reducción fenomenológica del valor.

Una reducción fenomenológica de los valores, en todo caso, es la manifestación emocional del valor que es aprehendido, esto es, una expresión *dada* a partir de la experiencia fenomenológica o intuición emocional de una *cosa*, de un *bien* o de alguna *cosa* que el ser humano u otro ser orgánico en el cosmos posee. El ser humano *ama*, y esto lo motiva a “ir al valor mismo”, a entregarse al ser amado mismo para hallar el valor más alto. Asimismo, en tanto que es aprehendido –por intuiciones emocionales *a priori*– el valor más alto entra en el núcleo espiritual del amante; esta entrega es redirigida, esto es, el amante regresa a sí mismo con tal valor aprehendido, de tal manera que manifieste o *dé* el contenido de su conciencia amorosa, el cual es el valor mismo, pero hallado *en* su conciencia amorosa y manifiesto *en* su acto de amor, en su amar.

Así, se halla una cosa más, a saber, que mediante esta reducción fenomenológica de los valores, el ser humano puede verse a sí mismo independiente de su amor, de sí y del

¹²² Ibid., p. 202.

mismo valor. Esto permite que la conciencia amorosa del ser humano se eleve por encima de sí misma, procurando, a su vez, el valor de Dios, el valor de las plantas, el valor de los animales, el valor del mismo ser humano; en fin, el valor del cosmos entero. La reducción fenomenológica de los valores torna al ser humano en un ser orbitario en el cosmos desde su cosmos, abierto a amar, a tomar en cuenta a los demás seres que *conviven* con él.

Esto, por lo tanto, nos hace pensar que dentro de la reducción fenomenológica de los valores se halla una especie de *epojé*. ¿*Epojé* de qué? La reducción fenomenológica se encuentra en el modo en que se *realiza* la intuición inmediata: se intuye cierto contenido; se percibe el fenómeno, el cual *no* aparece. Todo ello, prescindiendo del juicio que puede o no haber y prescindiendo de la manifestación *subjetiva* emanada de tales intuiciones. Es decir, tomando en cuenta la intuición en cuanto tal; “prescindir por principio de la constitución real de los sujetos de los actos y de la forma de ponerse los contenidos de éstos...”¹²³ Ahora bien, al momento en que el ser humano prescinde de todo modo de existencia en los actos y contenidos, *mira* la genuina esencia del acto de amar –y odiar– tal como es *en* la realidad, esto es, en sí mismo y en el “mundo circundante”. Esta peculiar mirada hacia el acto de amar en sí mismo es la forma *en donde* se manifiesta el amor que devela valores, el amor que impulsa al hombre, el amor que *nos* dirige al valor más alto. Esta mirada, por lo tanto, es *suspendernos amando*, suspender nuestro amor amando, justo antes de efectuar el acto de amor, justo antes de llegar al valor más alto. Suspendemos nuestro amar en tanto que amamos *en* el amor. Vemos, pues, el *fenómeno* mismo amor. La realidad amorosa queda entre paréntesis; sentimos la mismidad de nuestro amor justo antes de entrar en el núcleo espiritual de nuestro ser amado; intuimos y sólo intuimos el modo en cómo se *realiza* nuestro amor por y hacia el otro justo una milésima de segundo antes de que lo reciba. Esto es, la *epojé* de nuestro amor es ver el valor como *no* realizado *en* el acto; es decir, vemos el valor justo *a priori*, pero *no* material por completo. Es el momento inmediatamente antes de realizar el acto amoroso; vemos el amor “en sí mismo” *realizando* el valor. Vemos el valer del valor.

Siguiendo lo anterior, esta etapa fenomenológica del acto de amar y de los valores permite que el ser humano sea consciente del modo en que se dan los objetos. “...‘amor’ al respectivo objeto o portador de valor únicamente empieza cuando se inicia el movimiento

¹²³ Ibid., p. 228.

hacia un posible valor más alto del objeto...”¹²⁴ La realización del valor comienza en el momento en el que se intuye el movimiento del valor más alto, por lo que tal movimiento es *a priori* y permite, a su vez, su propia materialidad –intuida–. El amor, como hemos estado diciendo, es parte de la experiencia fenomenológica que se lleva a cabo, cuya meta es *ver* el valor más alto, no porque el amor en sí mismo quiera, sino porque el ser humano mismo *ama*. Por lo tanto, al decir que el amor no desea ir a los valores, decimos que el amor *no* es tal o cual búsqueda de valores, pues los valores mismos son dados y *con* amor es como los descubrimos. No hay que forzarnos en el amor, no hay que buscar la bondad en los seres humanos; dejemos que nos manifiesten su bondad, ya que los seres humanos son buenos *o* malos. Asimismo, es imposible intentar cambiar a quien amamos. Antes bien, amamos a nuestro ser amado por lo que nos *muestra*, por los actos que nos otorga, por lo que vale, es decir, por los valores que porta, mismos –los valores y el ser humano amado– que nos motivan a buscar, *con* amor, valores más altos que los que hemos hallado en tales.

Así, el amor rompe con los límites del idealismo y del empirismo, con las ideas del *homo sapiens* y del *homo faber*. Es más: es totalmente indiferente a lo ideal y a la experiencia. Sí, se puede sentir o se lleva a cabo en él una sensación, pero siempre en pos de la superioridad de los valores. No es que nos sintamos insatisfechos; antes bien, *preferiremos* un valor de mayor altura siempre y cuando esté dado. Con amor nunca es nada suficiente. Querremos más y más por sentir, o mejor dicho, por vivir una vida *plena* y renovada. El amor no se siente, sino hay que *vivirlo* hasta los más recóndito de nuestro ser; no es compartir, sino *convivir* para conocer lo que somos en tanto que seres humanos y en tanto que conscientes de los demás seres orgánicos del cosmos. En el amor soy más que para ti: se une mi totalidad, mi constitución ontoética, *contigo*, de tal manera que tú y yo seamos *uno* y *sólo* uno, pues el tiempo, el espacio y la situación moral que *justo ahora* *vivimos* no agotará el amor que nos tenemos para nosotros; al contrario, lo reforzará y lo revivificará, no para luchar o combatir, sino para *unirnos* y olvidar nuestras diferencias geopolíticas, religiosas, sociales y culturales; para enaltecer nuestra *dignidad*, que es *humana*. “...el *amor* es quien hace que emerja en el objeto el valor más alto [...] como si

¹²⁴ Ibid., p. 204.

brotase ‘de suyo’ del objeto amado mismo...”¹²⁵ El amor, por sí mismo, nos conduce a lo que queremos *llegar a ser: personas*.

Pues bien, el ser humano se ha de pensar en tanto que ser humano-amante –*homo amans*, persona–, dejando a un lado sus impulsos y su alta dignidad de razón. Debe quedarse, pues, con cierta parte de ellos, pero moderadamente, es decir, el ser humano ha de amar con medida, alejarse de las falsas premisas que dictan que el amor y los sentimientos son desvíos de la razón y que dicen que el amor es producto de los impulsos del ser humano. Un hombre de impulsos jamás llegará a conocerse y un hombre que pretende conocerse sólo con la razón jamás llegará a sentir su intimidad, su ámbito *personal*. “Lo que hace ciego ‘ciego’ no es nunca el amor en la emoción empírica, sino los impulsos sensibles que siempre lo acompañan y que traban y limitan efectivamente el *amor*.”¹²⁶ Y a esto agregaríamos que lo que hace ciego “ciego” también es la pretendida minucia de la razón que siempre acompañan a la intuición, trabando y limitando el *amor*.

En relación con el razonar, el experimentar, el idealismo y empirismo, es menester precisar que en el amor, en tanto que su corazón tiene sus propias razones, no se buscan los valores. No podemos *idear* cómo deseamos un valor más alto, porque simplemente los valores han de estar dados y porque valen por sí mismos en tanto que valores. Mejor será dicho que la superioridad del valor se halla *en* el movimiento mismo que se *realiza* con el amor y en el amor mismo, esto es, la altura del valor se halla en el amor y en el mismo valor, en la medida en que nos dirijamos a ello, en la medida en que seamos *intencionales* a tales valores. De esta manera, el amor mismo nos hará ver lo que el objeto o el ser al que pretendemos amar no tiene, y aun así, los amaremos.

El ser humano, si quiere *ver* valores *en* el otro, ha de amar, entregarse por completo al ser que pretende amar. Un estado ético surgirá por sí solo en la medida en que en la humanidad haya amor, sin forzarnos entre nosotros, sin pretender buscar valores por las calles, como si fueran *Pokémon*. No es moralmente correcto condicionar al ser amado para descubrir valores; es un acto egoísta y sobre todo ilusorio, porque lo forzamos a darnos lo que “queremos”, cuando en realidad es permitirnos dar lo que queremos sin condición alguna, aceptando al ser amado en tanto que ser amado. Amamos porque *no conocemos el*

¹²⁵ Ibid., p. 205.

¹²⁶ Ibid., p. 206.

valor del ser amado. Es el sentido del *movimiento* que se realiza entre amantes, amados y valores. Max Scheler, por su parte, suele decir que *el valor precede al ser*. No es un ser que *debe* ser, tampoco un ser *ideal*. Es un ser que –quiere– *llega* a ser, esto es, un valor que da pautas al sentido del ser. El ser vale. En relación con el valor, es sabido que hay una aprehensión afectiva; amamos porque hay algo o alguien que en su ser porta valores de inmensa altura. Ese algo o alguien vale, porque amamos, y en tanto que lo amamos, tiene sentido su ser.

El amor y el bien

Hemos hablado de que los valores son develados por los actos que se llevan a cabo con amor, con actos de amar. Ahora bien, el amor constituye al ser humano para poder ordenar su vida y sus modos de actuar. No es posible decir que se ama un libro o un disco, eso es sólo una cuestión de gusto. El amor vislumbra la existencia del ser humano, porque *tiene vivencias*, porque su *destino* está lleno de *acontecimientos*, porque el ser humano busca un modo estable y con armónico movimiento para realizar su vida. El amor nos conduce, pues, únicamente a los valores morales, mismos que *fundamentan* los religiosos, esto es, en tanto que develamos valores morales, el amor nos impulsará a develar los valores religiosos, que se encuentran en el más alto escalón de la jerarquía. Y el amor a lo bello y el amor al conocimiento son *portadores* de valores morales, si y sólo si *emanan* de los actos que lleva a cabo la *persona*. La persona, entonces, es el núcleo espiritual del ser humano; ve la ética, realiza actos morales y ahí vemos que la ética es una axiología fenomenológica del hombre.

Ahora inquirimos por el bien: ¿qué relación tiene el amor con el bien? Toda la relación posible, nunca han de separarse y no han de ser independientes uno del otro, pues el amor siempre ha de dirigirnos hacia los valores positivos y hacia un orden moralmente correcto. Asimismo, el amor no es exclusivo; podemos amar a quien es bueno y a quien es malo por igual. Sin embargo, no podemos amar al bien, porque el bien en sí mismo habita *en* el amor y en el amar. No es preciso poner el bien como objeto de amor. “Hay un amor a todos los valores, o mejor, a todos los objetos ‘sobre la base’ de todos los valores; pero no hay un ‘amor al bien’.”¹²⁷. Sería, pues, “redundante” poner como objeto de amor al bien,

¹²⁷ Ibid., p. 211.

porque es un hecho que por amor queremos el bien de alguien, el bien de una comunidad, el bien de un objeto. Siempre buscamos ver la bondad en alguien para que nuestro amor sea más latente.

Así, el amor, *originariamente*, tiene como portador el bien, porque se dirige al valor más alto. Recordemos que quien es malo es depositario o porta valores bajos o negativos, o bien, el valor negativo más bajo. “Ama a todos, en la medida en que son portadores de valores [...] y a los malos incluso en medida especial.”¹²⁸. Amemos, manteniendo cierta distancia, a quienes no son buenos, por el simple hecho de ser seres humanos. Amemos, por otra parte, a quien es bueno, porque su grado de amor siempre será más alto que el grado de amor que tiene el malo. Porque hay bien, también hay mal, y no es culpa del ser humano. Es totalmente independiente, pero si desea descubrir el ser del ser humano por una vida plena, entonces ha de amar. Por lo tanto, lo bueno siempre *vale* en la persona, y en tanto que vale en la persona, será para el amor un *imán*, porque en el amor mismo está inmerso el bien, aun sin que haya un “genuino” amor al bien. “...‘bueno’ es un valor cuyas leyes esenciales lo vinculan exclusivamente a actos espontáneos y libres y al ser de la persona, cuyas *leyes esenciales* también los hacen incapaces de ser influidos desde fuera.”¹²⁹ Por lo tanto, el valor de bueno o del bien se encuentra íntimamente vinculado con el amor, porque permite el acceso a la *persona*. La persona es buena en sí misma, porque porta los valores más altos. El amor moral es dado en y por la persona: el amor de la persona a la persona misma.

En cuanto al amor de Dios, podemos precisar que el valor que porta es una bondad suprema. Ya en la simpatía decíamos que hay una unión acosmística por todos los seres, la cual parte de Dios en y por Dios. “La suprema forma del amor a Dios no es el amor ‘a Dios’ como el todo bondad [...] sino la *coejecución* de su amor al mundo [...] y a sí mismo...”¹³⁰ No estamos planteando la existencia de Dios, sino un sustento metafísico para realizar la experiencia fenomenológica del amor. Amamos a los seres humanos y a los demás seres del cosmos porque *hay* algo que nos impulsa a hacerlo. Scheler le llama Dios. Este algo es el motor de los valores, del amor y del bien, a la vez que es el motor que nos impulsa a amarlo para poder amar a los demás y así *realizar* el libre movimiento de actos

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ Ibid., p. 212.

¹³⁰ Idem.

espontáneos y libres entre seres humanos, es decir, un amor recíproco, un amor panteísta, un amor *unificador*.

Pues bien, este movimiento amoroso libre, espontáneo y unificador es llamado por Scheler *Principio de solidaridad de todos los entes morales*. Todos los entes morales son los seres humanos; y los seres humanos *fundamentan* y *extienden* moralidad en y a los demás seres del cosmos en tanto que velan por ellos. Así pues, esta reciprocidad de amor o de movimiento amoroso libre es lo que podemos llamar *experiencia fenomenológica del amor*.

La experiencia fenomenológica del amor se lleva a cabo porque no hay amor al bien, porque los seres humanos, conscientes, con una actitud distinta a la actitud natural, esto es, con nuestra conciencia amorosa, somos capaces de *otorgar* aspectos morales al mundo; y lo hacemos, porque queremos vivir una realidad *amable* y *amante*. Al otorgar aspectos morales a la realidad, se hacen latentes los actos que todos los seres en el cosmos llevan a cabo, de tal manera que la intuición emocional de los valores torne a nuestra primera naturaleza, *fundamentando*, *extendiendo* y dando *duración* a los mismos. De tal manera que el *a priori material* sea un motor de nuestro carácter, de nuestra personalidad frente a la realidad, de nuestra actitud amorosa frente al mundo.

