



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

"LA ESTRATIFICACIÓN SENTIMENTAL DE MAX SCHELER Y SU APLICACIÓN AL
FENÓMENO DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO HUMANO"

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO/A EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUSTENTA:

MARISOL RAMÍREZ PATIÑO

ASESOR DE LA TESIS:

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

MORELIA, MICHOACÁN, AGOSTO DEL 2013.

LA ESTRATIFICACIÓN SENTIMENTAL DE MAX SCHELER Y SU
APLICACIÓN AL FENÓMENO DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO HUMANO

MARISOL RAMÍREZ PATIÑO.

Para mi hermano Jesús

ÍNDICE

<i>PRESENTACIÓN</i>	6
<i>I. ALGUNAS NOCIONES INTRODUCTORIAS: PROBLEMATIZACIÓN, METODOLOGÍA Y OBJETIVOS DE NUESTRA INVESTIGACIÓN</i>	10
1. El ser humano: un problema abierto.....	10
2. La existencia de una crisis en el hombre y su relación con la esfera sentimental.	12
2.1. <i>La naturaleza de los afectos y su problematicidad en la reflexión filosófica.</i>	14
2.2. <i>Razón frente al Corazón.</i>	17
2.3. <i>Las razones del corazón.</i>	20
2.4. <i>La importancia de emprender un estudio acerca de la afectividad humana.</i>	23
3. La respuesta de la fenomenología.	25
4. La propuesta de Max Scheler	29
5. Dolor y sufrimiento humano: una muestra del ordenamiento y relevancia de los afectos para la vida del hombre.	34
5.1. <i>Algunas nociones introductorias sobre la naturaleza y problematicidad del dolor.</i>	34
5.2. <i>La noción del sufrimiento humano y su carácter antropológico</i>	38
<i>II. NATURALEZA Y CLASIFICACION DE LA VIDA AFECTIVA A PARTIR DE LAS REFLEXIONES ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICAS DE MAX SCHELER</i>	42
1. La idea del hombre en el pensamiento scheleriano: <i>El puesto del hombre en el cosmos</i>	42
2. La clasificación de los afectos de acuerdo a la estratificación de la vida.....	47
3. Los grados del ser psicofísico	48
3.1. <i>La vida vegetal y el impulso afectivo</i>	49
3.2. <i>La vida animal y el resto de los grados del ser psicofísico (instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica)</i>	50
4. La condición del ser humano: la noción de espíritu y su contraste con los demás estratos ..	54
5. El hombre entendido como persona	56
6. El posicionamiento del dolor y del sufrimiento en base a la estratificación de lo viviente...	60
<i>III. DESCIFRANDO LA AFECTIVIDAD HUMANA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA MORAL DE MAX SCHELER</i>	68
1. La influencia de la fenomenología en el pensamiento de Max Scheler	68
1.1. <i>La noción de la intencionalidad</i>	68
1.2. <i>La postura de Max Scheler: la intencionalidad de los afectos para la fundamentación del valor</i> 71	
1.3. <i>Algunas consideraciones convergentes-divergentes entre Scheler y Husserl</i>	74
2. La jerarquía del valor y su relación con la vida emocional.....	78
3. Los estratos de la vida emocional.....	81

3.1.	<i>Sentimientos sensibles</i>	83
3.2.	<i>Sentimientos corporales y sentimientos vitales</i>	85
3.3.	<i>Sentimientos anímicos</i>	87
3.4.	<i>Sentimientos espirituales</i>	89
4.	La unificación de los diversos estratos sentimentales a través de la idea de la fundamentación.....	91
<i>IV. POSICIONAMIENTO, NATURALEZA Y SENTIDO DEL DOLOR Y SUFRIMIENTO HUMANO: UNA MIRADA SCHELERIANA</i>.....		
97		
1.	El método fenomenológico como solución ante la ininteligibilidad del dolor.....	97
2.	La examinación fenomenológica del dolor y el sufrimiento humano con base en la estratificación afectiva de Max Scheler	100
2.1.	<i>La localización esencial del dolor</i>	102
2.2	<i>Crítica al posicionamiento scheleriano del dolor sensible, corporal y vital.</i>	104
3.	Dolor físico, dolor moral y sufrimiento.....	110
4.	El sufrimiento y el problema del mal	113
5.	El sentido del sufrimiento para Max Scheler	116
<i>V. DOLOR, SUFRIMIENTO Y CRISIS DEL HOMBRE: LA CONCLUSIÓN</i>		
124		
<i>AGRADECIMIENTOS</i>.....		
129		
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>		
130		

PRESENTACIÓN

El siguiente escrito tiene como guía y objetivo mostrar, a través de las reflexiones fenomenológicas de Max Scheler, que la esfera afectiva humana, y el corazón como su centro, no constituyen una dimensión oscura, alógica e ininteligible para el pensamiento filosófico, tal y como lo ha querido ver el racionalismo moderno –salvo algunas excepciones–, el positivismo, el pragmatismo, el psicologismo, etcétera, sino al revés; es decir, que el conjunto de pasiones, emociones y sentimientos que integran la afectividad de una persona, no sólo poseen un papel determinante para la producción del conocimiento, las creencias o la valoración del mundo por ser capaces de modificar nuestros juicios, sino que además entrañan un modo muy particular de juzgar y valorar la realidad. Con la demostración de esta tesis podrá afirmarse de forma consecutiva que, tanto el dolor como el sufrimiento humano no han de ser entendidos nada más como meras sensaciones o estados cuyos contenidos se muestran al ser humano como vacíos, subjetivos e incommunicables por el simple hecho de erigirse dentro del terreno sentimental. Al contrario, ambos sentimientos entrañan una dirección y un sentido bien definido, mismo que escapa a la mirada y la comprensión del proceder racionalista –aunque no por ello ha de considerarse como algo ilógico– y cuyo alcance toca incluso el terreno de lo metafísico y lo esencial.

Nuestro trabajo estará integrado en cinco apartados: En el primero, partiendo del problema en torno a una cabal interpretación de la naturaleza humana, se introducirá el tema la afectividad, denotando la vital importancia que posee no sólo para la vida del hombre, sino también para la reflexión epistémica y moral, así como también las diversas dificultades provenientes ya sea de su propia naturaleza, o bien, derivados del propio curso del pensamiento en donde se vislumbra una marcada preferencia ante los juicios de la razón sobre los del corazón, que han mermado su recta comprensión. También se expondrán algunos de los intentos más significativos a favor de un rescate filosófico de la afectividad, destacando la labor que la fenomenología ha emprendido al respecto. Por último se hablará de la importancia de emprender un estudio sobre los sentimientos, tomando como método a seguir justamente a la fenomenología y para ser más exactos a las reflexiones éticas y antropológicas de Max Scheler, quien es considerado como uno de los máximos exponentes

de dicho movimiento filosófico. Asimismo, introduciremos algunas nociones introductorias así como la problemática que encierra el dolor y el sufrimiento humano.

En el segundo capítulo se desarrollará un primer acercamiento fenomenológico en torno a la vida afectiva, basándonos en la teoría antropológico-fenomenológica de Max Scheler, misma que fue esbozada en su ensayo *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), y en donde se observa al fenómeno de la afectividad desde un sentido amplísimo, es decir, desde la estructura total del mundo biopsíquico en el cual, Scheler sitúa al hombre con el fin de establecer tanto las similitudes como las desemejanzas que guarda con los demás seres que integran el cosmos, concediéndole a éste no sólo un lugar más en la naturaleza, sino un puesto singular. Este doble sentido contenido en el ser humano (psicofísico y espiritual), nos permitirá por un lado determinar un criterio para clasificar y ordenar a los afectos, que tomará en cuenta la percepción, ya sea en mayor o menor medida, de un ser para sí, un ser íntimo que tiene su culmen en la persona humana concebido como un ser espiritual.

En el tercer capítulo se emprenderá un segundo acercamiento, mucho más detallado de la esfera afectiva. Por eso, retomamos por segunda ocasión las reflexiones de Max Scheler y para ser más exactos, la clasificación de la vida emocional humana, que emprende en su obra central: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1914), la cual posee una relación significativa con lo planteado en su ensayo de corte antropológico y con su famosa jerarquía de los valores emprendida en su tratado ético. Scheler denota aquí la noción de profundidad, a través de la cual el sujeto deja de contemplarse desde un punto de vista extensivo para así trasladarse hacia un campo metafísico, en donde sea posible distinguir las relaciones de sentido existentes entre los diversos estratos sentimentales, siendo así de un orden más bajo aquellos sentimientos que se encuentren más próximos a la sensibilidad y la corporalidad, así como de un orden superior los que se acerquen con una mayor intimidad al interior espiritual de la persona. De modo que, al contemplar en el hombre la existencia de una tonalidad —en lugar de una uniformidad— de sus vivencias, será posible identificar con mayor facilidad la sucesión de un salto gradual entre las sensaciones y estados dolorosos instaurados en cada una de las

dimensiones del ser personal, los cuales afectan más o menos a la conciencia hasta llegar a la reflexión más profunda e íntima derivado, en parte, a la consideración que se obtiene de aquellas, designado bajo la idea del sufrimiento.

En nuestro cuarto capítulo nos abocaremos cabalmente en la examinación de la experiencia del dolor y el sufrimiento en la persona. En efecto, a través de la clasificación de la vida emocional presentada en los apartados anteriores, será posible la ubicación y cabal distinción de estas dos vivencias que, dada la similitud de sus características, suelen caer en profundas confusiones al punto de ser ubicadas como una y la misma cosa. Asimismo y en la medida en que podamos evidenciar la existencia de un carácter intencional, así como un valor cognitivo contenido en el afecto, podremos constatar que la experiencia del dolor no se limita solamente a una mera alteración de la subjetividad dado que suscita también un conocimiento valorativo de la realidad. Lo mismo sucede con el sufrimiento, el cual, lejos de representar a un simple estado emotivo de la persona, se constituye como un auténtico sentimiento espiritual (distinto de cualquier manifestación dolorosa de orden inferior), debido a que es capaz de dirigir a la persona hacia una nueva dimensión: el amor, la expiación y la piedad humana.