El amor al ser humano como experiencia fenomenológica

Pues bien, hemos pensado en una posible experiencia fenomenológica del amor. Ahora nos concentraremos en una experiencia fenomenológica del ser humano en tanto que lo amamos. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el ser humano al momento de entrar en el núcleo espiritual de otro ser humano, torna a una *persona*. Por otra parte, hay que atender a la necesidad moral que la persona tiene en tanto que persona, a saber, sus valores. Los valores de la persona, en efecto, son valores morales, y dentro de estos valores morales no se halla el bien, sino los *valores de la virtud*.

En su actitud reflexivo-amorosa, el ser humano es depositario de valores. Los manifiesta mediante sus actos y la intuición emocional. Ahora bien, en tal actitud, una vez inmerso en el *ámbito personal*, devela los valores más altos y se convierte en portador o depositario de los valores de la virtud. Entre personas hay virtudes, porque no es necesario

el velar por el mundo, porque ya velan por él, porque en el mundo emergen los valores morales que el ser humano *dio* para su duración, su extensión y su fundamentación. Pero en la persona no cesa el amor, al contrario, se eleva más por encima de sí, se *extiende* más allá de la misma realidad, *extiende* la realidad misma, impulsando a la persona a buscar más valores. El amor es intencional a la realidad, misma que el ser humano experimenta.

El ser humano se dirige a la realidad en tanto que la intuye. Vive las emociones ajenas como suyas, esto es, *co-vive* la realidad a través de la conciencia amorosa. Y cuando ama, es inevitable dirigirse a núcleo espiritual del prójimo. Esa intencionalidad, por lo tanto, es el descubrimiento de la persona. El amor intencional procura el ámbito de la persona, y junto a ella, todos los valores de la persona, que son las virtudes, esto es, valores morales. “El amor al valor de persona, es decir, a la persona en cuanto realidad a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto.”¹³¹ La persona vale por los valores que porta. Amamos a la persona por lo que la constituye, de tal manera que será inevitable *verla* tal como es por el mismo valor que habita en ella y que se permite habitar en ella por su ser amante. Todo lo que *pertenece* a la persona es valioso, es decir, todo lo que advierte su ámbito, su integridad moral y ontológica, y es por eso que amamos a ese ser humano. No por lo que posee, no por lo que adquiere, no por sus ilusiones, sino por las *ilusiones* que nos da. La persona no aparece, sino se constituye, o mejor, *se da* para que nosotros la aprehendamos amándola. La persona no puede ser considerada como un objeto, porque *en* el objeto hay fines y moldes en cuanto a las acciones que realizamos. Y la persona, sí, puede ser un fin, pero como Kant pensaba, un fin en sí mismo, cuya voluntad es buena en sí misma, cuyo amor en sí mismo la constituye. La persona *no* puede ser cambiada, moldeada, condicionada por nadie, porque, en este sentido, *todos* los seres humanos en potencia son *personas*. La persona es depositaria de nuestro amor. “El amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque ésta tenga tales o cuales cualidades [...] sino aquel amor que hace entrar estas cualidades [...] en su objeto, porque pertenecen a la persona individual.”¹³²

Dado que depositamos nuestro amor y todas nuestras *ilusiones* en la persona, junto a estos descansan los valores que aprehende la persona misma. Por ello, el ser humano –la

¹³¹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 214.

¹³² Idem.

persona– es un depositario de valores, y esto, nos impulsa a tener experiencia de él, nos motiva a adentrarnos a entregarnos con nuestro amor a esa persona. Esto nos permite intuirlo, es decir, a tener experiencias fenomenológicas de la persona en la medida en que la amamos y le entreguemos *todo*. No se aprehende a la persona, sino se entrega a la persona, de manera que esta persona sea una causa de mi existencia, la cual –la existencia– yo y sólo yo puedo vivir. ¡Imaginemos eso con todas las personas del orbe!

Por tanto, hay una aprehensión –mediante una intuición emocional inmediata– de las cosas valiosas, las cuales, a su vez, llevan al ser que las aprehende a ser un depositario de tales valores. Cuando estas aprehensiones e intuiciones trascienden a *lo humano*, la aprehensión se halla en el centro espiritual del ser humano amado, de tal manera que con ímpetu regresa al centro espiritual del yo propio, no vacía, sino *con* valores, con vestigios de virtud, con moralidad creadora y renovadora de vida y un amor más latente. Los valores *en* la persona se viven fenoménicamente. No obstante, “este valor moral de persona, el último de todos, sólo nos es dado [...] en la ejecución del propio acto de amor a la persona.”¹³³ Hay un *co-amar*. De mi amor y de tu amor nos *unimos* y finalmente nos conocemos en tanto que seres humanos, en tanto que personas.

Así pues, hay un cuidado de la persona, es decir, hay que evitar la degradación de la persona. La degradación de la persona radica en depositar valores negativos en ella; depositar únicamente los valores sensibles en ella con el fin de obtener ciertos fines o placeres para el yo propio, o bien depositar limitadamente los valores vitales en ella. Asimismo, advertimos que en la persona en tanto que depositaria de nuestro amor, de los valores personales y de las *ilusiones*, hay tres grados de amor, a saber: *el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasional*. Estos tres grados, a su vez, se hallan íntimamente *conectados* con la jerarquía de los valores y con los actos que se realizan con base en el amor. Los actos vitales corresponden a lo *noble y lo vulgar o vil*. Los actos psíquicos, por su parte, corresponden a los *valores de lo bello, estéticos o culturales*. Y los actos espirituales corresponden a los valores de lo *santo o lo sagrado*. Por lo tanto, tenemos que en la jerarquía de los valores se presenta lo siguiente: en la escala de lo *agradable-sensible* no hay amor ni odio, sólo una sensación; en la escala de los *valores vitales* se encuentran los actos de lo noble y lo vulgar, lo cual nos indica que sí puede haber

¹³³ Ibid., p. 216.

actos de amor, ya sea pasional o simplemente de actos vitales, como el preferir la salud a la enfermedad, el comer a la hambruna; en la escala de los *valores estéticos* se halla el amor a sí mismo o amor propio, el cual *no* es egoísmo, sino el acceso a la persona o amor al prójimo; en la escala de los *valores éticos* se halla la consecuencia de una *conexión estimativa* de las dos escalas anteriores, esto es, la aprehensión moral y emocional de los actos que entre seres humanos se llevan a cabo, así como el *dar* al resto del cosmos aspectos morales para que sean intuitos y vividos; por último, en la escala de los *valores religiosos* se halla el *amor a la persona*, la entrada al núcleo vital, espiritual e íntimo del ser humano. De esta manera, vemos que existe una conexión entre el penúltimo y el último, que se *realiza* mediante el acto de amor hacia el ser amado. Asimismo, se aprecia que el amor a la persona, evidentemente, es el valor más alto, o bien, nos impulsa a alcanzar *el valor de lo santo*; por su parte, el amor psíquico sólo conduce al ser humano a aprehender valores en obras de arte o situaciones culturales; y en el amor vital simplemente se *ven* valores nobles, como justo u honrado; en cuanto al valor de lo sensible-gradable, sólo *aparecen* sensaciones, intereses, y aspectos utilitarios sin ninguna repercusión amorosa o emocional, es decir, no es posible decir “amo los dulces”, sino “me gustan los dulces” (a no ser que los dulces nos muevan el cosmos, por alguna razón).

El amor a la humanidad como aspecto fenomenológico de la antropología filosófica

Ya que se ha mostrado en qué consiste la experiencia fenomenológica del amor, podremos resolver el siguiente problema: ¿es posible ir fenomenológicamente del yo propio a la humanidad entera?

Uno de los problemas fundamentales de la antropología filosófica de Max Scheler radica en que el ser humano *no es responsable*, de modo que se encuentra como un desertor de los valores, de la vida y de sí mismo, producto de las ideas del *homo sapiens* y del *homo faber*. Pues bien, si el ser humano no ama, ergo no *ve* valores. Ha de amar para develar en su facticidad toda clase de valores, para hallar el ser de sí en tanto que humano. Los valores, entonces, se mueven desde el valor de la persona hacia los estados sensibles, sólo como manifestación de la intuición, pues es imposible, biológica y psicológicamente, que el ser humano siempre se halle feliz o triste, por decir algo de manifestaciones. En su mundo

interior, el ser humano –como microcosmos– se mueve y mueve consigo mismo todo tipo de estados: afectivos, impulsivos, racionales, apetitivos, simbólicos, morales, entre otros. Sin embargo, aquí lo que nos es menester es comprender que a partir del amor que *habita* en y sólo en él, es posible extenderlo hacia los demás seres humanos con base en tal movimiento armónico y fenomenológico.

El amor a la humanidad es tal en tanto que haya seres humanos en este planeta. El amor a la humanidad también es tal en tanto que el ser humano aplique el *ateísmo postulativo de la responsabilidad y de la seriedad*, visto al inicio del capítulo anterior. El tomar riendas de la humanidad es una responsabilidad, porque ya no sea habla de un líder o de un ejemplo moral o simbólico, sino de *todos* los seres humanos del mundo; el tornarse responsables de los actos que llevan a cabo, de las guerras que efectúan, de los conflictos en Alepo, todo ello, es *realizar* con conciencia lo que el ser humano, en tanto que humanidad, ha provocado y ha intentado detener. El desertar esas situaciones lo hace un ser más bajo, aún más que la clase de “ser humano” que los ha provocado. Por tanto, la humanidad debe estar *unificada*, ser uno en tanto que portadores de valores; la humanidad ha de amar para resolver todos los conflictos en los que se halla, ha de amar para hallar su valor *humano*. Cerca al derecho de gentes, pero con amor. La humanidad sin amor, es una humanidad sin valor y peor aún, *no* es humanidad, sino un conjunto de *entes* desertores de sí y del cosmos.

Para entregarse fenomenológicamente a la humanidad, el ser humano, en su individualidad, ha de ser consciente de sí, esto es, *verse* como individuo, llevar a cabo su *determinación individual*, autoconocerse y ser consciente de sí en tanto que ser humano; como individuo *no* conceptual, sino *vital y humano*. “Este ‘individuo’ encierra sin duda en sí todos los valores de la historia, incluso los más altos.”¹³⁴ Conocerse es llevar a cabo una experiencia fenomenológica para *dar* valores a la misma humanidad. Y nadie más se conoce a sí mismo que el yo propio. Así, hemos de decir que el sustento de los valores de la humanidad son los valores humanos; se elevan los valores estéticos con los éticos para hallar su unidad en los valores religiosos, a partir de actos *espirituales*: una *humanidad santa*.

Una humanidad santa tendrá mérito de hacerse por la historia; una historia *hecha* o *realizada* bajo la *responsabilidad y seriedad* del ser humano en su conjunto. Una historia

¹³⁴ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, pp. 240-241.

hecha con amor, pues el amor a la humanidad está fundado en el amor *en* Dios (sustento metafísico de los valores), esto es, un amor *inmerso* en sí mismo y que se extiende para darse y dar más valores. De Dios para el cosmos; de la humanidad para el universo entero. Por lo tanto, el ser humano individual, o bien, el ser humano con su determinación individual, se *dirige* a la humanidad entera por medio de la *extensión* de los valores. Desde su centro espiritual hacia la humanidad entera, hacia el centro espiritual humano. El amor se extiende, por principio fenomenológico, al universo entero.

“...es una ley fenomenológica la de que el amor se dirige a las cosas correspondientes a través de valores y que representa un movimiento hacia el ‘ser más alto del valor’...”¹³⁵ Es algo que hemos estado mencionando a lo largo del presente, pero más *vale* que quede claro. El movimiento o la intención hacia los valores es *actualidad*, es un constante estar presentes en los valores, un constante amar, aun cuando el ser amado sea una fuente de las más grandes alegrías y de los más grandes pesares. Lo dado, entonces, vale *en* el acto de amar, en donde el *en* es la fuente fenomenológica de su realización, exigiendo reciprocidad amorosa, esto es, impulsándose a llevar a cabo el movimiento espontáneo y libre de actos amorosos. Esto, porque vemos que el desertar de los valores se resuelve con experiencias de la humanidad. No podemos negar nuestras alegrías o penas humanas; no podemos negar que las guerras y los feminicidios mueven *algo* que nos impulsa a ser *reflexivos* sobre nosotros en tanto que seres humano, esto es, poner en cuestión la integridad humana: son acontecimientos fenomenológicos que, como seres humanos sensibles y racionales a la vez, aprehendemos para intentar *comprender* por qué suceden, para intentar comprendernos como *personas* y como *humanidad* en el mundo. Por otro lado, vemos que el pensar en sí mismo es preciso para dirigirse a los demás; es menester para llevar a cabo la antropología filosófica, pues nos referimos a *la humanidad como consecuencia de lo humano*. La humanidad buscando su punto ontológico y ético en el universo para realizarse en tanto que consecuencia del ser humano individual.

Finalmente, es claro que hay una ética del amor, una ética amorosa. Que no se vea esta ética como una ética de receta, ni como una ética del deber, sino como una ética que nos da acceso a conocernos en tanto que seres humanos y en tanto que personas. Los problemas éticos que se atienden nos dan pauta para concentrarnos únicamente en el ser

¹³⁵ Ibid., p. 243.

humano, esto es, en una antropología filosófica. Ética y ontología procuran una antropología filosófica, y hasta este instante las hemos visto en diferentes grados: más en la ética que en la ontología. La ética de Scheler es una ética amorosa aplicada a la axiología fenomenológica, que da el paso a conocer el “núcleo esencial” del ser humano y lo que lo constituye como ser humano. Una ética ontológica, una ontoética que procura el fundamento moral del ser humano, el cual procura, a su vez, el *quid* del mismo y su constitución humana o núcleo personal espiritual: su *ordo amoris*.

3.2 *Ordo amoris*

Pues bien, el *ordo amoris* es el centro espiritual del ser humano que nos impulsa a hallar los valores más altos y que nos impulsa a descubrir el ser del ser humano. El *ordo amoris* es, pues, el acceso *antropofilosófico* hacia la *persona*. Sin embargo, hemos de ver antes qué hace al *ordo amoris*. Como bien se ve en las palabras, es el orden del amor, el cual da sustento no sólo al ser humano, sino a sus actos y su estado emocional.

Dentro de este *ordo amoris* se halla un movimiento del corazón, el cual es la *relación fenomenológica* que hay entre el ser humano y la realidad, lo cual nos indica que *en sí mismo* pueden *verse* aspectos objetivos de la realidad, tales como la verdad, la falsedad, la cualidad, porque el ser humano mismo tiene la capacidad de *intuirlos*, de juzgar sobre ellos. Así, estos aspectos objetivos de la realidad, se manifiestan únicamente en el ánimo del ser humano, pues *en él*, esto es, en su *determinación individual* o en su cosmos – microcosmos– se hallan las intuiciones emocionales, mismas que dan el paso al *a priori* material y/o a la experiencia fenomenológica. Por lo tanto, el *ordo amoris* es la constitución integral del ser humano, lo que lo hace ser *persona*, su fundamento antropofilosófico en la realidad; donde se halla cada corpúsculo de movimiento de todo tipo: de amor, de odio, axiológico, psicológico, biológico y social. El *ordo amoris* es, en palabras de Scheler, la esencia y estructura del ser humano, que *no* se haya en la conciencia de la actitud natural del mundo, sino en la *conciencia amorosa*. Es la resolución absoluta al problema de la antropología filosófica.

Como lo hemos dicho antes, el ser humano puede entrar en otro ser humano si quiere conocer valores y su ser o su constitución individual en el cosmos. “Al investigar la

esencia de un individuo [...] habré llegado a conocerla y comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema de sus efectivas estimaciones y preferencias.”¹³⁶ Entregarse al ser humano mismo para hallar el sentido de nuestra moral. El conocer las estimaciones y preferencias ajenas es comprender al ser humano ajeno, es aprehender su constitución individual, es conocerlo fenomenológicamente, pues tal sistema de sus estimaciones y preferencias no es sino el núcleo de sus valores, el habitar de sus *valores personales*, el lugar en el que se *realiza* nuestra intención. Por lo tanto, el núcleo espiritual de los valores humanos es el *ethos* del ser humano, su constitución y su integridad ontoética, su guarida y su lugar de alojamiento.

Con base en esta comprensión humana o en este *ethos*, es posible regirse en la concepción del mundo: con una actitud amorosa, que es la reflexión y aprehensión de los actos que nos son dados, o bien, la elevación de los valores que se nos dan en la realidad una vez intuidos y llevados hacia nosotros para *extenderlos* y provocar su *duración*; con una fenomenología del amor, hallada por encima de la simple comprensión de vivencias ajenas, esto es, hallada *en* la experiencia propia y del mismo ser amado, el apropiarse del ser amado para ser en la realidad. “...el núcleo más fundamental de este *ethos es la ordenación del amor y del odio...*”¹³⁷ El orden del amor no sólo nos ordena como individuos, sino que ordena la realidad, el cosmos entero, de tal manera que se puedan dar los movimientos armónicos de nuestros actos y nuestras intuiciones. Asimismo, en el orden del amor se hallan dos significados, de los cuales uno de ellos da más sentido a la fenomenología del amor: el sentido *normativo* y el sentido *descriptivo de hechos*.

Sentido normativo y sentido descriptivo del ordo amoris

En el *ordo amoris* se hallan, pues, un par de sentidos que permiten el movimiento *valorativo* del ser humano consigo mismo, con el prójimo o el yo ajeno, con el mundo y con el cosmos en su totalidad. Estos sentidos son el normativo y el descriptivo de hechos o fenomenológico.

¹³⁶ Max Scheler, *Ordo amoris*, Trad. Xavier Zubiri, Madrid, Caparrós Editores, Colección Esprit, 1996, p. 22.

¹³⁷ Idem.

El primero, el sentido normativo, es básicamente todo lo que hemos estado diciendo en relación con el amor. No es un conjunto de normas, sino lo que ser humano *desea* consigo; lo que el ser humano quiere realizar en la medida en que ama, esto es, la posible armonía que se halla en el querer y su voluntad que el ser amado pudiera referir con el ser amante, y se *realiza* cuando se *conoce* su núcleo espiritual. Por tanto, hay una intencionalidad del amor hacia el valor de la persona y es así como ha de entenderse el sentido normativo del *ordo amoris*

Y lo supremo a que el hombre puede aspirar, es a amar a las cosas, en la medida de lo posible tal como Dios las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto de amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto de los valores.¹³⁸

Es la vida renovada a la que el ser humano aspira; el dar moralidad al cosmos entero para hacer de él una *vida* de valores y conocimiento de sí. El sentido normativo, por lo tanto, ajusta cada elemento antes dicho del amor.

Por su parte, está el sentido *descriptivo de hechos* del *ordo amoris*, al cual llamaremos sentido *fenomenológico* del *ordo amoris*, que a su vez, da mayor sustento al sentido anterior y a lo que hemos dicho sobre el amor. Este sentido motiva al ser humano a *ver los valores* más altos de una manera *interna*, en el *ordo amoris*:

...es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona...¹³⁹

El *ordo amoris* es lo que *hay en* los actos amorosos que se efectúan desde la persona hacia la persona misma y ajena. Siguiendo a Scheler, la fenomenología trata de descripciones de hechos o de la correlación que hay entre los objetos y el sujeto. Sin embargo, en fenomenología del amor, que da acceso a la fenomenología del hombre, la descripción es el cómo de las vivencias amorosas que hay entre seres humanos, el

¹³⁸ Ibid., pp. 22-23.

¹³⁹ Ibid., p. 23.

entregarnos a ese ser amado para regresar hasta el núcleo u *ordo amoris* propio, dando así un movimiento armónico de valores develados por amantes y amados. El sentido descriptivo, en este tenor, halla la *estructura* del ser humano –de la persona– en cuanto a los fines que se propone, los cuales son el llegar a ser lo que se quiere, es decir, la satisfacción de ser persona y una persona amante y amada. Halla, pues, el modo en que se devela el valor de la persona; *ve*, justo al dirigirse a él, el centro espiritual personal y ve a la persona misma. Esto se realiza mediante el actuar del ser humano. Si no hay experiencia de lo humano, no es posible develar el ser del ser humano, y para ello se llevan a cabo las experiencias fenomenológicas del ser humano en tanto que ama.

Como vimos anteriormente, el amor nos impulsa a actuar y nos lleva a su experiencia fenomenológica. No obstante, *en* el sentido descriptivo del *ordo amoris* se llevan a cabo la reducción fenomenológica de los valores y la *epojé*. “...todo lo que podemos conocer de moralmente valioso en un hombre [...] tiene que reducirse [...] de una manera especial de organización de sus actos de amor...”¹⁴⁰ Hay una organización de los actos de amor –y odio–, de las capacidades de amor, la cual si no es llamada *ordo amoris*, ha de estar inmersa en él.

El orden del amor, entonces, se expresa *en* el movimiento del acto amoroso. Sale de la persona en tanto que ama para expresarse y dirigirse al ser amado y hallar el *ordo amoris* del ser al que se ama. El *ordo amoris* surge como la llama de Heráclito para hacernos comprender que es el final del derrocamiento de los valores y la *arché* del mundo de la vida, manifestando toda clase de resentimientos morales, de sentimientos y emociones; manifestando toda clase de pudor y vergüenza, alejándonos del ser idolátrico, ciego de sí, para hallarnos frente a nuestro destino y nuestro acontecer, develando así el llamado mundo circundante y sus valores, de la misma manera que nuestra *determinación individual* nos devela a nosotros mismos, como sujetos morales. El *ordo amoris*, entonces, es nuestra entrada al ser humano mismo, a la vez que es lo que nos hace ser seres humanos.

Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre [...] Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que, con más razón que el conocimiento y la

¹⁴⁰ Idem.

voluntad, merecen llamarse ‘núcleo del hombre’ como ser espiritual.¹⁴¹

Destino y acontecimiento

El sentido descriptivo del *ordo amoris* nos permite *ver* más allá del ser humano, lo insondable de su ser y sus más profundas *ilusiones*. Asimismo, nos permite ver que el ser humano mismo es la fuente de todo aspecto moral y, en cierta medida, de su propio *destino*.

El destino del ser humano no es lo que llega a él desde el exterior; tampoco es lo que se puede elegir. “El ‘destino’ es la serie [...] de acontecimientos ‘que sin haberlos buscado’, ‘presentido’ ‘esperado’ o ‘elegido’ [...] sentimos de un modo singularísimo ‘conformes a nuestra manera de ser, una vez que ya estén ahí’...”¹⁴² Tenemos, por un lado, que el centro espiritual del ser humano crea una *forma de ser*, un carácter o una actitud ante el mundo, esto es, porta consigo la conciencia amorosa. Esta conciencia amorosa lo motiva a actuar de determinada manera –moral– en el mundo, y a su vez, se enfrenta con distintas situaciones o circunstancias que se encuentran fuera de su control, pero *influyen* en todo aspecto de su vida interior, tales como el amor, el odio, su modo social de encontrarse y sus impulsos sexuales. Eso que influye dentro del destino, pero dirigiéndose hacia el interior del ser humano es el *acontecimiento*.

Los acontecimientos, por tanto, influyen en la *realización* del individuo, son parte de su constitución en tanto que individuo. Así, el individuo, aun cuando halla su *ordo amoris* puede intuir el acontecer dentro de su destino. No lo espera ni lo elige; hay una relación *a priori* entre su ser y tal acontecer, de tal manera que *representa* el trayecto de su vida, como si el destino fuese una especie de dialéctica que da paso a nuevos actos amorosos, que se aprehenden mediante *sus* vivencias.

Con esto intentamos decir que *conectados con* el destino, a través del acontecimiento, se encuentran la conciencia amorosa, la simpatía y el mismo *ordo amoris*, como un movimiento fenoménico que *constituye* el *ethos* del ser humano, es decir, el aspecto ontoético de la persona. En cuanto a los valores, no hay ninguna alteración, siguen siendo independientes del ser humano, siguen funcionando en la naturaleza mediante su

¹⁴¹ Ibid., p. 27.

¹⁴² Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 250.

sustento metafísico. Los valores, asimismo, aún se hallan en lo que el autor denomina *mundo circundante*, esto es, en la realidad, la cual es intuita para *ver* sus contenidos. No es que el destino intervenga con el *ordo amoris*, sino que motiva al ser humano a ser consciente de su presente, para hallar la forma en la que pudiera aprehender valores y desarrollar su *ethos* en cuanto a ser de amor, en cuanto a persona y el mismo *ordo amoris*. Antes bien, el ser humano ha de esforzarse para encontrar valores, para intuir los valores que son contenidos en la realidad. El destino no se supera, sino se enfrenta, de tal suerte que la realidad se intuye, aún más de la emoción, pero sin dejar de ser una experiencia fenomenológica, sin dejar de *aprehender* la determinación material de la intuición.

Ahora bien, dado que el destino es involuntario e imprevisible, es posible que se conozca su estructura, pues, aun siendo involuntario, no deja de sentirse, y más, no deja de ser conforme a nuestro *ethos*; por lo tanto, es posible hallar la estructura axiológica del destino en tanto que el ser humano es *consciente* de su estructura axiológico-amorosa, un “dominio” del acontecer fatídico por parte del ser humano consciente, esto es, “lo que domina el acontecer del contenido de su destino [...] es justamente el modo de formación del *ordo amoris*...”¹⁴³ En tanto que el ser humano halle su centro espiritual, será consciente de los sucesos o acontecimientos que se llevan a cabo junto a él en la realidad y los podrá llevar consigo de la forma que le sea más loable

Asimismo, hay una conexión valorativa entre el ser humano y el destino, pues “puede llamarse ‘destino’ de un hombre lo que hay en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir el mundo...”¹⁴⁴ Estas posibilidades de vivir la realidad son el *tanto* de estar con el contenido del destino. El destino se halla íntimamente conectado con el ser humano, de tal manera que lo motiva a verse así mismo en la circunstancia, situación o momento histórico y moral de su vida; se halla entre lo humano y lo histórico; es la conexión que habita entre el carácter humano y el acontecer. El destino da sentido a la autognosis humana, de suerte que, al encontrarse casi en sangre viva del ser humano, *reposa* en los factores *acontecidos* por el *ordo amoris*. Necesitamos conocer e intuir nuestro destino para llegar a saber qué somos en tanto que seres humanos y personas. El destino no es la *muerte* del *solus ipse*, regido por la angustia, sino el *ipse* que se puede sentir y vivir incluso en lo más recóndito

¹⁴³ Max Scheler, *Ordo amoris*, p. 31.

¹⁴⁴ Idem.

de nuestros estados afectivos, pues de la misma manera que se aprehenden los valores, es posible intuir inmediatamente nuestra muerte.

Así, se halla una conexión especial entre la realidad y lo ético, la cual es el modo de *estar* del destino *con* el *ordo amoris*, pues el primero es lo que pasa inevitablemente por el ser humano, lo que *hay* en el ámbito de la realidad, que se puede sentir y con lo que vivimos íntimamente. “Lo *peculiar* del destino lo constituye esto que [...] sentimos [...] como absolutamente contingente [...] pero cuya conexión [...] refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona...”¹⁴⁵ El destino *pasa* porque el *ordo amoris* lo realiza; porque nuestros modos *éticos* de conducirnos *por* la realidad otorgan sentido a lo que *hay* en el destino, a los acontecimientos. Se intuye lo que hay en el destino, es decir, aprehendemos el acontecer de las vivencias amorosas que manifestamos en la realidad. Entonces, el ser humano se halla íntimamente conectado con el destino, porque su conexión íntima es su yo propio, inmerso en su *ordo amoris*, inmerso en sí mismo en tanto que ser humano: en su *determinación individual*.

Determinación individual

El ser humano ha de conocerse. La determinación individual es el ejercicio de la conciencia amorosa que permite que el ser humano se vea a sí mismo: su singular puesto en el cosmos, su relación con los demás seres orgánicos, o bien, el contenido de sus estados afectivos. Asimismo, la determinación individual expresa el lugar que pertenece al sujeto en “plan de salvación del mundo”, esto es, adquiere por sí mismo, tras una especie de observación de sí mismo, el modo en cómo ha de llevar a cabo el devenir histórico de su realidad y de la realidad exterior. El plan de salvación del mundo es, pues, el cómo es que el ser humano pretende *realizar* su ateísmo postulativo de la responsabilidad y de la seriedad. Ser serio para sí y ser responsable para sí, porque nadie más podrá serlo por el yo propio.

La determinación individual es un elemento de suma importancia para conocer al individuo en tanto que ser humano o persona. No es parte de lo subjetivo, sino de los acontecimientos que en el destino se hallan. Es un adentrarse a sí mismo para poder conocer la realidad, o bien, para poder conocer cada yo ajeno que se halla *conviviendo* con

¹⁴⁵ Ibid., p. 30.

el yo propio. Por lo tanto, el ser humano eleva su conciencia amorosa, de tal manera que *ordena* los actos que da y manifiesta hasta llevar siempre en sí lo que lo constituye como ser personal.

Ahora bien, dado que el ser humano eleva su conciencia hasta *ver* el núcleo personal, puede *ver* de la misma manera a la *humanidad* en su total y renovada plenitud. Cada yo propio ha de conocerse para ver, a partir de su *ordo amoris*, el valor de su ateísmo postulativo. Hacerse responsable de sí es estar dispuesto a ser para los demás, a estar para el otro; hacerse responsable de sí, conociéndose, es unificar las *ilusiones* que entre seres humanos podría haber, reforzándolas y ser *uno* entre seres humanos. “Estar ahí, existir *para los demás* y significar algo para ellos en forma de *convivencia*, compartiendo creencias y esperanzas, es a su vez una parte de la determinación universal de todo ente espiritual finitio...”¹⁴⁶ El ateísmo postulativo aplicado a la determinación individual, no sólo nos saca del desierto de los valores, sino que provoca la *determinación universal*, un autoconocerse de la humanidad. Provoca una *humanidad consciente* y responsable, una humanidad valiosa y de valores. ¡Las maravillas que podrían surgir del *ordo amoris*! “La idea de la determinación individual [...] incluye [...] la mutua *solidaridad en la responsabilidad* de las faltas y méritos del sujeto moral.”¹⁴⁷ Hay un movimiento espontáneo y libre de valores *humanos* y *personales*. El ateísmo postulativo de la responsabilidad y de la seriedad, al ser aplicado entre seres humanos, entre *personas colectivas*, torna a la aplicación del *principio de solidaridad*, que más tarde veremos.