Recurriremos por tercera ocasión al pensamiento de Max Scheler, esta vez con su ensayo realizado en el año de 1916 –en plena etapa fenomenológica– titulado *El sentido del sufrimiento*, en donde se examina al dolor y el sufrimiento más allá de la fatalidad que implica el erigirse como hechos irreductibles y necesarios para todo ser humano, pues los vislumbra como fenómenos espirituales mediante los cuales la persona, en su punto más alto, les atribuye de una significación permitiendo a la postre el ejercicio de la libertad. De suerte que, todo dolor y sufrimiento entrañan en el fondo la idea del sacrificio –en tanto sea establecido a través del ejercicio fenomenológico un sentido positivo en ellos, pese a su aspecto pernicioso–, cuya raíz se encuentra a su vez en el amor (el fundamento último del corazón y por ende de toda la esfera afectiva humana) siendo en la experiencia del sufrimiento en donde puede apreciarse esto con una mayor vehemencia, al punto de encontrar en él un sentido sumamente especial: la purificación (orientación) a través del amor misericordioso de Dios.

Por último, un quinto capítulo a manera de conclusión nos permitirá reflexionar sobre si el problema en torno a la naturaleza y el sentido tanto del dolor como del sufrimiento más que evidenciar la necesidad de revalorar la esfera afectiva hacia el terreno epistémico, refleja en el fondo, la necesidad primigenia que posee el hombre por comprenderse a sí mismo y también por dar respuesta a aquellas preguntas esenciales difíciles de contestar y que, no obstante, son capaces de determinar toda su existencia.

I. ALGUNAS NOCIONES INTRODUCTORIAS: PROBLEMATIZACIÓN, METODOLOGÍA Y OBJETIVOS DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

1. El ser humano: un problema abierto.

Uno de los rasgos más significativos que caracteriza la vida del hombre estriba en su capacidad de pensar y reflexionar sobre sí mismo ya sea por la vía de la razón o bien, a través de su corazón. La pregunta ¿qué es el hombre? o más bien ¿quién es el hombre? constituye uno de los tópicos más importantes de la filosofía occidental. Su formulación se remonta incluso a los propios orígenes de la humanidad y sin embargo la respuesta continúa siendo desconocida en su esencia, no por la incapacidad de los hombres, sino por la naturaleza de la cosa misma.

En efecto, a diferencia del resto de los vivientes, el ser humano se observa desde un primer momento como una realidad «ajena» a la naturaleza y pronto se ve en la necesidad de *construir*, a partir de la materia prima dada por el medio ambiente natural, un mundo artificial hecho a su medida¹, esto con la finalidad tornar cada vez más humana la propia existencia. Asimismo posee la singularidad de que a medida va conociendo la realidad y el mundo, más se conoce a sí mismo en su unicidad y también le resulta más urgente el interrogarse sobre el sentido de las cosas y sobre su propia condición. Por eso, se ve obligado además a *crear* una visión sobre sí mismo, una cosmogonía que pudiese responder de un modo satisfactorio cuál es el origen del universo y de la humanidad entera. Dicha

¹ Este es el mundo de la cultura. «La distinción entre naturaleza y cultura, preliminarmente, se podría sobreponer a la distinción entre lo que es *dado* al hombre y lo que es *hecho* por él. Hace falta, ahora, precisar que cada hombre, desde su nacimiento, también encuentra un patrimonio cultural en lo que le es dado; y por otro lado, el hombre comprende su propia naturaleza autorrealizándose y desarrollándose culturalmente: La cultura manifiesta la naturaleza, y, en consecuencia, la naturaleza se puede conocer sólo por la cultura. Por consiguiente, si la cultura sirve para la comprensión de la naturaleza, no es posible asumir la naturaleza para determinar la cultura. De esta manera, la naturaleza se filtra por la actividad humana, pero no se crea originalmente por ella». Babolin, Sante, *Producción de sentido: filosofía de la cultura*, San Pablo, Bogotá, 2005, p. 15. Cabe decir que, pese a los intentos de la ciencia y la filosofía contemporánea por ubicar a la naturaleza y la cultura como dos aspectos interrelacionados de un único proceso evolutivo del mundo, al punto de admitir la presencia de ambos tanto en los seres humanos como en los seres no humanos (Cfr. al respecto: Campillo, Antonio, *Variaciones de la vida humana: una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001, pp. 31- 37). Nosotros resaltamos su divergencia dada la existencia de ciertos límites que la cultura impone a la naturaleza y viceversa, los cuales son bien sabidos por el hombre, pues ha de reconocer que no puede disponer de todo arbitrariamente, como si él fuese el creador.

empresa ha de responder también a la búsqueda de un conocimiento verdadero, hecho inherente a su razón y por ende, a su propia esencia: «El hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe, y por eso se interesa por la verdad real de lo de lo que se presenta»², haciéndose de cuantiosos medios para progresar en la consolidación de una solución y obteniendo a su paso un sentimiento, una actitud e, incluso, hasta una acción³. «La pregunta, en apariencia simple, nos compromete a nosotros mismos y no a una realidad lejana; se trata, de hecho, de una tarea ardua a causa de la complejidad de nuestro ser, físico y espiritual al mismo tiempo, reducido a un pequeño espacio por su cuerpo y con capacidad de trascender los límites del universo con su mente y su corazón»⁴.

Es así como nos encontramos a lo largo de la historia con una gran diversidad de teorías que han entendido al hombre de múltiples formas, desde diferentes perspectivas y atendiendo a fines distintos⁵. Por breves momentos cree haber alcanzado un sitio seguro en el cosmos desde el cual se proclama como amo y señor de todo, ya que al conocer también el mecanismo de la naturaleza, así como sus leyes y principios más fundamentales, se le figura el mundo como puesto a su disposición. Mas esto nunca parece ser suficiente, y cuando apenas le parece haber encontrado un asiento firme sobre la tierra, la interrogante sobre su condición aparece nuevamente con fuerzas renovadas, disipando con ello la imagen del mundo que hasta ese momento tanta protección le había brindado y desatando a su paso un clima de incertidumbre al punto que nos parece percibir –como bien lo dice

² Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 25.

³ Como puede observarse, es un hecho que si el hombre supiese todas las respuestas, todas las leyes y principios que fundamentan el mundo, todos los misterios ocultos en las profundidades de su ser, lo suyo sería, sin duda alguna, la inactividad, pues así como el universo entero fue formado a partir de un gran colapso de energía y modelado a través de una sucesión continua de infinidad de catástrofes, así también el hombre necesita de la incógnita sobre su propio ser para crear, transformar y progresar en su entorno. Aunque esta idea nos parece que está inspirada en la filosofía de Martin Heidegger, pronto descubriremos que en realidad nos basamos en las meditaciones de uno de sus colegas en la empresa fenomenológica, Max Scheler, quien habría llegado a esta dilucidación en su ensayo sobre *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, publicado en el año de 1917.

⁴ Buganza, Jacob; Cúnsulo, Rafael, *Breve esquema de una antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013, p. 16

⁵ «Las definiciones del hombre más conocidas surgen al buscar diferenciarlo de los otros entes: el hombre es un ente que conoce (que ve), es un ser racional, un animal social, un animal que hace o fabrica cosas, un ser capaz de representar, de hablar, un ser hecho de barro (fragilidad de su condición); un animal simplemente más desarrollado pero esencialmente igual a los otros animales, un ser que “se hace”, un ser con tiempo». *Ibíd.*, p. 16.

Buber– «épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en donde está a la intemperie, sin hogar»⁶.

Todas las teorías que han tratado de otorgar una respuesta a la cuestión sobre la existencia del hombre insertas desde cada una de las ciencias, las artes, las letras, las filosofías y las religiones, si bien han ampliado en gran medida el ámbito de la existencia humana, lo cierto es que –desde un sentido particular– resultan ser en algún momento insuficientes, dando la sensación de no poder definir nunca al hombre por completo. El punto es que la pregunta es prácticamente irresoluble porque el hombre no es algo ya «dado» como un hecho o como un objeto fijo, sino que es un acto, una realidad que se renueva constantemente, de ahí que se conciba como un verdadero misterio, un problema abierto. Esta es pues, la condición del ser humano: La de una criatura que día a día se debate entre la afirmación y la negación de sí mismo.

2. La existencia de una crisis en el hombre y su relación con la esfera sentimental.

Hoy en día se especula mucho sobre la existencia de un clima de incertidumbre radical en nuestras sociedades. Los discursos filosóficos actuales suelen evidenciar la presencia de una marcada acentuación de las guerras, el terrorismo y la enemistad entre los hombres; del creciente agnosticismo y relativismo de las ideas, que han llevado a la filosofía –y también a otras clases de ciencias humanas– ante un panorama de escepticismo general; del abandono de la fe, la inversión de los valores así como la construcción de nuevos ídolos tales como el dinero, el poder, la ciencia, la cultura, el placer, etcétera; de la «nueva condición del ser humano, quien es presa del egoísmo, de la injusticia y de un insondable vacío. Probablemente usted considere, amable lector, que esto no es más que una «visión radical» de ciertos problemas que han aquejado a la humanidad a lo largo del tiempo, ya sea en una mayor o menor medida, puesto que las guerras e injusticias en el mundo, la creación y destrucción de teorías y sistemas filosóficos, el apego o desapego de Dios, etcétera, han existido desde siempre, al igual un gran número de personas que transcurren su vida sin la más mínima preocupación o vacío existencial alguno. No obstante, pronto se

⁶ Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?* (traducción de Eugenio Ímaz), Fondo de Cultura Económica, México, 2011 (27ª reimpresión), p. 24.

observará que –pese a la presencia de estas situaciones– ésta es la realidad de nuestro tiempo: el de la recesión.