En relación con el destino y la humanidad, ocurre algo similar que con el destino individual: “el destino *brot*a a su vez de la vida del hombre y del pueblo [...] se forma en gran parte en la vida del individuo, y en todo caso en la vida de la especie.”¹⁴⁸ Así como hay un destino individual, también hay un destino universal o de la humanidad, el cual se encuentra tangente al modo de realizar su ateísmo postulativo, junto al modo de expresar los estados afectivos de la humanidad en tanto que unidad. La humanidad se enfrenta con toda clase de *acontecimientos*, mismos que debe superar resguardándose a sí misma en tanto que depositaria de valores humanos y personales, pues la determinación individual, y

¹⁴⁶ Ibid., p. 34.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibid. p. 35.

en este caso, universal, arraiga valores con los que el ser humano, o la humanidad en su totalidad, se respalda moral e históricamente.

Volviendo al ámbito particular del ser humano, la determinación individual es la revelación valorativa del ser humano, es decir, el develarse en tanto que ser humano frente a sí mismo. Es un ver *mis* valores, ocasionando el *verme* en tanto que valgo o porto valor. No es un espejo de la naturaleza del yo propio, sino un *conocimiento personal* que se lleva a cabo mediante la experiencia de vida que transcurre para el yo propio. “...la *determinación individual* es una *entidad valorativa*, de *suyo intemporal*, bajo la forma de personalidad.”¹⁴⁹ Se conoce la determinación individual y se revela a sí misma *en* la experiencia de la vida propia. Es un motivar al ser humano a ser consciente de su realidad personal. La determinación individual es ser consciente de sí en tanto que ser humano.

Ahora bien, al ser consciente de sí en tanto que ser humano, el ser humano también *verá* el amor propio, eso es, el amor que tiene por sí desde sí. La persona *se ve*, tiene experiencia de sí, de tal manera que posibilita la *evidencia* de los valores que *hay* en el cosmos, en la realidad. “La determinación individual es, por tanto, cosa de evidencia...”¹⁵⁰, pues el ser humano, al amarse se descubre, provocando el amar a otros y develar los valores que éstos portan. Así pues, no debe confundirse el amor propio con el amor a sí mismo, ya que el primero es una mirada espiritual directa a nuestro núcleo personal, esto es, nos incita a ver *ilusiones*; el segundo, en cambio, parte del trastorno egoísta que el ser humano puede tener, el cerrarse a sí y ver por sí sin tener en cuenta a nadie –o nada– más, esto es, ver, de manera limitada, sus ilusiones. “Nos vemos a nosotros por una especie ‘como’ de ojo divino [...] en primer lugar, nos vemos de manera completamente objetiva, y, en segundo lugar, como miembros del universo entero.”¹⁵¹ Por lo tanto, el ser humano ha de verse y conocerse de la manera más recta posible, saliendo de sí y después teniendo una experiencia de sí. Al tener tal experiencia, podrá verse como parte del universo entero, podrá ser intencional hacia el cosmos entero y será consciente de su destino. Todo ello, en pos de conocer lo que lo constituye, esto es, en pos de una *antropología filosófica*.

¹⁴⁹ Ibid., p. 36.

¹⁵⁰ Ibid., p. 37.

¹⁵¹ Idem.

El ordo amoris y la antropología filosófica

Ahora concentrémonos en cómo es que el *ordo amoris* y las características fenomenológicas del amor –como el corazón– resuelven el problema de la antropología filosófica de Max Scheler.

Pues bien, hasta el momento hemos dicho que el ser humano ama, y al amar, es intencional a los valores y al ser humano mismo. “...sale de sí mismo, de su centro espiritual personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a firmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existen en los objetos que le rodean.”¹⁵² El amor perfecciona; busca la perfección del hombre desde su singularísimo puesto en el cosmos. No es un giro copernicano del amor, tan sólo busca qué es lo que lo constituye como ser humano-persona, en relación con los objetos que se hallan con él en el cosmos. El hombre es un ser que ama; el amor *motiva* al ser humano, hay una *expulsión* de sí hacia el ser amado, hacia el prójimo, hacia el animal, hacia la planta y hacia el cosmos. El amor, por lo tanto, *salvaguarda* el sentido del ser en el cosmos, procurando al ser humano ante él. Así, el acto de amar es intención, pues el ser humano, al salir de sí con cierta fuerza –creadora, renovadora y vital–, *entra* en el núcleo espiritual del otro. No es una simple comprensión afectiva de vivencias ajenas, no es un compartir la realidad, sino un *vivir con* la misma realidad, de tal suerte que se descubren los valores más altos que en ella reposan. El amor es, pues, “el acto radical y primario por el cual un ente [...] se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente...”¹⁵³

Los valores son para el hombre, esto es, son dados de tal manera que el hombre pretende dirigirse a ellos. En cuanto los aprehende, el hombre se advierte como *depositario*. No es que vaya por la vida dando valores, sino su trayecto por el mundo lo impulsa a descubrirse y descubrir valores, recobrando, así, el sentido del universo. Con ello quedan problemas como la finitud del amor en tanto que el ser humano, ante el cosmos, ante Dios y junto a los demás seres orgánicos, es un ser contingente, finito y mortal. La finitud del amor se halla en el amor mismo. Por ello, el ser humano es capaz de *extender, fundamentar* y hacer *duraderos* todos los valores que ha descubierto hasta en el presente de su trayecto por el

¹⁵² Ibid., p. 44.

¹⁵³ Idem.

universo. Entonces, la finitud del amor no se halla ni en el ser humano ni en sus actos, sino en el acto de amar. El amor es eterno e infinito, porque descubre valores, de manera que al hacerlo, también descubre su superioridad.

Ahora bien, en el capítulo de la simpatía y al principio de este dijimos que el amor se realiza *en* Dios, *desde* Dios, *para* Dios y para el cosmos en general. Igualmente dijimos que Dios podría ser el fundamento *metafísico* de los valores y del amor. No obstante, ahora hemos de decir que el ser humano es el único ser consciente de los valores y del amor, valiéndose a sí mismo como fundamento metafísico de ellos, es decir, accediendo al ser de Dios para *realizar* y descubrir los valores y el amor al mismo tiempo. Así, en el amor siempre hay un acto voluntario que lo supone: el *querer-hacer*, el querer develar valores, el querer a un ser humano, el compartir la realidad con un ser humano, incluso el *conocer* aspectos de la razón y su lógica, todo ello ha de suponer siempre un acto de amar, pues el amor es lo que dirige o guía al ser humano a hacer las cosas, esto es, el amor porta en sí un elemento esencial de intencionalidad. “Es, por tanto, siempre *el amor* lo que *nos despierta para conocer y querer*, más aún, la madre del espíritu y de la razón.”¹⁵⁴

Ahora bien, el ser humano ha de fungir de manera similar que Dios lo hace: como *Uno*. Dios, es el centro espiritual del ser humano, por lo que el mismo ser humano ha de *tender* a la responsabilidad y cuidado de sus actos para con el otro y con el universo entero. No fluctuar en él, sino *actuando* desde sí, para sí y consigo mismo hacia el cosmos entero, pues él es quien tiene mayor grado de conciencia de sus actos, y por ende, quien porta más grado de amor, mayor grado de conciencia amorosa. El amor, al envolver al ser humano como *ser consciente*, esto es, como persona, impulsa a realizarse en y con el cosmos como *Uno*. “Este ‘uno’ [...] es [...] Dios, el centro personal del mundo, en tanto que cosmos...”¹⁵⁵ Por tanto, es como si Dios –este fundamento metafísico– de los valores, de la realidad y del cosmos en su totalidad, reposara *en* y sólo *en* el ser humano para actuar de manera prudente en y con ellos. Asimismo, Dios, inmerso en el hombre, hará del hombre mismo un ser consciente de toda clase de distinciones de grados que hay entre los seres orgánicos y él; hará del hombre mismo un ser ontoético en el mundo para sí y para los demás. Hará al ser humano despertar de toda clase de dogmatismos para ensalzar, no al

¹⁵⁴ Ibid., p. 45.

¹⁵⁵ Idem.

hombre mismo, sino los valores y el amor, y junto a ellos, *el conocimiento de sí* en tanto que ser humano.

El sentido de la antropología filosófica, en relación con el *ordo amoris*, no es llegar a un antropocentrismo, sino a conocer al ser humano en tanto que ser humano. Al decir que Dios reposa en el ser humano no decimos que lo centra en el cosmos, ni que le da su puesto por encima de la naturaleza o del cosmos mismo, sino que le otorga la *conciencia de comprenderse* como un ente más en él, de manera que sus actos sean *realizados* con mesura y con prudencia. Sí, puede que haya cierto privilegio en el hombre por tal situación, pero es un privilegio que debe conservar, que debe cuidar: el privilegio de velar por el cosmos entero, un privilegio que la vida misma le otorga al ser humano. El privilegio del *ordo amoris*, pues ordena el mundo, halla el núcleo espiritual del mundo mismo.

El *ordo amoris* es algo que corresponde *únicamente* al ser humano, de tal manera que, aun siendo responsable del cosmos, se halla como el más libre de los seres del cosmos y como el servidor más consciente de Dios. De la conciencia amorosa emanan la simpatía, que eleva sus actos con amor, de tal manera que regresa a la conciencia amorosa, esto es, una conciencia amorosa, ya no de simpatía, sino *de amor*, procurando así la intención al *ordo amoris*, al núcleo del ser humano, hacia Dios y hacia los valores *más altos*, dando a su vez más peso a los actos de conocimiento. Para conocer, el hombre ha de amar antes, supone amor. “Antes de *ens cogitans* o de *ens valens* es el hombre un *ens amans*.”¹⁵⁶ Y con ello agregamos: antes de ser un *homo sapiens* y antes de ser un *homo faber*, el ser humano es *homo amans*, procurando su ser *persona*. Por lo tanto, el amor precede al conocimiento y a los impulsos, de suerte que al aparecer o al realizarse, los *media*.

Ahora bien, un aspecto negativo sobre el ser humano y su relación con el *ordo amoris* es que es el único ser que puede deslindarse de su responsabilidad, quebrantando el amor. Del único ser que el ser humano ha de ser cuidadoso es del mismo ser humano, pues puede llevar en *otra* dirección el amor: hacia el lugar más bajo de la realidad, de la jerarquía de los valores, provocando que el amor en sí mismo exija *bien*, provocando al hombre mismo encerrarse en un *encaprichamiento relativo*, y provocando la destrucción del amor y la generación de ilusiones. El encaprichamiento relativo se realiza “Cuando el hombre, conforme a la estructura peculiar que de hecho posee su amor, su preferir o

¹⁵⁶ Idem.

postergar de una u otra manera los valores, lo hace en dirección contraria al rango objetivo de los valores de amor.”¹⁵⁷ El ser humano procuraría un vacío amoroso, con consecuencias moralmente catastróficas, tales como un mundo de ilusiones y de egoísmo. Este encaprichamiento, por tanto, es la falta de amor, la falta de esperanza y la falta de *ilusiones*, y el único que sabrá de ello será el ser humano, por su capacidad de conciencia amorosa.

Por ello, el ser humano deberá ser muy precavido, responsable y consciente de su constitución en el cosmos. Esto, mediante su estado afectivo, emociones o ánimo, pues es de suma importancia para llevar a cabo intuiciones *a priori*, y consecuentemente, experiencias fenomenológicas. El ánimo es, pues “el *reverso articulado* del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas –es por ello un microcosmos de los valores.”¹⁵⁸ El ser humano es tal, porque en él son dados, se depositan los valores y se encarga de *darlos* al cosmos en su totalidad. Y así, los valores se hallan concentrados en lo que es denominado *corazón* por algunos filósofos, el cual es “un conjunto de actos dirigidos de funciones que poseen en sí una *ley independiente* de la organización psicofísica humana, un conjunto de trabajo con precisión y pone ante nuestros ojos una *esfera de hechos* rigurosamente objetiva [...] la cual persistiría aun cuando desapareciera del universo *el homo sapiens*.”¹⁵⁹ Todo lo que nuestro corazón hace será *duradero* en tanto que el ser humano lo haya realizado, es decir, en tanto que cada acto lo haya hecho por un motivo amoroso hacia el cosmos en su totalidad.

El hombre salvaguarda su razón y su corazón. Cada elemento tiene consigo *su* propia lógica, el corazón tiene *sus* propias razones, como Blaise Pascal decía. El ser humano no sólo debe escuchar el *logos* antes de escucharse, sino escuchar *su corazón* antes de escuchar cualquier cosa. Las razones del entendimiento –de la razón como *ratio*– no preceden a las del corazón. “Hay un *escuchar* lo que nos dice [...] un sentimiento que recae sobre las propiedades de la persona que está ante nosotros [...] un sumiso dejarse llevar por este sentimiento y un sosegado aceptar el término a que nos conduce...”¹⁶⁰ Por lo tanto, para que haya antropología filosófica, allende la ontología y la ética, es necesario pensar en la constitución amorosa del ser humano, pues nos advertirá su ámbito *personal* y

¹⁵⁷ Ibid., p. 52.

¹⁵⁸ Ibid., p. 54.

¹⁵⁹ Ibid., p. 56.

¹⁶⁰ Ibid., p. 59.

axiológico. La antropología filosófica exige en sí misma echar un vistazo a lo que nuestro corazón dicta y requiere. El ser humano no sólo es un conjunto de leyes que dictan su organismo; no sólo es un conjunto de leyes que cuadran de manera lógica; no es un conjunto de leyes que, según su comportamiento, se llevan a cabo. Antes bien, es necesario ver lo que hay entre todos esos límites, que son nuestras intuiciones y nuestros estados afectivos, y llevarlas a cabo en la realidad para ser conscientes de lo que somos en tanto que ser humano. Después de ello, se exigirá ver “por partes” y de manera artificial al ser humano. Asimismo, el ser humano es referido al *ordo amoris*. Al hablar de tal, se tiene que entender que se habla de la conciencia humana, la cual concierne a su esencia, a sus valores, a su estructura, a lo que lo constituye moralmente. Por lo tanto, el *ordo amoris* encuentra el ámbito de la persona, motivando así a pensar que la antropología filosófica tiene lugar en el mundo de los saberes humanos.

Finalmente, el hombre siempre ha sido y siempre será un problema en sí mismo. Sin embargo, parece que *hoy* es urgente aclararnos más qué somos en tanto que seres humanos; sabemos que somos seres humanos y solemos limitar nuestra constitución a aspectos correspondientes a la biología, a la psicología, a estudios culturales, religiosos e incluso a la epistemología y a aspectos positivistas. Lo que no es menester *hoy* es una teoría del hombre, sino una antropología filosófica que nos permita *ver* lo más recóndito de nuestro *ser*, para hacernos *conscientes* de los *acontecimientos* que se llevan a cabo en *esta* –y no en *otra*– realidad. Así, parece que *hoy* el ser humano deviene verdaderamente a un *desertor* de sí, de los valores, de toda clase de moral: el ser humano es ciego de su constitución ontológica y de la moral. Y aquí hemos intentado llevar a cabo la respuesta al problema del hombre y de la antropología filosófica con base en las teorías de la fenomenología, de los valores, de la simpatía y del amor de Max Scheler para vernos en tanto que *personas*.

3.3 Vida afectiva y valor

A continuación veremos las cualidades del conocimiento del valor, esto es, el modo en cómo se realiza el sentimiento y sus respectivas conexiones con los valores y su jerarquía. Después revisaremos algunos momentos o matices del *ordo amoris*, vivencias personales que se desenvuelven en la existencia del ser humano

Estratos de la vida afectiva

El corazón tiene su lógica, su orden y, de acuerdo con Scheler, el *ordo amoris* es la realidad absoluta del ser humano, la cual se encuentra en constante movimiento, de un estado o sentimiento a otro, en busca de un valor más alto. Con esto, damos a entender que la vida afectiva tiene estratos o cualidades del sentimiento que tienen su respectivo orden axiológico, esto es, maneras de sentir que tienen su propia conexión de esencias y su grado de superioridad, y que pueden trascender dentro de la jerarquía de valores hacia valores más altos sin perder su cualidad o esencia sentimental.

El primer estrato de la vida afectiva es el sentimiento sensible. Como su esencia lo dice, son sentimientos que se encuentran en un lugar del cuerpo como organismo y que no se extienden, que son fijos. Entre los sentimientos sensibles se encuentran el placer y el dolor, por ejemplo, así como lo agradable y desagradable. Puede que nos golpeemos la rodilla y tiempo después sintamos el dolor en la rodilla; el sentir el dolor en la rodilla es el sentimiento sensible. Asimismo, hay alimentos que nos gustan como los dulces y el vino, y sentimos su sabor en nuestro paladar; el sentido del gusto se encuentra en el paladar y en la estructura de la boca, la garganta y el estómago, de tal manera que llega hasta la conciencia para determinar si nos gusta o no el alimento que advierte el sentido del gusto. Con esto dicho, los sentimientos sensibles se conectan con los valores de lo agradable sensible.

El segundo estrato de la vida afectiva es el sentimiento vital-corporal. En este estrato se halla una conexión inmediata entre el sentir y el padecer en el cuerpo en tanto que organismo, esto es, hay plena conciencia de lo que sentimos en determinada parte del cuerpo e inmediatamente lo enjuicamos; son sentimientos que se encuentran en la estructura psicofísica del ser humano. Por ejemplo, el estar enfermo de la garganta. Sabemos que estamos enfermos de la garganta, porque tosemos y porque la tos advierte un dolor en la garganta. Toso y me duele; por lo tanto digo “tengo tos”, “tengo una infección en la garganta”. Es una reacción en la conciencia de que algo pasa en el cuerpo, la cual, según Scheler, cumple cierta función para que pueda manifestarse el sentimiento en el organismo. El sentimiento vital-corporal conlleva funciones, a modo de tendencia o reacción, para que se realicen los valores que se conectan con él. Sensaciones como la enfermedad, la salud o el bienestar han de contenerse como reacción en el cuerpo, y han de

contenerse como materia en la conciencia, es decir, saberse *a priori* para fundamentar su estrato axiológico. La conexión de esencia del sentimiento vital-corporal son los valores vitales que se encuentran en la esfera del cuerpo o estado afectivo orgánico.

El tercer estrato de la vida afectiva es el sentimiento anímico. Scheler no desarrolla por completo este estrato, pero lo que sí podemos asegurar es que los eleva a la esfera de los sentimientos *personales*, es decir, de estados anímicos puros y originales de cada individuo, mismos que podemos compartir con otro individuo o ser con actitud amorosa hasta advertir una actitud ética frente a nosotros y frente al otro. Sentirse triste o alegre son ejemplos; simpatizar con alguien, incluso ser amigo de alguien, pues entre seres humanos se siente la compatibilidad anímica y la conmoción. Estos sentimientos tienen un fundamento más evidente en cuanto a la fenomenología se refiere, pues podemos hablar sobre el sentir tristeza o alegría, pero no podemos ver, tocar o saborear estos sentimientos. Se aprehende la esencia de la tristeza o de la alegría con sólo sentirnos tristes o alegres, según el destino o acontecimiento que nos haya ocurrido; asimismo, podemos sentir tristeza o congratulación por alguien más, porque los seres que amamos son los únicos que pueden advertir y provocar el movimiento o *dynamis* de nuestros sentimientos anímicos. De esta manera, aprehendemos *a priori* el valor de estos sentimientos con una genuina intuición fenomenológica. La conexión de esencias de este estrato son los valores vitales y los valores espirituales, esto es, los valores éticos, pues éstos procuran convivencia y relaciones de cualquier tipo entre seres humanos con conciencia amorosa, de tal manera que nos direccionan o intencionan siempre hacia el núcleo espiritual del ser amado, o sea, hacia su *ordo amoris*, en busca de su valor supremo y del nuestro también.

Por último, se encuentra el sentimiento espiritual. Son sentimientos regidos por el amor, a través de valores como el de lo santo, lo que se halla en lo más profundo del *ordo amoris* del ser humano. Sentimientos como la beatitud o la desesperación pertenecen a esta esfera de la vida afectiva, pues son estados que absolutizan el espíritu humano, que lo llevan a actuar de determinada forma, sea con fe, sea con sublimación de la conciencia amorosa o sea con actos religiosos. Los valores que se conectan con estos sentimientos espirituales son los valores espirituales. Valores que han captado todos los valores en el *ordo amoris*, y que dejan al ser humano en un estado de éxtasis por verse frente a su

personalidad espiritual. Son valores que el ser humano posee para que los demás seres vivos encuentren su valor.

Ahora bien, con base en los cuatro estratos de la vida afectiva es posible comprender algunos matices o momentos importantes de ella, los cuales fueron estudiados por Max Scheler para hallar en ellos su conexión axiológica. Son, pues, momentos sentimentales que el ser humano, en su horizonte o destino, llega a vivenciar y a almacenar en su *ordo amoris*, porque son parte de su esencia personal, de su valor.

Pudor y vergüenza

Un matiz de la vida afectiva es el pudor con el sentimiento de vergüenza. Según Scheler, el pudor y la vergüenza son vivencias que permiten un giro esencial de la conciencia a través de una dación axiológica. Esto es, la vergüenza es una vivencia que se realiza ante uno mismo (y según Scheler, ante Dios), por los actos que hizo ante o con el prójimo, y que advierte la aprehensión del contenido de valor en su acto. Asimismo, la vergüenza trasciende los sentimientos sensibles y vitales, se intenciona hacia el ser humano mismo, hacia su núcleo espiritual y se halla en movimiento dentro de la jerarquía axiológica, mas no por ello deja de valer para el organismo.

Los valores que portan el pudor y la vergüenza pertenecen a los sensibles y a los vitales, pues son contenidos en el cuerpo y en el organismo por medio de expresiones o funciones que llegan a manifestarse, tales como el rubor o el sonrojar de las mejillas. Por lo tanto, hay una vergüenza corporal o del organismo, que por lo general se encuentra en el ámbito de la vida sexual. “...en todo caso es una función del pudor corporal proteger al individuo vivo y, por decirlo así, envolverlo; y prescindiendo de esta función tan general, es una función del pudor sexual excluir también ya la posibilidad de no mezclarla con una vida que no corresponde al individuo y sus valores.”¹⁶¹

Con esto, Scheler hace notar que alguien que insinúa su deseo sexual hacia mí me *da* vergüenza ante mí, porque mi pudor lo advierte y la manifestación puede ser diversa, por la función que ejerce el sentimiento vital-corporal (sonrojar, manifestación de nervios, ruborizar o asco). La vergüenza es, pues, efectiva cuando yo no contesto o no estoy

¹⁶¹ M. Scheler, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, p. 23.

dispuesto a corresponder tal deseo hacia mí, es decir, cuando yo no deseo a quien me desea. Como decimos, puedo sonrojarme, es decir, mi cuerpo puede manifestar ciertas funciones correspondientes al valor vital y sensible, que pudiera, a su vez, responder a su deseo. En cambio, si sonrío o manifiesto funciones “positivas” o de correspondencia con las acciones de quien me desea, no hay vergüenza y tales actos (y funciones) podrían trascender hacia valores más altos como el de la simpatía, con miras a elevarse hacia el amor, porque hay cierto interés por corresponder a la otra persona. Por lo tanto, podemos afirmar que lo dado en el acto, el cual corresponde esencialmente al pudor, es la vergüenza, que se intenciona hacia el *ordo amoris*. La vergüenza es, pues, el sentimiento correspondiente a los actos del pudor, cuyas funciones pueden ser manifestaciones como el asco y la repulsión, porque se encuentran en la esfera esencial de los valores sensibles y vitales.

Por lo tanto, la relación axiológica que hay con la vergüenza es que ésta se encuentra en resistencia con otros momentos emocionales de la persona. Cuando la conciencia amorosa se concentra en el sentimiento de vergüenza, el ser humano intuye valores que resiente en su cuerpo a modo de protección de sí mismo, porque la vergüenza es un momento ante sí mismo (y Dios). Los sentimientos de la resistencia, que son la mayoría en el centro espiritual de la persona, tienden al volver a sí mismo y a redireccionarse hacia valores más altos, y es así como funciona el pudor: motiva o intenciona a la persona a volver a sí misma para hallar una nueva dirección axiológica que abra las puertas a una nueva reflexión, a una posible sublimación o dirección hacia quien quiere ser.

El pudor, junto con el sentimiento de vergüenza, es parte de las vivencias personales que el ser humano tiene a través de su destino, como un acontecimiento que no podrá evitar. Scheler le dio suma importancia, porque la vida afectiva tiene momentos que el ser humano no asimila. De esta manera, Scheler propone que los momentos de la vida afectiva se comprenden a partir de la aprehensión –por medio de experiencias fenomenológicas– de sus valores. Se requiere una actitud para comprender lo que siente el ser humano, y hemos propuesto que es en la conciencia amorosa donde se almacenan todos esos momentos de la vida afectiva, porque es ahí donde se encuentra la comprensión material de los valores del mundo y personales.

Pues bien, pasemos ahora al siguiente matiz o momento de la vida afectiva y veamos cuál es su dirección axiológica.

Resentimiento

El resentimiento es otro momento de la vida afectiva. Scheler le da más o menos el sentido que Nietzsche le dio al resentimiento, como la palabra francesa *ressentiment*, que refiere a una “determinada reacción emocional frente a otro.”¹⁶² Nietzsche utiliza el término *ressentiment* técnicamente, para hacer críticas a la ética cristiana y a la metafísica tradicional de Platón a Kant, que aseguraban que la compasión, la caridad y la bondad eran la llave de la postura ética adecuada del ser humano. Por otro lado, Scheler usa el término *ressentiment* nietzscheano para dar un sustento fenomenológico y vitalista al *ethos* cristiano y criticar a la ética deontológica y formalista kantiana.

El resentimiento es una emoción de reacción que subyace y permanece en el centro espiritual del ser humano, en tanto que se aleja de sus manifestaciones expresivas. El resentimiento es, pues, una vivencia de sí, que tras haber experimentado una anterior por parte de alguien más, manifiesta emociones negativas u hostiles como el rencor y el odio. En el resentimiento hay un volver a vivir emociones; la vivencia de emociones es un movimiento en el *ordo amoris* de la persona. El volver, evidentemente, refiere a un sentir de nuevo, a un re-sentir en sí mismo, de tal manera que haya manifestaciones negativas de quien vivencia emociones de tal magnitud.

El resentimiento es una *autointoxicación psíquica*, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas proposiciones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes.¹⁶³

Con esto hay que decir, por un lado, que el resentimiento permanece a la esfera de los sentimientos vitales y corporales, pues enjuiciamos las actitudes que nos disgustan o

¹⁶² M. Scheler, *Resentimiento en la moral*, p. 10.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 14-15.

que nos causan, a modo de reacción, emociones negativas. De esta manera, el resentimiento advierte que se realiza *a priori*, es decir, sabemos que estamos resentidos cuando sentimos rencor o venganza, por lo que este sentir rencor o venganza hace material el juicio que sobre nosotros se encuentra un estado de resentimiento. Pero el resentimiento, como hemos dicho, se encuentra en constante movimiento y Scheler ha dado a entender que se encuentra en la esfera psíquica del ser humano; es decir, el resentimiento trasciende del simple sentir en el organismo al sentir anímico. El resentimiento no es sólo un decir que nos sentimos mal por la acción de alguien más, sino es un sentir en el alma lo que alguien más nos ha provocado. El resentimiento, por lo tanto, tiene un contenido material ético que se manifiesta a través del sentimiento de venganza y de un juicio, esto es, el resentimiento es *a priori*.

Pues bien, la venganza es un sentimiento que hace material el resentimiento. Por venganza entendemos un impulso, esto es, una reacción aprehensiva del sentimiento que la provoca, y que se encuentra estática, sin acción. De acuerdo con Scheler, el sentimiento de venganza es una reacción estática –o sin acción–, porque produce impotencia; de ser una acción sin más, produciría un contraataque a quien produce el sentimiento de venganza. Por lo tanto, el sentimiento de venganza se queda en el *ordo amoris*, con el deseo de malintencionar a quien la provoca, por lo que tiene dos caracteres esenciales: por un lado, un refrenamiento y detención del contraimpulso inmediato. Y por otro lado, el aplazamiento o postergación de la contrareacción para otro momento y situación más apropiada.

La venganza en sí es, pues, una vivencia que se basa en otra vivencia de impotencia; siempre, por tanto, cosa del <<débil>> en algún punto. Además pertenece a la esencia de la venganza el contener siempre la conciencia de <<esto por eso>>, el no representar nunca, por lo tanto, una simple contrarreacción acompañada de emociones.¹⁶⁴

Ahora bien, el resentimiento, por mantenerse en un estado sin acción, como si estuviese encerrado en el corazón del ser humano con deseos ante la impotencia, falsifica los valores, o bien, intenciona hacia los valores negativos, como los del odio. Scheler quiso

¹⁶⁴ Ibid., p. 16

advertir juicio moral en el resentimiento, tanto por fundamento como por buscar una salvación o salida del resentimiento. En principio, el fundamento y la salvación –o auxilio– del resentimiento es el juicio de la moral cristiana, esto es, el amor en sus múltiples situaciones, tales como *eros*, *agape* y *charitas*, pues el amor es reflexión del espíritu, es el paso hacia la construcción del mundo a partir del develar de los valores, desde el más bajo hacia el más alto, así como el descubrimiento de nuestro ser y del prójimo. El encontrarse en lo más bajo de nuestro ser para superarnos y ser quien queremos llegar a ser. El amor, por lo tanto, da esperanza a un nuevo mundo, da esperanza a ser nuevas personas, da esperanza a compartir la responsabilidad de habitar el mundo de compartimos con todos sus valores.