Ciertamente, suele hablarse de una crisis en las ciencias y en las religiones, crisis de los valores y, en general, de todas aquellas ideas que fundamentan a los grandes sistemas y estructuras de índole política, económica, filosófica, moral, etcétera. Todas estas situaciones poseen su génesis en una profunda crisis personal y comunitaria, pues tal como lo dijera el llamado «padre de la fenomenología» Edmund Husserl hacia los comienzos del siglo XX: «Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supra-nación»⁷. Sin embargo, ¿Existe alguna causa que haya dado pie a esta situación?

Acaba de mencionarse que el hombre posee como cualidad fundamental la búsqueda y contemplación de la verdad, de cómo están verdaderamente las cosas. «Todos los hombres desean por naturaleza saber»⁸ nos dice Aristóteles en la primera línea de su *Metafísica*, quien parecía estar ya consciente de la oriunda necesidad humana por explicarse la realidad de todo. También se dijo que los hombres van forjando diversos caminos para dar respuesta a todas aquellas preguntas que tarde o temprano tocan de algún modo su existencia, ya sea desde un plano material o bien, atendiendo a una inquietud metafísica y moral. Pero dos son los modos fundamentales por los cuales el hombre conoce el mundo y su realidad: una a través de la razón natural (en donde la filosofía y las ciencias tienen su puesto) y la otra, por medio de su corazón (en donde se instaura la fe) noción que entenderemos –en un primer momento– desde un sentido clásico, es decir, como la raíz de todo tipo de manifestación afectiva –todo desear, querer, tender, amar, odiar etcétera– y también como el órgano central de la afectividad.

Aunque es un hecho que estas dos vías confluyen entre sí en todo momento, ha de reconocerse la existencia de un cierto desdén hacia el proceder del corazón y sus manifestaciones afectivas, así como el desarrollo de un marcado fetichismo hacia la razón

⁷ Husserl, Edmund, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en: Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 72.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 980^a, 1.

(y para ser mucho más específicos hacia la ciencia y la técnica), debido a que esta última era capaz de ofrecer una examinación rigurosa y objetivamente perceptible de los fenómenos de la naturaleza, cuyo conocimiento no sólo brindaba una visión realista de las cosas, sino también –en la medida de lo posible– un cierto poderío sobre ellas, mientras que los afectos (según los discursos intelectualistas) se constituía más bien como un hecho que acaece sin algún tipo de control de la voluntad: de carácter subjetivo, individual, inmanente y aparentemente relativo; donde su naturaleza asemeja a simple vista al comportamiento natural de las bestias y su contenidos se contemplan como vacíos, sin intencionalidad y contingentes. Consideramos que lo anterior mencionado, no es más que el reflejo de un tratamiento ineficiente acerca de las propiedades y alcances del corazón, pues parece que se ha olvidado que muchas de las acciones humanas consideradas como pertenecientes por entero al campo de la razón poseen en el fondo un atributo afectivo, entre ellas la misma actividad epistémica: «conocer es mantener relaciones afectivas con las cosas. Conocemos las cosas porque nos afecta»⁹. Indaguemos un poco más al respecto pues creemos que esta discrepancia entre la razón y el corazón puede darnos mucha luz en torno a esta situación de crisis que hemos venido señalando.

2.1. La naturaleza de los afectos y su problematicidad en la reflexión filosófica.

El hombre se encuentra inmerso entonces en un mundo al cual tiene acceso no sólo por la vía de la percepción y el pensamiento, sino también a través de su corazón. Esta noción (*kardia*) tuvo una relevancia filosófica importante para el pensamiento cristiano, en donde fue entendido como símbolo de lo más íntimo y profundo de la persona (de ahí que también se haya equiparado con la idea del alma), como el centro de su afectividad desde un sentido espiritual. Por su parte, entenderemos a la afectividad como «una cualidad del ser psíquico que está caracterizada por la capacidad de experimentar íntimamente las realidades exteriores y de experimentarse a sí mismo, es decir, de convertir en experiencia interna cualquier contenido de conciencia»¹⁰. De igual forma, designaremos a los afectos

⁹ Vox “afectividad”, en: González García, Juan Carlos, *Diccionario de filosofía*, Edaf, Madrid, 2000, p. 37.

¹⁰ García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, EUNSA, Pamplona, 2010 (5ª ed.), p. 108.

(*affectus*) como «cualquiera de las experiencias humanas que tienen un componente evaluativo, a saber, doloroso/ placentero, atractivo/repulsivo, agradable/desagradable, bueno/ malo, estimulante/deprimente, activador/desactivador»¹¹ y que poseen como especies principales a las sensaciones de dolor y placer, deseos, emociones y sentimientos. Hay que tener mucho cuidado y no equiparar estos dos conceptos como si fuesen una y la misma cosa, pues si bien la afectividad puede ubicarse como «algo que afecta a mi subjetividad, a mi yo, y que, por tanto, vivo como algo profundamente personal e íntimo»¹², no es sino a través de la idea del corazón que ésta adquiere una mayor profundidad, así como un matiz espiritual.

Ahora bien, si nos enfocamos en examinar la totalidad del terreno afectivo, observaremos lo mucho que se ha especulado al respecto. Por un lado, se contempla como una parte fundamental del ser humano puesto que, desde un espectro amplio, advertiremos que el hombre como sujeto biológico y psíquico que es, siente. En tal hecho «la psique da una respuesta –de variado tipo– a la acción de un agente exterior o interior que le afecta»¹³. De ahí que el acto de sentir sea considerado como un suceso real, una vivencia en donde se detonan las diversas agitaciones del alma (entendidas también como afectos), es decir, todos aquellos instintos, tendencias, deseos, aversiones, etcétera; originando con ello una participación activa del yo y, a la postre, la generación de las emociones y los sentimientos, mismos que se definirían aquí como «la manera en que mi subjetividad se enfrenta a los acontecimientos de la vida y reacciona ante ellos»¹⁴. Por tal motivo, resultaría sumamente difícil imaginarnos a una sola persona que, en condiciones «normales», carezca de toda manifestación afectiva, de todo sentimiento, pues, en dado caso, estaríamos ante un sujeto incapaz de desear, apático, ausente, viviendo sin conflicto con el mundo exterior y también consigo mismo. Asimismo, un sujeto bajo tales circunstancias sería considerado como un ser incompleto, anormal y hasta enfermo (evocando con ello ciertas patologías de orden mental en donde se compromete su estabilidad bio-psico-social). De ahí que tal dimensión

¹¹ Ídem.

¹² Burgos, Juan Manuel, *Antropología Breve*, Op. cit., p. 57.

¹³ Porras Rengel, Juan, *Lógica del sentimiento. Ensayo de una antropología filosófica*, t. II, Monte Ávila editores Latinoamericana, Caracas, 1995, p. 157.

¹⁴ Burgos, Juan Manuel, *Antropología Breve*, Palabra, Madrid, 2010, p. 57.

forme parte de la *normalidad* humana. Su presencia en el hombre se halla entonces tanto en el inicio como en el fin de su vida.

No obstante, esta esfera también ha sido presa de una visión negativa, pues constantemente es identificada como un cúmulo de pasiones de orden inferior; un hecho subjetivo del hombre carente de significación o necesidad objetiva alguna, sin sentido ni dirección, y sus elementos como «confusos», «oscuros», apegados a los intereses y deseos del sujeto; incomunicables e intransferibles. En efecto, pese a la evidencia del imprescindible papel que guarda el ámbito afectivo-sentimental para la existencia humana, ya sea como un instrumento que asegura su supervivencia y la vinculación afectiva con los diversos objetos del mundo, o bien como una condición que permite nuestro desarrollo cognitivo, social y personal, lo cierto es que dicha parte de nuestro ser más bien parece andar *entre sombras*. No es que dicha dimensión no hubiese sido examinada nunca; es más, ha sido tema recurrente en dominios tales como la poesía, la literatura, la religión; también ha servido de objeto para la reflexión filosófica, sin embargo, en no pocas ocasiones se le trató como un terreno en donde el pensamiento simplemente no tenía lugar y cuya presencia sólo alteraba el recto comportamiento, ya sea nublando la inteligencia o debilitando la voluntad –dos potencias de orden superior, consideradas como exclusivas en el hombre–, motivo por el cual habría de evitarse a toda costa superarse, o bien aleccionar.

Lo anterior parece comprobarse cuando, al momento en que las funciones intelectivas se despliegan en el hombre, surge la necesidad de expresar a través de la palabra aquello que se piensa y se siente –incluyendo así a las manifestaciones afectivas–, ocurre que dicha verbalización resulta ser insuficiente para dar cuenta de éstas, porque, en primer lugar, si partimos del hecho de si «una palabra sólo tiene significado en cuanto parte de un lenguaje, y el lenguaje es esencialmente público y compartible»¹⁵, ¿cómo expresar verbalmente una vivencia tan íntima y singular como lo es un sentimiento? En segundo lugar, los vocablos que refieren a los sentimientos, muchas veces, no coinciden exactamente con lo que en verdad se está sintiendo, dado que «las palabras que se refieren a estados emocionales han sido aprendidas incluso antes de que los experimentemos, a través

¹⁵ Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets, México, 2010, p. 26.

de un código cultural en el que nos desarrollamos como sujetos cognitivo-emocionales»¹⁶, poniendo muchas veces en duda lo que se siente con aquello que se dice.

Así, aunque nos parezca conocer nuestros sentimientos y afectos a la perfección, debido a que estos son experimentados de un modo consustancial, es decir, como una experiencia única que siempre se ejecuta, incluso, involuntariamente (simplemente no podemos dejar de sentir), lo cierto es que, al tratar de situar la mirada reflexiva sobre ellos es cuando nos percatamos de la dificultad que presentan al tratar de ser interpretados y definidos en un modo unitario y cabal. Permítase aquí la analogía con el dilema agustiniano que rezaba sobre el tiempo –contenida en el libro undécimo de sus famosas *Confesiones* y que nos dice: « ¿Qué es, pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta no lo sé»¹⁷. Nunca dejamos de sentir ni de experimentar emociones y sentimientos e incluso se nos antoja su perfecta comprensión en tanto que no se nos pida una explicación de su naturaleza porque, entonces, los problemas comienzan.

2.2. Razón frente al Corazón.

Esta ha sido precisamente una de las causas que ha dado pie a una marcada desestimación de la vida afectiva. Existe la idea –la cual se ha convertido más bien en un prejuicio– que «los sentimientos y estados emotivos en general son de una naturaleza esencialmente explosiva e incontrolable, que no obedecen a ningún esquema lógico»¹⁸, dicho esto en comparación con aquellos conceptos obtenidos a través de la recta marcha del pensamiento, *la recta ratio* como decían los antiguos, «cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico»¹⁹. Gracias a esta cualidad, se le llegó a atribuir a la razón de un agente divino (y por ende un carácter avasallador sobre los instintos) puesto que a través de ella el ser humano era capaz de conocer el ser tal como es en sí. Es más, el hombre consideró como característica fundamental de su naturaleza el

¹⁶ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁷ San Agustín, *Confesiones*, XI, XIV, 17.

¹⁸ Porras Rengel, Juan F., *Lógica del sentimiento. Ensayo de una antropología filosófica*, t. I, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1995, p. 9.

¹⁹ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 4.

poseer una «ratio» (*Logos*) la cual «se identifica ontológicamente con el principio que plasma el mundo y del que el hombre participa de manera especial, convirtiéndose en un microcosmos, espejo del macrocosmos»²⁰.

De ahí que todas las posibles distinciones adjudicadas al terreno sentimental hayan sido tomadas –en sí mismas– por «vagas» o «parciales». De igual forma, «todo lo que concierne al "gusto" en cosas estéticas, todo lo que de una u otra manera tiene que ver con juicios de valor, todo lo referente al "instinto", a la "conciencia", a evidencias no fundadas en el entendimiento, el que esto y lo otro sea justo, bueno o bello, o el que sea equivocado, malo, feo, etc., todo ello es tenido por "subjetivo"»²¹. A lo largo de la historia estas consideraciones se han reafirmado, negando a su vez la labor de los sentimientos, o bien aceptándola con ciertas reservas, como algo secundario y supeditado ante el movimiento de la razón²². Incluso hoy en día persiste la tendencia a enmarcar como «irracional» todo aquello que no pueda incluirse en la esfera intelectual, marginando aún más el potencial del corazón. Para gran parte de la ciencia contemporánea, por ejemplo, las emociones son consideradas más bien como estados poco interesantes, un estorbo para lograr un auténtico enfoque «objetivo»²³.

²⁰ Suances Marcos, Manuel, “Concepto y valor de la vida en Max Scheler” en: Atilano Domínguez Basalo (comp.), *Vida, Pasión y Razón en Grandes filósofos*, Ediciones de la Universidad de Castilla, La Mancha, 2002, p. 239.

²¹ Scheler, Max, *Ordo Amoris* (traducción de Xavier Zubiri), Caparrós, Madrid, 1998 (2ª ed.), pp. 57-58.

²² Descartes, por ejemplo, negaría la compenetración de las sustancias alma y cuerpo, aunque admitiría la importancia de la vida emocional, de las pasiones, pero desde un criterio utilitarista, o sea, como una motivación del alma para conservar el cuerpo o hacerlo más perfecto, mientras que para el intelectualismo la autonomía de la afectividad es negada, pues considera que cualquier tipo de sentimiento ha de ser subordinado a la razón, pues sólo así sería posible su integración para una visión global del hombre. Sin embargo, fue ya entrado el siglo XIX donde puede observarse acentuada la escisión entre razón y corazón. Ciertamente el campo de las emociones fue más bien ignorado: «Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de este». Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 46. A comienzos del siglo XX, con el auge de la corriente del pensamiento materialista, se consideró que las actividades intelectuales se debían a la estructura de la mente humana (psicologismo). Desde esta perspectiva los afectos fueron relegados al campo de la psicología donde se les daba una consideración similar. Dicha postura fue retomada en diversos campos, desde la medicina, la neurología, biología etcétera; el utilitarismo, por ejemplo, ubicaba a los afectos al servicio de los intereses del mercado (aumentar el bienestar de los empleados o su rendimiento).

²³ «Bendita, pues, la ciencia cuyas teorías pueden ser verificadas, y que lo son con una construcción y una verificación que tienen la nota de la publicidad: lo que nosotros hacemos, cualquiera lo puede repetir, obteniendo los mismos resultados, los cuales no dependen de nuestra subjetividad, sino que son objetivos, generan objetividad. La verificación va a ser ahora la madre de todo conocimiento, de toda busca de verdad. Cualquier decir, cualquier susodicha teoría que no se someta a la prueba de la verificación que no la quiera o

No obstante, contraponer dicha esfera ante los designios del *logos*, ante la *ratio* de un modo tan radical ha traído como consecuencia –a nuestra consideración– no sólo un notable desequilibrio con respecto a lo que en producción de conocimiento se refiere, sino que también ha coadyuvado en el proceso deshumanizante del hombre, mismo que a su vez ha fungido como causa y consecuencia de la crisis personal y social que hemos venido señalando con anterioridad, así como su posterior decadencia reflejada en una sociedad masificada y deshumanizada.

Es importante señalar que nuestra pretensión sobre este punto no es el condenar el papel de la razón aplicada a la ciencia y la técnica. El hombre simplemente no puede dar marcha atrás y retroceder histórica e intelectualmente, se encuentra irremediabilmente obligado siempre a caminar hacia adelante, conocer y evolucionar. Por ello, resultaría absurdo el querer renunciar a todos los grandiosos descubrimientos obtenidos a través de las diversas ciencias y la tecnología, a través de los cuales se ha simplificado el quehacer habitual, elevado considerablemente los estándares de vida y –según el ideal del progreso– lograr la dominación del mundo exterior así como también de sí mismo. Tampoco queremos promover un sentimentalismo sin ningún tipo de dirección racional, una moral hedonista que guie al hombre hacia una vida superficial carente de objetivos altos, alimentando así a una sociedad de consumo y placer banal.

Nuestro reclamo es más bien hacia el optimismo divinizador engendrado en última instancia de un abuso de la razón y de lo cual se ha derivado en una marcada cienciolatría y tecnificación de nuestras sociedades actuales, cuyas consecuencias –como ya se ha explicitado con anterioridad– no han sido del todo positivas, pues al convertirse la ciencia en una ciencia de hechos, es decir, «[en una] ciencia positiva que, más allá de su pretensión epistemológica, apunta a una ontología que reduce la verdad y el ser a lo constatable en cuanto hecho»²⁴, la vida subjetiva queda excluida, provocando de esta manera una pérdida de sentido y validez de la ciencia misma, de su genuino camino. Es por ello que, tanto las ciencias de la naturaleza, las del espíritu e incluso la propia filosofía, muy poco podían

que no sea capaz de someterse a ella, pues, no será científica, no será productora de conocimiento, no mostrará ninguna verdad, como no sea una mera verdad de sacristía o del retrete del corazón». Pérez de Laborda, Alfonso, *Filosofía de la ciencia: Una introducción*, Encuentro, Madrid, 2002, pp. 37-38.

²⁴ Chu García, Mariana, “La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl” en: *Acta fenomenológica latinoamericana. vol. II.* (V.V. A.A.), San Pablo, Bogotá, 2005, p. 229.

explicar acerca de los problemas que eran determinantes para una humanidad auténtica, o sea: «las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana»²⁵.

Por ejemplo, al sustituir la idea primigenia de la naturaleza en un mero terreno material que puede modificar y transformar a voluntad ha provocado en el hombre, paulatinamente, una dependencia hacia los artefactos y organizaciones que éste mismo produce: «suprimida la autocracia de la naturaleza, surgen tecnocracias y burocracias que, con similar poder anónimo hacen dependientes e impotentes a los hombres. A pesar de que siga habiendo catástrofes naturales, los hombres temen más las catástrofes, inflaciones y revoluciones sociales»²⁶, lo cual pone en evidencia el hecho de que el progreso de la técnica no necesariamente implica un progreso intelectual, moral o sensible. Por otro lado, el ser humano y la globalidad de su vida han dejado de tomar un papel central en las investigaciones actuales, reduciéndolo a un mero dato, a un hecho, a un simple estudio de caso. Lo anterior nos deja la sensación de una suerte de liquidación metafísica para así dar paso a un estado de aprisionamiento mediante una lógica del control. El hombre ya no se siente identificado con los temas que él mismo plantea, tampoco es capaz de resolver a los típicos cuestionamientos que merman en su interior, los cuales poseen una fuerte connotación existencial y más aún espiritual, tocando con ello la esfera del corazón.