...el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores –y ellos *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse un mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de humillación, en este rebajarse a sí propio, en este <<perderse a sí mismo>>–, con la convicción de hacerse igual a Dios.¹⁶⁵

Así, el amor exige superarnos para tener una idea *a priori* de quien queremos ser. El amor busca un fundamento para realizarnos como personas, como seres humanos, y el amor busca una salida para superar los valores negativos y los más bajos, para superar el sentimiento de venganza y el resentimiento. Para ello, es necesario que sintamos resentimiento y haya un poco de reflexión amorosa, de actitud o conciencia amorosa. Sin embargo, no se logra con el hecho de reflexionar o tener conciencia amorosa. Antes bien, hay que vivir el resentimiento en nuestro *ordo amoris* y con él realizar el acto de superación que nos intencionará a la salvación y hacia una especie de renacimiento espiritual con el amor: el arrepentimiento.

¹⁶⁵ Ibid., pp. 85-86.

Arrepentimiento

El arrepentimiento es parte de la vida afectiva. Es la terapia del resentimiento y es realizada a través de experiencias fenomenológicas, por lo cual tiene su contenido axiológico en la conciencia. De acuerdo con Scheler, la conciencia es una voz que ilumina o que motiva al ser humano a ver qué ha hecho para salvarse. Escuchar la voz de la conciencia en la conciencia y hacerle caso, es motivo para llegar a ser persona; y si alguien ya lo había sido, pero cometió alguna fechoría, seguramente renacerá en persona.

Pues bien, la conciencia amorosa advierte una conciencia moral a partir de la percepción del arrepentimiento. El arrepentimiento exige sentir la voz en la conciencia para mostrarnos todo, para mostrar nuestra realidad personal, para mostrarnos el destino y acontecimiento de nuestro horizonte. El arrepentimiento es, pues, una evidencia o material *a priori* de los actos negativos que manifiestan sentimientos y cualidades como el de la culpa, por lo que muestra al ser humano ante su negatividad. “De esos pronunciamientos de la conciencia moral, el *arrepentimiento* es aquel que se comporta esencialmente de modo judicial y se refiere al pasado de nuestra vida.”¹⁶⁶ Por tanto, el *ordo amoris* exhorta a acceder al arrepentimiento, porque el arrepentimiento tiene una intención axiológica más personal, es decir, porta valores éticos y busca la aprehensión de los valores espirituales, pero siempre desde los valores negativos. Hay, pues, una percepción *a priori* de lo santo. Por ello, estamos de acuerdo con Scheler al decir que arrepentirse no es desear no haber actuado mal, ser cobarde al evitar asumir los actos que hicimos, es decir, vivir con *temor*; tampoco es vivir en *resaca*, a saber, tener depresión y consecuencias de debilitamiento psicofísicas al vivir escondidos frente a una posible imagen de nuestros actos.

...el arrepentimiento es, considerado ya desde el punto de vista moral, una forma de *autosalvación* del alma; el único como para recobrar sus fuerzas perdidas. Y desde el punto de vista religioso es todavía mucho más: el acto natural que Dios otorgó al alma para retornar a él cuando ella de Él se alejó.¹⁶⁷

¹⁶⁶ M. Scheler, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, p. 10.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 16

Asimismo, arrepentirse no es olvidar los actos que alguna vez realizamos; tampoco es expulsarlos de nuestra vida pasada para proyectarnos una nueva vida futura en el presente, ni es dejarlos en el pasado. En el arrepentimiento hay una conexión esencial entre el ser humano y *su* tiempo vital. No es posible olvidar el pasado desde el presente y no es posible evitar el futuro desde ninguna posición; de lo contrario, estaríamos cayendo en un engaño o ilusión. Scheler piensa que la vida temporal del ser humano, a modo de pasado, presente y futuro, puede modificarse mediante percepciones o aprehensiones esenciales de los actos que alguna vez cometimos. Estas percepciones se manifiestan a modo de recuerdo y su contenido decanta en imágenes. Con estas aprehensiones esenciales del recuerdo de los actos que cometimos, el tiempo nos da la oportunidad de renacer, de caer en la conciencia de lo que hemos hecho en nuestra vida y de redescubrir los valores que perdimos en nuestro trayecto de vida. Porque después de la vida, en la muerte, todo en el ser humano se apaga: su amor, sus pulsiones, su odio, sus valores, su arrepentimiento. Por tanto, Scheler piensa que el arrepentimiento es una oportunidad para recobrar el sentido de nuestra intencionalidad axiológica en la vida. Renacer como héroe, renacer como artista o renacer como santo es el volver hacia sí mismo, hacia nuestra propia historia.

Por lo tanto, en el arrepentimiento hay una recuperación de la dignidad, así como un renacer de la persona. Y todo esto se logra desde el resentimiento, porque el arrepentimiento es un volver sobre sí, sentir los actos que cometimos y ver lo valioso en la conciencia amorosa, y de acuerdo con Scheler, es necesario tener la intención para hacerlo, esto es, con *humildad*. La humildad es disolver los impulsos ante uno mismo y encontrarse frente a sí en tanto que persona.

Pues bien, el arrepentimiento se realiza en el *ordo amoris*, y esto implica que hay un movimiento consigo mismo que intenta despojar o expulsar todo sentido de culpa que el ser humano carga sobre sí. De acuerdo con Scheler, el asumir la culpa como culpa propia adquirida en algún momento de la vida por cierto resentimiento o sentimiento negativo, es una negación emocional, es decir, sentir dolor sobre los actos que cometimos, a través de la resistencia que hay entre el acto del arrepentimiento y la cualidad de culpa, para llegar a la salvación de nosotros mismos; una resistencia entre los actos negativos y el resentimiento que tenemos con lo que queremos llegar a ser, una constante confrontación entre los valores negativos y los positivos, que siempre advierte dolor para purificar el alma de quien ama

hasta sentir beatitud, esto es, hasta redescubrir los valores más altos dentro del núcleo espiritual del ser humano. “El arrepentimiento juzga como una *ley* sentida como <<santa>>, que nosotros mismos sabemos que no nos hemos dado y que, a pesar de ello, habita en nuestro corazón.”¹⁶⁸ El arrepentimiento es intuitivo para sentir lo que realmente somos y lo que queremos ser. Por lo cual, el ser humano *a priori* es persona y puede llegar a ser santo si así lo decide. Pero hay que sentir dolor para serlo, hay que tener sufrimiento, y lo veremos en seguida para conocer su conexión axiológica.

Sufrimiento

El siguiente matiz o momento de la vida afectiva es el sufrimiento. El sufrimiento tiene conversiones muy interesantes en cuanto a la jerarquía de los valores se refiere, pues en principio, comienza desde las vivencias tanto sensibles como personales de los seres humanos, y con ello abre la posibilidad de entrar en una pluralidad de vivencias del sufrimiento de mayor grado dentro de la jerarquía de los valores.

Pues bien, el sufrimiento contiene valor si hay algo significativo en él, es decir, si hace evidente los sentimientos que refieren a él o si se realiza materialmente *a priori*. Asimismo, el sufrimiento se vive en el *ordo amoris* en distintas escalas, que van desde los sentimientos sensibles y los sentimientos vitales del cuerpo hasta los sentimientos anímicos, en concreto, los sentimientos que dan apertura a la comprensión ética de la persona, con miras a los sentimientos espirituales correspondientes a la beatitud, en concreto, de lo santo. Entre los sentimientos sensibles y vitales del cuerpo, puede decirse, por ejemplo, de un dolor causado por un golpe, o en el peor de los casos, si llegase a romperse un hueso. Es claro que hay un sufrimiento si alguien se rompe un brazo o si se desvía la muñeca al caer de la bicicleta, porque el sufrimiento provocado por el dolor es *actual* todo el tiempo; desde que la persona cae de la bicicleta, pasando por el momento en que se desvía la muñeca hasta el momento en que el médico lo devuelve a su lugar. En todo momento hay sufrimiento.

Ahora bien, el sufrimiento puede llegar a la escala de los sentimientos anímicos y espirituales, y se halla a la par que el arrepentimiento, pues desde cierto estado negativo

¹⁶⁸ Ibid., p. 53.

hay dolor para volver a sentirse bien. Según Scheler, el sufrimiento, en la vivencia que “afecta” los sentimientos anímicos-espirituales, se subsume en el *sacrificio*. Scheler llega a hablar del sacrificio de los valores por valores más altos. En el sufrimiento, el sentido es muy similar, pues el sacrificio puede verse como una reacción objetiva y necesaria sobre el sufrimiento en pos de los valores éticos y espirituales. Sin embargo, el sacrificio no hace renacer como el arrepentimiento; el sacrificio es un avatar axiológico: o destruye o crea valores más altos, pero no deja de haber sufrimiento, sea cual sea el efecto del sacrificio. Sufrimos para dejar de sufrir.

Así pues, al decir que el sacrificio subsume el sufrimiento, acertamos con decir que hay una resistencia activa entre el sacrificio y el sufrimiento, misma que conlleva a una resistencia más drástica: la de la vida y la muerte. El subsumir del sacrificio, implica que éste participa como la parte de un todo, es decir, como un pequeño sufrimiento de todo el sacrificio. Igualmente, hay dolor: del cuerpo, anímico y espiritual. Dolor de corazón, diríamos. Por lo tanto, en el sacrificio uno se juega todo, como una especie de apuesta pascaliana, sólo que en vez de ver o no a Dios al morir, o morimos sin más, o bien, vivimos para descubrir y gozar los valores que han sido creados por el sacrificio.

Ahora bien, al igual que en el resentimiento, Scheler propone dos “técnicas” para superar el sufrimiento con sufrimiento. La primera es la técnica de Buda, que se sustenta fenomenológicamente. En esta técnica hay un retraerse, un volver a sí o un volver a sufrir. Es una fuerza que surge desde el *ordo amoris* para superar el sufrimiento y encontrar la salvación y purificación del ser personal intencionado hacia la comprensión espiritual. La técnica de Buda o –como preferimos llamarle– ascetismo fenomenológico es una *epojé* del sufrimiento, una suspensión de la esfera real del sufrimiento que busca aceptar o permitir en ella la individualidad con el dolor y renacer amorosamente con valor.

Esto podría devenir espiritualmente en tanto que el amor supere el sufrimiento por medio del valor, y es lo que Scheler llama purificación cristiana. La purificación del ser que deviene espíritu advierte una separación tanto del cuerpo como ética y propia de los valores de lo santo, porque después de las vivencias personales del sufrimiento puede haber beatitud, plenitud y vitalidad en el *ordo amoris*.

Lo que significa, en realidad, es que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra *mirada* espiritual más y más a los bienes

centrales de la vida y a los bienes de salvación, a aquellos bienes que, de acuerdo con la fe cristiana, nos han sido ofrecidos en la gracia y redención conferidas por Cristo.¹⁶⁹

Así, el sufrimiento adquiere muchas cualidades axiológicas, que van desde el estado del cuerpo hasta el estado espiritual, pero sin perder su contenido doloroso en el sacrificio. Sufrimiento y sacrificio son, pues, momentos por los que el ser humano pasa para hallar una reflexión sobre su vida personal, esto es, de su vida afectiva y lo que la rodea. Sin embargo, cuando el sufrimiento no es superado por sacrificio y queda en una especie de estado estático en el ser humano, y no hay *epojé* del sufrimiento ni purificación anímica, torna en puras vivencias de lo trágico, y asimismo, quedan sus propias conexiones axiológicas que han de asumirse con actitud, esto es, vivirse *en* lo trágico y ser consciente de que es inevitable vivir en cualquier momento de la vida una situación trágica.

Tragedia

Continuamos nuestra travesía por los momentos de la vida afectiva y sus respectivos valores con el fenómeno de lo trágico. Infortunadamente, Scheler no terminó de desarrollar este concepto, pero logró distinguir algunas de sus cualidades. Entre ellas se encuentra la necesidad de lo trágico en la vida. De acuerdo con nuestro fenomenólogo, la tragedia no se puede predecir, pero se puede vivenciar en cualquier momento de la vida, ya sea por situaciones fortuitas o por situaciones que nosotros mismos provocamos. Así pues, en la vivencia de lo trágico hay una suerte de aprehensiones *a priori*, por lo que no es una cuestión estética ni psíquica, sino una cuestión de experiencia de la realidad. La tragedia es, pues, una vivencia que se hace material en la medida en que la asumimos como tragedia en nuestra conciencia; de esta manera, hay un total distanciamiento de las teorías pesimistas que surgieron antes de Scheler y después de él. La tragedia se hace efectiva si la asumimos intencionalmente, como una experiencia fenomenológica, porque en sí misma, en su manifestación y significado contiene estratos axiológicos. Por lo tanto, la tragedia hace efectivo, para bien o para mal, un descubrimiento de valores que van desde los vitales hasta los espirituales.

¹⁶⁹ M. Scheler, *Amor y conocimiento*, p. 94.

“Trágico” es, en primer término, una característica de acontecimientos, destinos, caracteres, etc., que percibimos y observamos en actos mismos, que tiene su asiento en ellos mismos. En un hálito pesado, fresco, que parte de estas *cosas en sí*, un resplandor oscuro, que las mueve, y en el cual nos parece vislumbrar una determinada composición del mundo –y no nuestro yo, de sentimientos, sus vivencias de compasión y temor.¹⁷⁰

Así, la tragedia se percibe como ajena a nosotros en la medida en que en sí misma ocurre, es decir, sin que el entendimiento o nuestra vida afectiva provoquen su realización. Sin embargo, se halla muy vinculada con nuestra vida afectiva, porque hay acto de percepción, porque como trasfondo contiene un valor ético. Por lo tanto, la tragedia se mueve en la esfera de los valores, se halla transparente en la jerarquía de los valores, porque tiene un vínculo muy estrecho con la persona. Porque la persona es capaz de ser solidario con el prójimo y de crear un vínculo con él, porque es inevitable que, dentro del trayecto de vida de alguien, haya una tragedia propia o de alguien más. Esto advierte, pues, que la tragedia sea un hecho ajeno a nosotros, pero susceptible de ser vivenciado por nosotros, o mejor dicho, de que nosotros padezcamos y compadezcamos tal tragedia.

Aquí hay un rol muy importante de los sentimientos anímicos, porque hay implicaciones interpersonales y porque puede llegar a destruir valores, por lo que en la tragedia debe haber cierto cuidado de salvaguardarlos mediante la simpatía. La tragedia puede ser motivo de sentimientos como el de la tristeza, pues ésta es una manifestación o materia del acontecimiento, actos que presenciamos o hechos.

Lo trágico *mismo*, como destino o acontecimiento, se encuentra rodeado por la cualidad de lo triste –así como ésta también puede hallarse, por ejemplo, en un paisaje, en un semblante; y por otro lado despierta asimismo tristeza en el *sentimiento* del hombre: entristece el alma.¹⁷¹

Ahora bien, si hay algo positivo en lo trágico es una paradójica necesidad de destrucción de los valores, cuyo fin es la creación de otros más altos. En seguimiento con

¹⁷⁰ M. Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, p. 144.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 149-150.