2.3. *Las razones del corazón.*

¿Acaso ambos, razón y corazón constituyen dos realidades completamente diferentes, imposibles de concordar en algún punto?, ¿es erróneo pretender adquirir un conocimiento a través de los datos obtenidos por nuestras sensaciones, emociones y sentimientos, mismos que nos acompañan en cada instante de nuestra vida y que, por consiguiente, representan el primer contacto que poseemos con respecto al mundo y sus contingencias? La respuesta a todos estos cuestionamientos es negativa.

²⁵ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Crítica, Barcelona, 1991, § 2, p. 6

²⁶ Jiménez Emiliano Hernández, *¿Quién soy yo?: preguntas sobre el sentido de la vida*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 145.

Como muestra, cabe resaltar aquí el continuo interés que la empresa filosófica ha mostrado a través del tiempo –pese a la supremacía de la racionalidad– en relación al terreno sentimental, contando con personajes y momentos centrados en examinar tanto la naturaleza de cada una de las manifestaciones afectivas, así como también descubrir el auténtico papel que estos guardan en la vida práctica y epistémica del hombre. Por ejemplo, para autores tales como Kierkegaard y Feuerbach el corazón no sólo refería a un órgano correspondiente a la anatomía humana, sino también representaba el centro existencial de la persona. Dichas consideraciones se encontraban basadas a su vez en el planteamiento de Pascal, quien creía que no existía vivencia alguna que carezca de un matiz sentimental: «La memoria, la alegría, son sentimientos; y hasta las proposiciones geométricas llegan a ser sentimientos, porque la razón hace que los sentimientos sean naturales, y los sentimientos naturales se borran por la razón»²⁷. Ambas posturas se encuentran influenciadas a su vez en ciertas concepciones de corte medievalista cristiano (y más exactamente en la Escuela de los Místicos del siglo XII) en donde puede observarse la importancia de una lógica del sentimiento frente a la lógica de la razón y el concepto.

Estos y otros tantos intentos por fundamentar la vida sentimental²⁸ pueden verse consolidados en una postura –vigente en nuestros días– que busca contemplar a la vida emocional como un dominio bien determinado, con una estructura análoga (nunca idéntica) a la lógica del entendimiento y con una finalidad significativa para el hombre, a saber, el percibir y ser afectado directamente por la realidad (experimentarla), así como también le corresponde la apertura hacia un terreno especial de contenidos esenciales, o sea, los valores y correspondientes conexiones.

²⁷ Pascal, Blaise, *Pensamientos*, (traducción de Xavier Zubiri), Buenos Aires, Espasa Calpe, Colección Austral, 1940.

²⁸ Es posible efectuar aquí un fugaz rastreo filosófico para dar sustento a lo anterior mencionado: Desde los intentos aristotélicos por contemplar a los afectos como una condición natural y, por ende, imprescindible para el desenvolvimiento del hombre (aunque, claro está, sin despegarse de una visión funcionalista de los afectos; la radicalización del papel de los sentimientos –especialmente del placer– como criterio para la realización personal propuesta por la doctrina moral hedonista o el carácter activo y responsable que el pensamiento cristiano le adjudicó a los sentimientos, y en especial la dimensión espiritual que podía lograr el amor; pasando por figuras tales como Pascal y Jean-Jaques Rousseau en la filosofía racional clásica, Ludwig Feuerbach, Sören Kierkegaard, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche en el siglo XIX, hasta llegar al pensamiento contemporáneo, en donde se ha efectuado varias posturas que buscan brindar a la afectividad de una nueva orientación, por ejemplo, la fenomenología, el existencialismo, la antropología filosófica, etcétera.

Es un hecho entonces que la desconfianza y la degradación percibida en la esfera del corazón han sido generadas primordialmente por la falta de un enfoque adecuado para su estudio. Si aludimos al planteamiento de Dietrich von Hildebrand, encontramos tres errores que giran en torno a toda la vida afectiva. Primeramente, la falta de un tratamiento adecuado por parte de la filosofía al examinar a cada una de las manifestaciones afectivas (y sus respectivas gradaciones), homogeneizándolas injustamente y negando el hecho de que éstas «comprenden experiencias de nivel muy diferente, que van desde los sentimientos corporales a las más altas experiencias de amor, de alegría santa o contrición profunda»²⁹. Otro error (procedente de lo anterior), estriba en «identificar de un modo reductivo la afectividad con las experiencias afectivas de tipo inferior»³⁰, causando así que los afectos se vislumbren muchas veces a la luz de las sensaciones corporales y sentimientos de índole intrascendente. Por último, la filosofía ha caído en el desacierto de querer explicar a la afectividad exclusivamente desde el terreno del intelecto (esto con el afán de rescatarlo de la supuesta irracionalidad que la caracteriza). En otras palabras, se ha cotejado a este ámbito considerando la estructura de las facultades espirituales de las que ya hemos hablado, pero cuando se descubre que la afectividad es irreductible a la objetivación intelectual, debido a que posee una organización así como un fin distinto, apareciendo inmediatamente las perversiones y el descredito característicos de los afectos.

Nuestra postura al respecto es conciliadora: razón y corazón no pueden seguir encarnando posturas completamente contrarias y competitivas dado que, en realidad, ambos se complementan en el camino hacia el conocimiento del mundo y también en la búsqueda de las preguntas fundamentales para la existencia humana. Es más, si escudriñamos con más cuidado en la estructura del hombre, advertimos la importancia que sus sentimientos poseen un lugar importante junto con la inteligencia, la voluntad o la conciencia, pues el hecho de que ellos posean un fuerte vínculo con respecto a la corporalidad y las facultades psíquicas, no significa que carezcan de toda significación o de sentido ni tampoco les impide poseer un papel determinado, objetos específicos a los cuales dirigirse, así como un modo típico de realizarse. Ciertamente, la esfera afectiva –a diferencia de la inteligencia–

²⁹ Von Hildebrand, Dietrich, *El Corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (traducción de Juan Manuel Burgos), Palabra, Madrid, 2005 (5ª ed.), p. 33.

³⁰ *Ibíd.*, p. 33.

no cumple con una actividad meramente representativa; su labor no es aprehender objetos y registrarlos en la conciencia, sino el de percibir directamente la realidad, el ser afectado por ella y también por los valores. Por ello, representa un grave error el tratar de equiparar o trasgredir dicha dimensión hacia el terreno del entendimiento y viceversa. Por consiguiente, lo que la esfera afectiva consideraría como razones, «sus razones», simplemente, no serían las razones del entendimiento, pues en lugar de las determinaciones y necesidades estrictas, éste vería en aquella no más que motivaciones y deseos confusos. Sin embargo, esto no quiere decir que a través de los sentimientos sea imposible llegar a evidencias objetivas sobre hechos, para los cuales el entendimiento y la voluntad son tan ciegos como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos.³¹

2.4. La importancia de emprender un estudio acerca de la afectividad humana.

Cabe decir que no todas las manifestaciones afectivas son capaces de lograr lo anterior señalado, puesto que: «en nuestra conciencia experimentamos una gran cantidad de emociones y afectos muy diferentes y no todos ellos son espirituales, ni siquiera todos son intencionales»³². Sin embargo, las dificultades propias del terreno sentimental, tales como su irreductibilidad a la objetivación intelectual o su polimorfismo, así como la falta de un enfoque idóneo para su correcta comprensión, ha desencadenado –aparte de los problemas que ya se han mencionado– la mezcla o equiparación indiscriminada entre los diversos afectos y con ello, terribles confusiones y malentendidos (pues la historia de la filosofía ha mostrado en repetidas ocasiones cómo es que las emociones más simples son convertidas

³¹ Ésta es justamente la teoría de B. Pascal (1623-1662): «Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento... El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; se sabe esto en mil cosas... Corazón, instinto, principios. Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aún por el corazón; de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlos... Porque el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como ninguno de los que nuestros razonamiento nos dan. Sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es menester que se apoye la razón, y que en ellos funde todo su discurso... Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certidumbre, aunque por diferentes caminos. Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra para querer aceptarlas». Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Orbis, Barcelona, 1984, §§ 474-479, pp. 162-163.

³² García Norro, Juan José, “¿Qué quiere decir que la afectividad es espiritual?” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsis Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 280.

en modelo de afecto), la percepción de un desorden de corazón así como el rechazo de un carácter espiritual contenida en dicha esfera.

Es preciso entonces, dejar atrás todos estos prejuicios y emprender un examen en torno a la naturaleza de la vida emocional humana. A primera vista parece ser una empresa titánica, ya que –tal y como se ha señalado– sus elementos son sumamente variados e indeterminables. No obstante, si atendemos con mayor cuidado en las propiedades de cada uno de ellos, la forma en que se desarrollan en los individuos desde su origen hasta su término, así como sus posibles alcances, es posible apreciar una especie de tonalidad. En efecto, dicha observación ya habría sido contemplada desde la filosofía antigua (con Platón y Aristóteles principalmente) en donde surgieron estudios detallados sobre la caracterización de la afectividad, lo cuales dieron pie –más tarde– a los primeros intentos distributivos, como por ejemplo, la emprendida por Tomas de Aquino³³. Hoy en día existen diversas formas de clasificar a los afectos, complicando nuevamente la posibilidad de una cabal comprensión dada la multiplicidad de criterios que pueden considerarse (religiosos, morales, estéticos, etcétera), advirtiendo así desde la clásica escisión entre sentimientos positivos y negativos: placer y dolor, alegría y tristeza, amor y odio, generosidad y envidia, misericordia y crueldad, etcétera., su contemplación según la pasividad o actividad de la respuesta generada en el sujeto (partiendo desde un contexto moral) o bien, según el objeto de la tendencia (bien o mal) y el tiempo (ahora o después); hasta su examinación según «los tipos de respuestas fisiológicas ante determinados estímulos, es decir, analizando la vertiente físico-corpórea de la emoción»³⁴ (propio de la psicología experimental) o por medio de su carácter material e inmaterial (espiritual) con que se manifiestan y que los convierte en inferiores y superiores respectivamente, etcétera³⁵.

Entonces, ¿cuál camino es el que nosotros debemos tomar habiendo ya tantas propuestas que de un modo u otro han determinado la esfera sentimental? Hemos de buscar una postura que admita la compenetración entre las experiencias de índole afectiva y el

³³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Teológica*, I-II, q. 23, a. 4, c.

³⁴ García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Op. cit., p. 112.

³⁵ Pese a la marginación que atravesó la esfera sentimental a lo largo del tiempo, cabe decir que son muchas las propuestas que han tratado de determinar y ordenar su naturaleza. No podemos anotar todas aquí, sin embargo recomendamos la excelente recopilación que José Gaos hace al respecto. Cfr. Gaos, José, “La filosofía en la Universidad” en: *Obras completas XVI*, UNAM, México, 2000, pp. 551-574.

análisis racional, a través de la cual pueda obtenerse un conocimiento integral del mundo, así como también el rescate del sujeto –y con ello la posibilidad de la superación de por medio una auténtica realización personal, sin caer en relativismos o anarquismos conceptuales: una reflexión en torno a la arquitectura de nuestro pensamiento emanada desde nuestro propio actuar, desde la complejidad de nuestra conciencia que sea capaz de abordar cada una de las dimensiones humanas (desde su sensibilidad corpórea hasta su espiritualidad). Nos parece que dicha visión la encontramos en la fenomenología.

3. La respuesta de la fenomenología.

Así como puede leerse en el artículo de la *Enciclopedia Británica* (1930), Edmund Husserl –su iniciador en sentido propio– define a la fenomenología como «un nuevo método descriptivo [...] y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica»³⁶. Con ello, Husserl pretende hacer frente primordialmente al psicologismo, postura estandarizada a finales del siglo XIX y principios del XX, la cual afirmaba (a través de sus distintas bifurcaciones)³⁷ que la fundamentación de las ciencias –labor emprendida en ese entonces por filósofos y científicos– era cosa de la psicología, o sea, que tanto la validez de los conceptos matemáticos y lógicos, así como toda la estructura de la racionalidad en general dependía de la organización y funcionamiento de la mente humana y, en última instancia, del cerebro humano, reduciendo tales elementos a hechos psíquicos y negándoles así, su

³⁶ Husserl, Edmund, *El artículo de la Enciclopedia Británica* (traducción de Antonio Zirión), UNAM, México, 1990, p. 59. Cabe decir al respecto que el término *fenomenología* es sumamente complejo, ya que puede referir tanto a una *Ciencia* (examina lo que inmanentemente aparece a través de la reducción fenomenológica), una *Metafísica* (en donde quedan enfrentados tanto el ego psicológico y el ego trascendental por medio de la reducción trascendental), o bien un *Método ontológico* (aquí el mundo no aparece como un complejo objetivo de datos, sino como «formación y sentido» que surge en el transcurso de una orientación existencial y se hace significativo) Cfr. Cruz Cruz, Juan “Sobre el método en antropología filosófica” en *Anuario Filosófico*, vol. 2, Universidad de Navarra, 1969, pp. 29-30. Más tarde veremos cómo es que nuestra propuesta se encuentra encaminada a este último sentido.

³⁷ Entre las vertientes del psicologismo se incluyen: el psicologismo lógico, el psicologismo teológico, el psicologismo epistemológico, el psicologismo inmanente o sensualista (Berkeley, Hume), el psicologismo trascendentalista, el psicologismo ético, etcétera. Para una revisión de cada uno de estos elementos Cfr. Jaramillo-Mahut, Mónica Marcela, “La fenomenología psicológica y el problema de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. 1* (V.V. A.A.), Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 77.

autonomía. Husserl, por su parte, condena el hecho de que el psicologismo, en todas sus formas, conduce a un relativismo y, en el peor de los casos, a una forma de escepticismo³⁸.

Asimismo, resalta la importancia de una refundamentación de la filosofía para superar el problema en torno al psicologismo, debido a que ésta es la única ciencia que capta las esencias (no desde una perspectiva platónica, sino como el fundamento unitario de sentido), las cuales, si bien son captadas necesariamente por el sujeto, su existencia (y por ende, su validez) no dependen de él³⁹. Por eso, para alcanzar una ciencia rigurosa y fundamentada es necesario *ir hacia las cosas mismas*, es decir, ir hacia las vivencias de la conciencia, puesto que, para la fenomenología, el ser aparece a la conciencia del sujeto. Por consiguiente, se requiere de una revalorización de éste y sus acciones, partiendo de un análisis descriptivo de sus actos de conciencia, cuya característica es el ser siempre conciencia de algo, es decir, el ser *intencional*. Según Husserl, «se llaman intencionales a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra, sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí mismo, en cuanto cogito, su cogitatum»⁴⁰. La intencionalidad representa, pues, una pura actividad de la conciencia. Fue tomada de Franz Brentano –quien a su vez la habría rescatado de la tradición escolástica– aunque con ciertos matices⁴¹. De suerte que, al decir que una vivencia es intencional, nos referimos a que se dirige hacia los objetos y los presenta, no como una representación (un signo, una imagen), sino tal como son. Esto nos mueve a

³⁸ Para una profundización acerca de la postura de Husserl con respecto al psicologismo Cfr. Gaos, José, *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid, 2007.

³⁹ De ahí que a la fenomenología sea considerada como una ciencia apriorística o eidética.

⁴⁰ Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas* (traducción de Mario A. Presas), Paulinas, Madrid, 1979, p. 77.

⁴¹ En primer lugar, a diferencia de Brentano, quien consideraba a los diversos actos intencionales como separados entre sí, Husserl veía entre ellos más bien un *tránsito*. Puesto que, «La “intención” va desde un modo de ver o representar un objeto parcial o inadecuadamente a un modo de ver el objeto adecuadamente. Husserl verá la intencionalidad como el movimiento que va desde lo uno hacia lo otro». San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 49. En segundo lugar, el fenomenólogo descubre –tal y como nos lo explica San Martín– que: «si toda conciencia es conciencia-de algo, todo algo es algo de una conciencia». San Martín, Javier, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, p. 28. Lo anterior supone que, así como existen actos intencionales de muy diversos tipos, del mismo modo, sus objetos correspondientes serán también de diversos tipos, con su respectiva y peculiar forma de darse, lo cual puede sintetizarse de la siguiente manera: «cada objeto, cada esfera tiene su peculiaridad, su modo de darse y su evidencia y es un error básico el tratar unos objetos con el modo de darse de otros. Por ejemplo, querer fundar en actos, supongamos, de percepción, basados en los sentidos, la verdad de la matemática y de la lógica». Ídem.

pensar que, si bien dichos objetos son reales y poseen una evidencia empírica, estos se encuentran fundados bajos universales o esencias.

Ahora bien, la forma mediante la cual es posible aprehender estos contenidos eidéticos partiendo de la vivencia fáctica es a través de la *intuición de esencias*, la cual, aunque parta de hechos empírico-contingentes, no se agota en ellos, puesto que indaga, además, las relaciones aprióricas que rodean a un determinado fenómeno de la conciencia. Otro elemento esencial aquí es el de la *reducción fenomenológica* con sus tres fases: en la primera se realiza la *epojé* dónde se suspenden los juicios sobre la existencia, es decir, el mundo en el que normalmente interactuamos es puesto entre paréntesis⁴². Después surge la reducción eidética, la cual «permite acceder a las formas esenciales invariantes de la esfera puramente psíquica en su totalidad»⁴³. Finalmente, Husserl establece la reducción trascendental, donde se elimina todo aquello distinto de la conciencia pura, a partir de esto las percepciones normales se tornan fenómenos de la conciencia, ya no queda nada más que lo dado al sujeto, o sea, la conciencia con su despliegue de vivencias.

Ahora bien, en vista del interés de la fenomenología por examinar al sujeto que realiza los actos y por ende, que experimenta y es afectado en el mundo a través de ellos, cabe decir que la sustentación epistémica de la vida afectiva fue sumamente fructífera. En efecto, la apertura al ámbito del análisis fenomenológico de la afectividad, permitió liberarla de su *aprisionamiento subjetivista* al comprender ciertas vivencias de orden afectivo (por ejemplo, el alegrarse o el entristecerse por algo) como *intencionales*.

En efecto, según el fenomenólogo, dentro de la sensibilidad podemos hallar insertos tanto a los respectivos datos «sensibles» de las intuiciones externas (tales como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etcétera) como a los sentimientos e impulsos sensibles (en donde podríamos incluir a las sensaciones sensuales de placer y de dolor). Los primeros (estrato material), si bien no se encuentran constituidos en sí mismos como intencionales, poseen «una capa, por decirlo así, “animadora”, que les *da* sentido (o que implica

⁴² «Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural [...], así pues desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas». Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (traducción por José Gaos), Fondo de cultura económica, México, 1949, §32, p. 73.

⁴³ Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, siglo XXI, México, 2005 (2ª ed.), p. 181.

esencialmente un dares de sentido), capa mediante la cual, se produce de *lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad*, justo la vivencia intencional concreta»⁴⁴. En los segundos –estrato noético– acaece propiamente la vivencia intencional concreta. Por ello, tuvo a bien el afirmar lo siguiente: «todas las vivencias o elementos de vivencias llevan en sí lo específico de la intencionalidad»⁴⁵. Luego, lo que se da en la conciencia no es en modo alguno un ir y venir confuso de contenidos de sensaciones ni de imágenes internas confusas, mismas que parecen ser percibidas pero que «en verdad» no ocurre así, porque, en base a lo anterior señalado, todas estas vivencias y sus contenidos se encuentran identificados y ordenados para la vida consciente.