Scheler, hay una necesidad interna de destruir o sacrificar los valores, pues procura un regreso de sí para ver nuestros actos pasados, en conexión con el sufrimiento y el arrepentimiento. Por lo tanto, vivir el destino trágico es un reto para la actitud amorosa de la persona, pues si no lo mata lo hace fuerte. Y para ello hay que destruir los valores, mas no caer en el desertarlos. El desertar los valores puede ocasionar un verdadero sufrimiento sin salida, sin opción al sacrificio, y la única opción que quedaría en el desertar de los valores sería la muerte misma.

Muerte.

Pasemos ahora al último momento o matiz de la vida afectiva: la muerte. Max Scheler, como buen fenomenólogo, hizo sus propias reflexiones en torno a la muerte; asimismo, intentó descubrir su conexión con los valores y con la vida afectiva.

Scheler cree que hay un naufragio personal cuando nos topamos con la muerte, ya sea con cierta distancia, o sea, al vivenciar o ser testigos de la muerte del prójimo, o ya sea con la muerte propia y todas las reflexiones que pudiéramos tener en su momento. Así, la muerte no tiene que verse como una tragedia ni como parte del sufrimiento. Antes bien, los acontecimientos, actos o hechos que provocan la muerte son parte de la tragedia y del sufrimiento. La muerte en sí misma es independiente tanto de nuestros actos como de nuestras vivencias. Con ello, intentamos decir, por una parte, que el naufragio de la persona es la relación, ético-vital o espiritual, que tenemos con la muerte; y por otro lado, que entre la vida o nuestro tiempo personal con todas las vivencias que tuvimos en ella (tristeza, amores, dichas y desdichas, incluso muertes ajenas) y la muerte en sí, hay una actitud que Scheler llama *supervivencia*. La supervivencia marca decididamente que la inmortalidad del alma o de la persona no existe. Lo único que puede ser *duradero* es el legado personal del ser humano, ya sean obras que proponen conocimiento, obras de arte y el acontecer de la cultura, o los valores que purificaron el porvenir del ser humano, mediante una sublimación o ascetismo espiritual, para llegar a la eternidad en forma de persona santa. No hay inmortalidad, y por ello Scheler piensa en la duración de la persona como supervivencia. Por lo tanto, en la supervivencia es dada la muerte en tanto que superación. Superación y liberación de nosotros mismos, porque la muerte siempre ha sido, es y será

inevitable tanto personal como ajenamiento. La supervivencia tiene sentido si admitimos la presencia, existencia y realidad de la muerte, esto es, si nos subordinamos fatídicamente a la muerte.

Con esto dicho, hay un asomo de la intuición fenomenológica de la muerte, porque hay experiencia, como espectador de la muerte del prójimo, desde cualquier posición, por lo cual la muerte es la verdad que el ser humano, inconsciente o conscientemente, tiene en su vida. Sabemos *a priori* que vamos a morir en algún momento, y que ese momento ha de ser el contenido material de nuestra vivencia personal de la muerte.

Así, la muerte absolutiza la vida afectiva, porque morimos en todos los estratos de nuestros sentimientos, desde el sentimiento sensible hasta el sentimiento espiritual. Muere el cuerpo, muere el alma, muere la razón; muere, pues, el corazón. Muere la persona. Y el morir es la percepción de la muerte; la muerte se realiza en el instante en que el organismo se descompone. Por tanto, hay un actuar de la muerte, porque llega el momento en que la muerte es presente en nosotros.

Ya antes que Heidegger, Scheler pensaba que el ser humano es dado para la muerte; que el ser humano vive (o es en) el transcurso de su tiempo para acaecer. Y lo único pasado que hay en relación con la muerte es la persona, es la vida afectiva, incluso la certeza –si es que reflexionamos en algún momento de nuestra existencia– de que vamos a morir. Presenciamos la muerte en la medida en que se hace presente, y la muerte muere para siempre, porque morir es cosa de una sola vez en la vida. La incertidumbre (y angustia) del presente que ahora somos manifiesta la certeza de que antes fuimos persona y de que después de ahora moriremos.

La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia; sino que es de *esencia* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro* y *desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de los procesos psíquicos o fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*.¹⁷²

¹⁷² M. Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 27

Así, la vida afectiva del ser humano es el conjunto de momentos emocionantes que conviven en el *ordo amoris*, que es donde se almacenan los valores que descubre y lo que manifiesta o devela el ser del ser humano. Con esto, podemos mencionar que la vida afectiva y su conexión con los valores fundamentan una idea clara del ser humano: como un ser que busca un equilibrio frente a sus momentos, que pueden ser blandos y que pueden ser hoscos. El fundamentar una idea de ser humano desde la vida afectiva, implica también que el ser humano es un ser intuitivo o con la potencial capacidad de conciencia amorosa, que es lo que da tal equilibrio que busca.

Por otro lado, la ética de la vida afectiva de Max Scheler, es una ética de la esperanza, pues por más cuitas que haya en las vivencias del ser humano, tiene más seguridad de que descubrirá valores más altos. El ser humano intenta hallar la salvación de su ser, busca ser duradero con los actos que realiza para sí y con el otro.

3.4 El prójimo

Es evidente que hay una relación entre ser humano y ser humano. Sin embargo, no hemos advertido qué es lo que constituye al ser humano como prójimo y cómo es su aprehensión fenomenológica. El problema que nos atañe en este inciso es el siguiente: ¿es posible hacer una fenomenología del prójimo? Antes de ir a tal problema será menester aclarar algunas cuestiones en torno al ser humano y su relación con el prójimo, tales como su comprensión, pues nos permitirá pensar en el *contenido* de su intuición, es decir, en algo allende al mismo ser humano en tanto que prójimo.

Para pensar en un sujeto como prójimo, se tienen dos aristas. Por una parte, se encuentra el lado epistemológico, es decir el *saber* de tal prójimo, que culmina en el descubrimiento sociológico de Max Scheler: *Sociología del saber*, que por cuestiones temáticas no podremos exponer en el presente. Por otro lado, se halla la cuestión fenomenológica, que es la que nos atañe en el presente. Como preámbulo, tengamos presente que para hallar la constitución de otro ser humano, es necesario *ver* qué es a través del mostrar de los actos humanos. De esta manera se podrá llevar a cabo una *comprensión del prójimo*. Asimismo, hay que tener en cuenta que la comprensión del prójimo nos llevará

a tener una idea del hombre en la antropología filosófica, y para lo cual se tendrá que tener en cuenta que el ser humano ha de ser *para, en y con* el ser humano. Así es como se podrá atender con más precisión la cuestión de la *unión valorativa del ser humano*, y más todavía: el camino hacia el ser del ser humano, esto es, hacia la persona.

Percepción y comprensión del prójimo

Ante todo, hay que tener en cuenta que la determinación individual del ser humano podrá guiar la comprensión del prójimo, pues es menester tenerse en cuenta para entender el movimiento que puede haber entre dos seres que pretenden comprenderse. Asimismo, hay que tener en cuenta que al hablar de comprensión, se habla también de la *realidad*, pues los actos que el ser humano efectúa nos mostrarán, en parte, su constitución ontoética y su función en la realidad, esto es, a partir de las vivencias del otro.

Así pues, hemos mencionado que en la comprensión del ser humano se llevan a cabo actos que permiten el movimiento espontáneo y libre del mismo ser humano con *otro* y con los demás seres del universo. Con ello, asimismo, hemos intentado mostrar que es posible entrar en el centro espiritual del ser humano, porque *ama* y al hacerlo, torna a un ser que también es amado y en un ser que devela valores, o bien, en una persona. Por tanto, la persona participa ontológica y éticamente con otras personas, es decir, hay un *coejecución* de la realidad entre personas, por medio de actos espirituales, que llevan hacia los valores religiosos. Esta coejecución es la *comprensión* absoluta que hay entre seres humanos, una comprensión amorosa que los envuelve en tanto que personas, y que permite el acceso a la realidad –una realidad amorosa– mediante su conciencia amorosa, misma que intuye y manifiesta expresiones emotivas y que dan sentido a la realidad misma. “Comprender’ es [...] una *fuentes* de hechos y datos intuitivos tan prístinamente original como ‘percibir’ [...] que por su parte es en el orden del origen de los actos, supuesto de toda observación interior y autoobservación.”¹⁷³ No se comprende al prójimo sino comprendiéndose a sí mismo, mediante la determinación individual: ser consciente de nosotros, de nuestro destino, del acontecer del destino.

¹⁷³ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 285.

Ahora bien, es evidente que lo primero que se percibe del prójimo es su constitución física, sus expresiones y sus movimientos, esto es, su cuerpo. Al darse primero el cuerpo, se entiende que éste se da antes de la *realidad*, un trasfondo físico. *Sé* del prójimo en tanto que me es dado *su* cuerpo; al darse el cuerpo, también se entiende que se encuentra *en* la realidad, aun antes de encontrarse, como trasfondo de ella. La realidad es el amor y la comprensión amorosa de las vivencias que tiene. Así, al momento en que tal cuerpo es *animado*, puedo percibir su mundo interno. “...el mundo del tú [...] es una esfera esencial del ser exactamente tan independiente como la esfera del mundo exterior, la del mundo interior, la esfera del cuerpo vivo y su medio, la esfera de lo divino.”¹⁷⁴ Esto es, el prójimo está dado antes de todo objeto cognoscible en la realidad; su realidad es dada *a priori* en la realidad, y los aspectos de su realidad portan hechos *dados* o en potencia dados.

Con esto, quedaría un par de cuestiones sobre el prójimo, a saber, la diferencia entre el yo propio y el yo ajeno, y la evidencia del yo ajeno en relación con el yo propio. Para resolverlas hay que tener en cuenta que hay conciencia del yo propio, la cual no es evidente por reflejos de los actos que lleve a cabo, ni porque se parezcan a los actos de otro. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la evidencia del yo ajeno es dada porque la *expresa* en sí mismo mediante sonidos, siluetas, o bien, por su rostro; es el primer contacto del yo propio con el prójimo.

...tenemos una conciencia de nuestros movimientos expresivos [...] sólo que exclusivamente en la forma de intenciones de movimiento y posición, mientras que de otros seres sólo nos son dados en primer lugar las imágenes ópticas de estos movimientos, que [...] no son iguales o parecidas en nada a aquellos datos nuestros.¹⁷⁵

Es claro que se niega un razonamiento de analogía, pues no hay que suponer la existencia *igual* a la del yo propio. Asimismo, porque hemos incluido en el presente a los otros seres orgánicos del cosmos como *depositarios de valores*. Esto nos hace *ver* que la solución al problema del prójimo se halla cercana a una noción axiológica de lo que el yo propio *no es*, o mejor dicho, *no vale*, siempre y cuando se halle –dicha noción– dentro de la

¹⁷⁴ Ibid., p. 198.

¹⁷⁵ Ibid., p. 302.

jerarquía de los valores, pues por sus *actos*, que son lo que nos permiten ver el valor que el ser humano porta, es como veremos la constitución del ser humano. He ahí la primera entrada a la noción de *fenomenología del prójimo*.

Ahora bien, para ir directo a una posible fenomenología del prójimo, será necesario aclarar que no es preciso comprender ni percibir al yo ajeno mediante simples proyecciones afectivas, pues cada yo tiene vivencias distintas entre sí, por lo que sólo será posible *vivir con* el otro a partir de sus vivencias e intuir lo que él vive. Una proyección afectiva no es suficiente para comprender al prójimo, porque tendría que exigírsele la intuición del acto afectivo, es decir, el contenido de la proyección, dependiendo de la vivencia que se esté llevando a cabo. Hay que evitar, por tanto, confundir constituciones o centros espirituales de seres cuando se pretenda proyectarse a ellos, pues de no ser así, se pensaría en valores estéticos o vitales como valores religiosos o espirituales, de tal manera que caería en un relativismo afectivo entre las partes que conforman alguna situación, o bien, desde la parte a la que se pretende comprender, pues el que pretende comprender no sería consciente de sí, es decir, no tendría en cuenta su determinación individual y terminaría en una suerte de egoísmo, odio o pseudosimpatías.

Así pues, es necesario aprehender al prójimo *inmediatamente* después de percibirlo físicamente; intentar *ver* su alma y su centro espiritual y saber de él como un ser individual, similar al yo propio, con determinaciones individuales, *ilusiones*, amor, afectos, actos volitivos, destino y demás cuestiones que constituyen su ser persona individual. Entre seres humanos será menester tener en cuenta que somos más que cuerpos, más que rostros y bellos ojos; hay que elevar los valores estéticos hacia los éticos y dirigirse hasta lo más profundo de ellos mediante los actos que *realicemos*: hasta *ver* los valores espirituales que hay *en* nosotros.

No es que sólo porque vivamos el yo aprehendido como perteneciente a otro cuerpo, lo aprehendamos como una individualidad singular; sino que sabemos que también el yo mismo es un “individuo” que aprehendemos, y un individuo distinto de nuestro yo, y sólo por esto sabemos que es “otro”, lejos de que sea para nosotros un individuo por ser “otro”.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Ibid., p. 305.

Y a esto agregaríamos que más que un “otro individual”, es un ser humano, y lo allende la aprehensión que haya sobre él y obre su cuerpo, hay una intención hacia él, ya sea porque nos ha *mostrado* o compartido sus vivencias o porque nos ha dado actos que nos ha permitido *ver* lo que es en tanto que ser humano o persona. Entre seres humanos podremos vernos mediante vivencias y actos, pues las vivencias son *signos* de ser otro como un yo propio, son pautas que nos hacen mostrar lo humano de lo humano, es decir, que nos motivan a pensar que el ser humano es el compendio de sí mismo como ser humano. ¡Y *estimamos* las vivencias que aprehendemos, porque pensamos en el otro individual, no como *un yo*, sino como *yo*. Dejamos de vernos como un *soy*, como un *eres* o como un *es*; dejamos de vernos como *yo* o tú; comenzamos a vernos como *nosotros somos*.

¿Qué se da en la aprehensión del prójimo? Hasta el momento hemos aludido a su cuerpo, los movimientos que lleva a cabo y sus expresiones emocionales. Es posible que veamos el semblante de un ser humano en cuanto se encuentre frente a nosotros, y será *evidente* que nos muestra su estado afectivo, por lo que nosotros tendríamos que aprehender más el último que el primero, pues *expresará* el ánimo, de tal manera que nos impulse a acercarnos a intuir su constitución interna para compartir la realidad. “El ánimo amistoso u hostil de alguien para mí lo aprehendo en la unidad de su expresión de la ‘mirada’, mucho antes de que yo pueda indicar [...] los colores o el tamaño de ‘ojos’.”¹⁷⁷ Por lo tanto, la expresión es pauta para *ver* y aprehender vivencias, que se hallan más allá de la simple percepción; asimismo, esta expresión ajena manifestará su ánimo y seguramente nos impulsará a *ver* los valores que porta en sí mismo.