En suma, para la fenomenología la vida afectiva no es en modo alguno ilógica y sin significado, puesto que detenta –aún en sus formas más simples– un contenido accesible al pensamiento, mismo que se encuentra respaldado en la propia experiencia de la conciencia. Así, al considerar a la afectividad humana como «un continuo vivencial de una complejidad extraordinaria»⁴⁶ se abre la posibilidad de examinar algunos de ellos en sí mismos, según su propia dinámica y su relación con otros. También permite su percepción jerárquica a partir de la matización que les es dada y por último dicho miramiento de la vida afectiva admite su acceso hacia el mundo de la acción práctica, lugar en donde se contienen y aparecen los valores. Para Husserl, éstos eran de una naturaleza fenoménica, objetiva e intencional y se encontraban fundados en el sentimiento⁴⁷, por eso –según él– «si intentamos eliminar todo sentimiento del corazón humano pierden sentido todos los conceptos éticos tales como medio y fin, bien y mal, virtud y deber y los demás conceptos con ellos vinculados»⁴⁸.

⁴⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit., §85, p. 203.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁶ Vicente Arregui, Jorge; Choza, Jacinto, *Filosofía del hombre, una Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1992, p. 237.

⁴⁷ Husserl, al hablar de *Sentimiento*, no se refiere a un «sentimiento empírico, como en la moral inglesa: ni de un esteticismo ético al modo de Shaftesbury; ni siquiera a una emotividad pre-rracional como la que ha difundido Scheler, sino de una Razón en el meollo mismo de sentir, en lo que Husserl, lo mismo que Kant, denomina *Gemüt*, ánimo, esto es, el alma despojada de su connotación sustancial o religiosa». Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Biblos, Buenos Aires, 1996, p. 259. De ahí que se considere que una de las aportaciones más importantes de Husserl al campo de la ética haya sido, precisamente, *la racionalidad del sentimiento*. Más tarde veremos cómo dicho posicionamiento es rebatido por Max Scheler.

⁴⁸ *Ídem.*

Cabe decir que, a pesar de que Husserl no tenía como principal interés el forjar una *lógica del sentimiento*, lo cierto es que sí lo alentó, siendo sus propios alumnos y colaboradores (Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Edith Stein, Martin Heidegger) y posteriormente diversos simpatizantes y seguidores del método fenomenológico (J.-P. Sartre, Merleau-Ponty, Michel Henry, etcétera) quienes retomarían éste y otros ámbitos de realidad o como el propio Husserl nombraba como «ontologías regionales»⁴⁹ u «ontologías materiales» mismas que sólo llegó a esbozar, pero que considero fundamentales para la constitución de una «región absoluta» capaz de fundamentarlas a todas⁵⁰. A Max Scheler, por cierto, se le atribuye el haber sido el primero en forjar una base para la interpretación ontológica de lo afectivo.

4. La propuesta de Max Scheler

Max Scheler es considerado como uno de los pensadores más sobresalientes del primer tercio del siglo XX, al punto de haber sido nombrado por Heidegger –tras la noticia de su repentina muerte– como «la potencia más fuerte en la Alemania de hoy; no, en la Europa actual e incluso en la filosofía del presente en general...»⁵¹. Situado en el terreno de la fenomenología, Scheler desarrolló considerables aportes a los campos de la sociología, la psicología, la filosofía de la religión, la ética, la estética y la antropología filosófica, siendo esta última –desde una visión moderna– fundada por él. También se le reconoce a Scheler el haber emprendido un giro dentro del mismo proceder de la fenomenología, pues así como Husserl habría dirigido su atención primordialmente hacia la teoría del conocimiento, la lógica, las matemáticas, como a la filosofía de la ciencia; Scheler –estimulado en gran medida por San Agustín y Pascal– decide aplicar los principios metodológicos de la fenomenología hacia la reivindicación del carácter científico y positivo de la ética filosófica

⁴⁹ En donde el término *región* refiere a un horizonte específico de datos o *Gegebenheiten*.

⁵⁰ «La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser “absoluto” en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia*, de la que por tanto dependen esencialmente todas». Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (traducción de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (2ª ed.), § 76, p. 169.

⁵¹ Citado en: Coreth, Emerich M. Neidl, Walter, Pfligersdorffer, Georg, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (traducción de Idelfonso Murillo), t. III. Encuentro, Madrid, 1997, p. 84.

a través del análisis fenomenológico de la experiencia afectiva, cuyo objeto específico es el valor.

Nacido en Múnich en el año de 1874, fue educado en el judaísmo (religión profesada por su madre) aunque se convirtió al catolicismo durante su formación temprana (*Gymnasium*). Comenzó sus estudios universitarios en su ciudad natal, continuándolos en la Universidad de Berlín (1894- 1895) en donde asiste a los cursos impartidos por Wilhem Dilthey y Georg Simmel. En el año de 1897 –tras una breve estancia en Heidelberg– se doctora en Jena con una tesis dirigida por Rudolf Eucken, filósofo vitalista que profesaba una especie de neoidealismo para superar la decadencia cultural y así llegar a una vida espiritual verdadera⁵², acerca de la relación entre los principios lógicos y éticos. Cabe decir que hasta ese momento, Scheler –como ferviente seguidor de Eucken– se hallaba influenciado por el pensamiento kantiano, sin embargo, comenzó a tener dificultades con sus propias reflexiones de corte epistemológico, en especial con lo tocante al concepto de intuición.

En 1901 Scheler –ya como *Privatdozent* en Jena– conoce a Edmund Husserl en Halle (en una sociedad que Hans Vaihinger había fundado para los colaboradores de los «Kant-Studien»). Este encuentro marco fuertemente la orientación de su pensamiento, surgiendo así una época de producción intelectual sumamente fructífera⁵³. En 1907 se traslada a la universidad de Múnich donde permanecería hasta el año de 1910 cuando se le retira la *venia docendi*, a causa de un grave problema personal que derivó en un escándalo⁵⁴. Es ese

⁵² «Él llama a su filosofía un “activismo”, y su método el “método noológico. Para Eucken, la filosofía tiene que ser expresión de la vida que es en su universalidad vida espiritual (*Geistesleben*), es una nueva realidad activa que produce un nuevo mundo espiritual. La vida espiritual en su sentido absoluto es Dios. Eucken se distingue del idealismo común en su insistencia de que los problemas importantes de la vida se solucionan mediante la acción». Martínez, Alexandra; Cuvi, María; Vega Ugalde, Silvia, *Género y Ciencia: Los Claroscuros de la Investigación Científica en el Ecuador*, Abya Yala, 2001, p. 79.

⁵³ Cfr. la “Observación preliminar” de Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus*, *Gesammelte Werke*, tomo 2, edición de Maria Scheler y Manfred Frings, Bern/München: Francke, 2000. Nosotros tomaremos la traducción de Hilario Rodríguez Sanz (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001).

⁵⁴ Una relación extramarital por parte de Scheler desató no sólo la separación con su esposa Amélie von Dewitz sino también una campaña periodística en su contra que prácticamente truncó su carrera universitaria. Cfr. Von Hildebrand, Alice, *Alma de león: biografía de Dietrich von Hildebrand* (traducción de Aurelio Ansaldo), Palabra, Madrid, 2005 (2ª ed.), pp. 104- 111.

mismo año, Scheler marcha a la Universidad de Gotinga –por invitación de D. von Hildebrand– en donde se integra a la Asociación Filosófica, fundada por este en conjunción con Theodor Conrad (la *Göttinger philosophische Gesellschaft*), cuyos miembros fungieron como seguidores y colaboradores de Husserl, constituyendo así la primera escuela fenomenológica⁵⁵. En 1913 se publica el Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica (*Jarhbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), mismo que fue organizado por Husserl y en donde aparece la que sería considerada como la obra maestra de Scheler: El formalismo en la ética y la ética material de los valores (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*)⁵⁶.

Al término de la Primera Guerra Mundial, Scheler acepta el cargo como director del instituto de ciencias sociales de la Universidad de Colonia, lo que generó una permuta en sus investigaciones (ahora centradas hacia cuestiones sobre sociología del conocimiento) pero sin abandonar jamás el método fenomenológico aprendido por Husserl. Este sería el periodo más fecundo en la producción filosófica del muniqués pues aparece, entre otros escritos: en 1921 *De lo eterno en el hombre (Vom Ewigen in Menschen)*, en 1923 *Esencia y formas de la simpatía (Wesen und Formen der Sympathie)* y en 1926 *Sociología del saber (Die Formen des Wissens un die Gesellschaft)*. A partir de 1921 acaecen una serie de eventualidades que detonarían un nuevo cambio en su orientación filosófica (contrae nupcias por tercera vez con María Schen y abandona el catolicismo para abrazar una cosmovisión panteísta), pero que también complicarían su vida académica en Colonia, razón por la cual acepta en 1928 la cátedra de filosofía en la Universidad de Frankfurt, sin embargo, la muerte sorprende a Scheler ese mismo año dejando así una gran cantidad de proyectos sin concluir, pero también una cuantiosa herencia filosófica.