Por lo tanto, para llevar a cabo una fenomenología del prójimo es necesario tener en cuenta la percepción y la aprehensión del yo ajeno, pues resalta de cierta manera la determinación individual y la intuición de las vivencias que se llevan a cabo en la simpatía y en el amor, procurando que el yo ajeno sea importante para el yo propio si desea ver qué hay en el ser humano, a la vez que procura las expresiones que se manifiestan en cuanto que se encuentran frente a frente. Así se lleva a cabo el libre movimiento espontáneo entre seres humanos.

¹⁷⁷ Ibid., pp. 306-307.

Fenomenología del prójimo

Una fenomenología del prójimo radica en la intuición del prójimo mismo, en cómo es dado y qué se da en él. Lo que hace fenomenológico al problema de la fenomenología del prójimo es la experiencia que tenemos del yo ajeno. ¿Cómo se lleva a cabo una experiencia fenomenológica del yo ajeno? A lo largo del presente hemos resuelto esta pregunta: mediante los actos que nos son dados, mediante el *co-vivir* las vivencias en las que se haya, mediante el ser uno-con-el-otro, mediante la fenomenología del amor. Sin embargo, hay que apropiarse de los sentimientos o estados afectivos del yo ajeno para hallar entre nosotros la *comprensión* que nos motivará a elevar nuestro estado ético y ontológico hasta ser persona.

Hemos dicho que el ser humano ha de tener *intención* con el centro espiritual del ser humano, con su *ordo amoris* y sus valores más altos. Pero no hemos dicho qué hay en el desarrollo de esta intención entre seres humanos. “...podemos pensar tanto ‘nuestros’ ‘pensamientos’ como los ‘pensamientos’ de *otros* [...] nuestros sentimientos tanto como los otros.”¹⁷⁸ El ser humano ha de involucrarse, pues, en el prójimo *como si* le perteneciera y viceversa; de esta manera, habrá una serie de intuiciones que procurarán las vivencias propias como ajenas y las ajenas como propias. Mi sentir y pensar serían dados como tuyos, y tu sentir y pensar serían dados como míos. La intuición del prójimo se lleva a cabo en tanto que éste se da; se ha de aprehender como si fuese mío en tanto que actúa y en tanto que me dé vivencias. Las vivencias son parte de la realidad y nos son dadas para aprehenderlas y compartirlas; ergo, compartimos la realidad en tanto que nos sintamos nuestros. Esto nos muestra la teoría del amor: el ser humano ha de desprenderse de sí, sin dejar de ser quien es, para llegar a compartir la realidad, para comprender al otro. Y para ello no debe pasar por alto *su* propia constitución *personal*, es decir, su determinación individual, su destino y lo que lo hace ser tal ser humano para sí, mismos que *son* dados “ante todo”.

¹⁷⁸ Ibid., p. 308.

La intuición interna como aspecto de la fenomenología del prójimo

Regresamos al *a priori* material. Recordemos que al hablar de experiencias fenomenológicas, hablamos de realidad. La fenomenología se encarga de lo que sucede en la realidad. No la interpreta, sino la vive. Pues bien, para intuir a un ser humano, el ser humano que intuye debe intuirse a sí mismo. Pasar por lo que hay en su conciencia para *comprender* al otro. “La intuición interna es, pues, una dirección de actos en la que podemos llevar a cabo los actos correspondientes frente a nosotros mismos y a otros.”¹⁷⁹ Tres cosas aquí: el yo propio, junto a las vivencias ajenas, siempre son dados *a priori*. En segundo lugar, la intuición interna abarca al yo propio junto a sus vivencias. *No* sólo se tratará del tiempo *inmediato*, sino de una intuición *a priori* material inmediata de mí para poder aclarar la dirección a la que deseo encontrarme para con otro ser humano. En tercer lugar, la intención de actos –la dirección en la que deseo encontrarme para con otro ser humano– permite el acceso a los actos valorativos que se develan mediante el sentimiento. Por lo tanto, debe haber una serie de experiencias tanto físicas como intelectuales y sentimentales, puesto que estos elementos *abarcán* la totalidad de la realidad. Recordemos, pues, que no será posible nunca una experiencia fenomenológica sin el más insignificante rasgo simpático o amoroso, o bien, de *experiencia sensible*.

La intuición del prójimo se halla, evidentemente, entre él y el yo propio, pero se halla, incluso, antes de la intuición de la realidad, porque es parte de la realidad. La intuición del prójimo en sí misma es la materialidad, y descansa en el contacto que se tenga entre las partes que la llevan a cabo. Entonces se aprehenden vivencias, estados afectivos, acciones y expresiones o manifestaciones emocionales y corporales. La intuición interna, en todo caso, procurará la intuición o aprehensión del prójimo, pues tenderá a desprenderse de sí para llegar a éste, después de tener certeza de sí. Esto provoca, pues, que el yo propio se sienta *unido* a las alteraciones del aprehendido como si fuesen propias. Por lo tanto, la aprehensión se lleva a cabo desde las expresiones corporales y sentimentales del cuerpo ajeno, *en* el prójimo. Al *darse*, el yo propio las intuye de tal manera que se encuentre como si fuesen tuyas, aun sin tener ninguna patología, pero teniéndolas como si les fuesen a ocurrir. Así, esta intuición penetra los cuerpos, de tal manera que se hace *evidente* en el

¹⁷⁹ Ibid., p. 313.

centro espiritual, y desde ahí se perfila la intención de que tal expresión o vivencia sea mía, o bien, compartida por las partes que forman la intuición. “...el acto de intuición interna de A abarca no sólo los procesos de su propia alma, sino en derecho y como posibilidades como una corriente indistinta de vivencias.”¹⁸⁰ Nos aprehendemos objetivamente, con conciencia –amorosa–, sin que importe quién nos dé sus actos, pues la intuición interna nos impulsa a intuir a los demás, nos hace ver como igualitarios entre seres humanos. En la intuición interna, por lo tanto, se da, como contenido, el ser del ser humano, *la persona*.

Conclusión

El amor es el fundamento del hombre, porque lo libera de todas las actitudes negativas y lo abre a la comprensión de sí y del otro, y porque advierte una idea intuitiva del ser humano. El amor sublima y convierte al ser humano, de tal manera que encuentre la salvación y un modo de ser más espiritual. Por lo tanto, el amor abre una infinidad de valores, que se develan con actos como el arrepentimiento y con sentimientos como el de la beatitud. Asimismo, es inevitable que las personas tengan ciertas vivencias que son propias; vivencias que marcan su existencia y que lo fuerzan a tener una postura ética. Los avatares de la vida afectiva advierten, pues, una postura o actitud amorosa que busca un sentido para el ser humano.

¹⁸⁰ Ibid., p. 314.

CONCLUSIONES

1. El ser humano ama y quiere ser amado. A lo largo de este trabajo, vimos que la intuición material *a priori* es importante porque abre un modo distinto de vivir la realidad. Este vivir, que puede ser inmediato, posibilita un cambio drástico y positivo respecto a la actitud del ser humano. Es sabido que hay distintas concepciones de la realidad, tales como la natural y la científica. Scheler, como otros fenomenólogos de su tiempo, comprende que debe haber una actitud filosófica de la realidad que permita el descubrimiento de un mundo de cualidades unitarias que, si bien no puede tocar, sí se pueden sentir y mostrar en la vida afectiva, en su centro espiritual u *ordo amoris*, en el orden de su corazón humano. Esta actitud es, pues, la conciencia amorosa.

La conciencia amorosa evidencia lo valioso de las *cosas* que el ser humano aprehende mediante la experiencia fenomenológica. De esta manera, la actitud fenomenológica o amorosa desemboca una ética material de los valores, con una jerarquía y superioridad propias, y con ello el caer en cuenta de que hay un orden en el corazón que va desde la comprensión simpática y trasciende hasta la comprensión amorosa del ser humano, siempre en busca de valores más altos. Por eso, el ser humano ama y quiere ser amado.

Con base en lo anterior, afirmamos que la idea del ser humano se fundamenta en la vida afectiva. Las vivencias personales y el compartir emociones con el otro abren la posibilidad infinita de sentir valores de la persona, del prójimo en tanto que persona. Amar y ser amado es la dación personal de uno en tanto que quiere llegar a ser lo quiere ser. Hay, por lo tanto, una idea *a priori* del ser humano, que asienta sus bases en la intuición material *a priori*, de vivencias tanto propias como ajenas. El ser humano necesita del otro para comprenderse y comprender a los otros, y esto posibilita el desenvolverse como un ser superior a sí mismo, como persona.

Por lo tanto, nuestra primera conclusión da con el acierto de que la vida afectiva, en concreto, la ética de la vida afectiva posibilita la idea del ser humano, ya sea como *homo amans* o como un ser que aprehende los valores para compartirlos o extenderlos con el cosmos desde su singular puesto. Esto se logra con los actos vitales, éticos y espirituales, como el cuidado del mundo que habita el ser humano, la creación artística, la creación de conocimiento, la comprensión jurídica, los actos de fe. El ser humano podría ser la medida

de los valores que aprehende, porque los valores son cualidades autónomas que tienen su propio desenvolvimiento en la realidad y sus distintos grados de superioridad; mientras más duradero, más alto es un valor.

2. Con base en el punto anterior, afirmamos que la ética de la vida afectiva evidencia el problema de la antropología filosófica, porque el ser humano tiene una vida íntima que lo motiva a reflexionar sobre sí, sobre los actos que realiza frente al otro. En esta reflexión, que puede ser el decantar de la experiencia fenomenológica, el ser humano se plantea la pregunta sobre el sentido de su ser. Por lo tanto, la ética de la vida afectiva exige buscar el sentido del ser humano y encontrar su valor. Así se hace efectiva la antropología filosófica en la ética de la vida afectiva.

Max Scheler se ocupó principalmente de los problemas éticos del ser humano. Estudió la fenomenología de su maestro Edmund Husserl y la aplicó a la vida afectiva. Scheler tenía la idea de fundamentar la ética a partir de las críticas al neokantismo y al propio Immanuel Kant, así como con la intuición fenomenológica y hacerla material. Lo resultante de eso fue que el contenido fue depositado en el corazón humano. Pues bien, la gran mayoría de los problemas que Scheler trató fueron vinculados, de una u otra forma, al problema del ser humano. Tanto los problemas que no tratamos aquí como los que sí tratamos están estrechamente vinculados al ser humano, como si todos ellos tuvieran la intención de ser depositados en su conciencia o como si tuvieran la intención de responder por la gran pregunta *¿qué es el ser humano?* Pensar en la ética de la vida afectiva nos dirige a preguntarnos por el valor y el sentido del ser humano. Es por ello que en este trabajo intentamos hacer evidente lo que Scheler intentó hacer evidente en casi toda su obra, a saber, el problema de la antropología filosófica.

3.- La ética de la vida afectiva es una ética de la esperanza, pues el amor exige al ser humano a repensarse y cambiar su actitud en pos de la salvación de los valores. Tal vez sea necesario volver a estudiar a Scheler en esta era posmoderna, pues la comprensión de la realidad tiende a fracturarse con imposiciones o tiende a relativizarse como una moda. Es claro que estos tiempos son tiempos de bruma moral. Tanto ha acontecido desde la muerte de Scheler y tanto ha estado aconteciendo desde el inicio del siglo XXI; necesitamos

replantearnos otra gran pregunta: *¿qué es la ética y qué postura debemos tomar ahora?* No será fácil responderla, pero nos hará ser consecuentes con lo que pensamos y hacemos. Se abrirá de nuevo la posibilidad de ver con buenos ojos el mundo, de pensar que podría haber valores en nuestros corazones. Asimismo, tendría más sentido hablar de solidaridad, democracia, justicia, amistad y confianza, porque las sentiríamos como propias, porque se harían materiales entre nosotros y abriría la puerta para la comprensión que tanto ha hecho falta entre nosotros. Incluso volveríamos a pensar en el amor como algo tan fundamental y necesario en nosotros los seres humanos, porque la comprensión y la actitud del ser humano frente a la realidad se encuentra en el amor da el sentido al ser humano y elimina todo tipo de resentimiento, de pesimismo caprichoso y de valores negativos, y esto conlleva a creer que el ser humano puede construir un *ethos* y una actitud moral para sí que puede compartir.

BIBLIOGRAFÍA

De Max Scheler:

- El resentimiento en la moral*. Trad. José Gaos, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938.
- Amor y conocimiento*. Trad. Ansgar Klein, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960.
- El santo, el genio, el héroe*. Trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, 1971.
- Ordo amoris*. Trad. Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 1996.
- Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, tercera edición, 2001.
- Muerte y supervivencia*. Trad. Xavier Zubiri, Encuentro, Madrid, 2001.
- Esencia y formas de la simpatía*. Trad. José Gaos, Losada, Buenos Aires, 2004.
- Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Trad. Íngrid Vendrell Ferran, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón, Encuentro, Madrid, 2007
- La idea del hombre y la historia*, Trad. Juan José Olivera, Leviatán, Buenos Aires, 2008.

De consulta:

- Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, vigesimonovena reimpresión 2014.
- Derisi, Octavio N., *Max Scheler: ética material de los valores*, Editorial Magisterio Español, Madrid, 1979.
- Fronzizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, Tercera edición 1972, vigesimosegunda reimpresión 2009
- Hernández García, Gabriela, *La plenitud vital. Ética de la conciencia amorosa en la filosofía de Joaquín Xirau*, Universidad Nacional Autónoma de México–Facultad de Filosofía y Letras–División de Estudios de Posgrado, Mirador de Posgrado, México, 2000.
- Llambías de Azevedo, Juan, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1966.
- Palacios, Juan Miguel, “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, en *Revista de Occidente*, No. 251 (abril de 2002), pp. 39-55.
- Pansera, Maria Teresa, *Antropología filosófica. La peculiarità dell’umano in Scheler, Gehlen e Plessner*. Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2001.
- Parent, Juan, *Un cuerpo propiamente dicho*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1983.
- Pedroli, Guido, *Studi e ricerche di storia della filosofia VI. Max Scheler: dalla fenomenologia alla sociologia*. Edizioni di “Filosofia”, Torino, 1952.
- Pintor Ramos, Antonio, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología*

- filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, “Max Scheler en guerra y en paz”, en *Revista de Occidente*, No. 251 (abril de 2002), pp. 56-82.
- Ruiz Fernández, José, “Sobre el a priori material de la fenomenología”, en *Pensamiento*, vol. 69, No. 259 (2013), pp. 315-330.
- Sánchez León, Alberto, “El amor como acceso a la persona. Un enfoque scheleriano del amor”, en *Veritas*, No. 25 (septiembre de 2011), pp. 93-103.
- Sánchez-Migallón, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2006.
- Sobrevilla, David, “El retorno de la antropología filosófica”, en *Dianoia*, volumen LI, número 56 (mayo de 2006), pp. 95-124.
- Suances Marcos, Manuel A., *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986.
- Vegas, José María, *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Instituto Emanuel Mounier, Madrid, 1992.
- Vergés Ramírez, Salvador, *El hombre, su valor en Max Scheler*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993.
- Wojtyła, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana*. Trad. Gonzalo Haya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- Xirau, Joaquín, *Amor y mundo y otros escritos*, Universitat Autònoma de Barcelona–Colegio de México–Península, Barcelona, 1983.