Para el fenomenólogo muniqués los valores no son meras construcciones artificiosas basadas en convencionalismos o pretensiones utilitaristas; tampoco deben entenderse como

⁵⁵ Aunado a Max Scheler, se encontraban también Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Theodor Conrad, Hedwig Martius, Morit Geiger, Edith Stein, Alexander Koyre, Roman Ingarden, Dietrich Von Hilderbrand etcétera. Cfr. *Ibíd.*, pp. 116-117. Cabe decir que todos estos personajes se encontraban unidos por una ferviente convicción, a saber, «que la única manera posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica [...] es ahondar hasta las fuentes primordiales de la intuición y tomar allí las evidencias de orden esencial» Gurvitch, George, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (traducción de P. Almela y Vives), Losada, Buenos Aires, 1939, p. 20.

⁵⁶ En adelante nos referiremos a ella como *Ética*.

el objeto de la volición o el deseo, ni tampoco dependen absolutamente de un sistema racional para ser comprendidos y ejecutados, sino que estos son en sí mismos entidades absolutas y objetivas que encarnan verdaderas esencias y relaciones de esencias a los cuales se accede a través de la llamada percepción sentimental, cuya característica primordial es su intencionalidad, o sea, su referencia constitutiva en relación a un objeto percibido. En otras palabras: «los valores no son ideas de la inteligencia, sino correlatos de actos originarios de “sentir” o, en una traducción más explicativa, de “percibir sentimental” (*Fühlen*), pues no se trata de meros estados sentimentales ciegos, sino de una referencia intencional afectiva al ámbito del valor»⁵⁷.

Según lo anterior, los sentimientos poseerían un cierto valor cognitivo –en tanto que son intencionales– puesto que no sólo indican la situación de nuestra propia subjetividad (en tanto que la afectan), sino que también pueden llegar a informar acerca de un objeto concreto e incluso, valorar la realidad. Citando al propio Scheler: «una cierta clase de sentimientos, al menos, da en el vivir *mismo* algo así como un “sentido”, un “significado”, por medio del cual el sentimiento refleja ciertas diferencias de valor [objetivas] de un ser, de un obrar o de un destino que nos acontece, o incluso las anticipa y proyecta ya antes de que se presenten»⁵⁸.

Es aquí donde Scheler difiere con Husserl, pues aunque los dos coinciden al señalar que los valores son dados no en los actos intelectivos, sino en los actos del sentimiento (*Gemütsakte*) o del percibir sentimental, Scheler va más allá al considerar dichos actos como originarios en el sentido de no encontrarse fundados en representaciones o en un acto intelectual alguno, separándose así de Husserl, quien sostiene que los *Gemütsakte* necesariamente deben asentarse en actos pertenecientes a la esfera intelectual para que puedan brotar en la conciencia. Esta intuición le valió a Scheler el contemplar la existencia de un mundo de naturaleza *a priori* emocional que se ejecuta con la misma legitimidad que el de índole racional y que incluso le precede. De ahí el interés de Scheler por examinar a la afectividad, puesto que al descomponer cada uno de sus elementos y someterlos al análisis

⁵⁷ Fernández Beites, Pilar, “Libertad y 'ordo amoris': una alternativa al existencialismo” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsi Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 244.

⁵⁸ Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento” en: Scheler, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos* (traducción de Sergio Sánchez-Migallón), Palabra, Madrid, 2010, pp-49-50.

fenomenológico (inclusive la reducción y la intuición eidética) es posible –según el muniqués– advertir la presencia de una estructura compuesta por categorías y una mecánica en donde sus elementos y efectos no dependen de constructo o conducta alguna, sino que se componen de un modo autónomo incluso esencial, lo cual implica que sus contenidos no se muestren precisamente como vacíos e ininteligibles, sino más bien con una dirección y un objeto bien determinado, a saber, el valor y su jerarquía.

Cabe decir que el pensamiento de Max Scheler posee también una connotación antropológica. A través de la examinación de la vida afectiva, así como el acceso al mundo de valores y su orden jerárquico, el ser humano descubre que es «un ser que se trasciende a sí mismo, porque tiene una tendencia inherente a lo divino. Es un intermedio cósmico, dotado de un cuerpo propio que mira intencionalmente a Dios»⁵⁹. Scheler, entonces, planea rescatar esta intuición primordial de nuestro yo espiritual y explicitarlo a través de juicios fenomenológicos, surgiendo así el proyecto de una antropología filosófica. Su objetivo es –basándose en un fundamento científico que pueda aplicarse de una forma central y básica en la reflexión filosófica– el de descifrar la particularidad del ser personal espiritual al mismo tiempo que determina su puesto singular en el conjunto del mundo y de la vida. La antropología filosófica también es capaz de ofrecer una respuesta integral a las preguntas sobre el sentido de la existencia humana, dado que representa además un ejercicio de *autocomprensión*⁶⁰.

Así, una vez presentados algunos de los postulados centrales de la fenomenología como una nueva visión que ofrece al terreno sentimental y el rescate que emprende Max Scheler en torno a éste a través de su proyecto antropológico-fenomenológico, podemos afirmar que el antedicho método –comprendido concreta y exclusivamente desde la postura de Scheler– es el que seguiremos para llevar a cabo nuestra investigación.

⁵⁹ Estermann, Josef, *Historia de la filosofía II*, Vol. III, Abya Yala, Ecuador, 2001, p. 93.

⁶⁰ Pronto veremos que este carácter antropológico contemplado en las consideraciones fenomenológicas de Scheler, en realidad las preceden, puesto que –como ya hemos venido señalando con anterioridad– la pregunta sobre el ser del hombre y su puesto en el ser, constituye una de las interrogantes primigenias y fundamentales para la existencia humana. De modo que, al examinar la naturaleza de los afectos, no sólo se planea reivindicar su papel dentro del terreno filosófico y su revaloración para enfrentar la crisis que aqueja al hombre contemporáneo, sino que también –en el fondo– trata de darse respuesta a aquella pregunta que ya forma parte inherente en nuestro ser.

5. Dolor y sufrimiento humano: una muestra del ordenamiento y relevancia de los afectos para la vida del hombre.

Asimismo, consideramos que la presentación simultánea de un caso específico podría ayudarnos a comprender de una mejor forma todo lo que se pretende evidenciar aquí. Creemos –de un modo más específico– que es a través de la examinación del dolor y el sufrimiento humano donde podemos observar con más claridad (siguiendo la teoría de Scheler) el ordenamiento esencial que existe dentro de la afectividad, cuyas manifestaciones se encuentran presentes –ya sea en un mayor o menor grado– en cada una de las dimensiones que comprenden la estructura global del hombre (orgánico, vital, anímico, espiritual) y donde los más altos o profundos –cuya sede se encuentra en el corazón– poseen el mismo carácter ontológico y, por ende, la misma relevancia que el resto de las facultades superiores que residen también en él. Sin embargo, ésta tampoco parece ser una labor sencilla debido a que se vislumbran como experiencias únicas, propias, inalienables, desagradables y difíciles para el hombre al punto de que nadie –al menos en condiciones ordinarias– quisiera atravesar. Por otra parte, tanto el dolor como el sufrimiento, precisamente por pertenecer a la esfera sentimental, tienen que lidiar también con las ambigüedades y prejuicios que han caracterizado dicho terreno, dificultando aún más su comprensión. Profundicemos brevemente al respecto.

5.1. Algunas nociones introductorias sobre la naturaleza y problematicidad del dolor.

Acabamos de decir que dentro del terreno de los afectos advertimos que el dolor es sin duda una de las experiencias más bruscas y a su vez más complejas que el hombre *tiene* que atravesar. Tiene que hacerlo porque el dolor no es selectivo, se constituye como un hecho natural e ineludible no sólo para la vida humana, sino también para todos aquellos seres que sean susceptibles de detentar sensibilidad, pues así como Aristóteles había pronunciado en su obra *De anima*: «allí donde hay sensación hay también dolor y placer»⁶¹.

Pues bien, ¿cómo hemos de definir al dolor? La pregunta en sí ya es problemática; si nos abocamos en su etimología, la palabra dolor proviene del latín *dolor*, *doloris* cuyo sufijo (–or) refiere a la acción de un efecto o resultado. Atendiendo lo dicho por el

⁶¹Aristóteles, *De anima*, II, 1, 413b 20-25.

Diccionario de la lengua Española de la Real Academia Española, el dolor se entiende como aquella «sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo por causa exterior o interior»⁶² y también como un «sentimiento de pena y congoja»⁶³. Generalmente se distingue del *placer* (aunque no han de entenderse necesariamente como dos principios contrarios)⁶⁴, el cual entenderemos desde un sentido tradicional y lato como un afecto agradable originado usualmente por la satisfacción de ciertas necesidades, ya sean provenientes de la sensibilidad física (placer sexual), de las facultades psíquicas (placer al imaginar, recordar, fantasear) o bien, puede proceder de la contemplación (placer estético) o en la valoración (placer vinculado al bien), etcétera. Otra definición, que se utiliza habitualmente dada su amplitud dentro de los rubros de la medicina, la psicología e incluso la filosofía, es la formulada por el subcomité de taxonomía de la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IAPS por sus siglas en inglés) que lo describe como «una experiencia sensorial desagradable asociada con una lesión hística real o potencial, o que se describe como ocasionada por dicha lesión o cuya presencia es revelada por manifestaciones visibles y/o audibles de conducta»⁶⁵. Pero, ¿acaso todas estas definiciones se acercan a lo que realmente vivenciamos por dolor?

Pese a los intentos realizados por el ser humano desde la antigüedad para enmarcar al dolor en una definición absoluta y unívoca, lo cierto es que todas han resultado insuficientes. «Es imposible definir al dolor, uno no puede describirlo, sólo es materia de experiencia. No se puede hablar del dolor con D mayúscula... es una sucesión de segundos,

⁶² Vox “dolor”, en: *Diccionario de la lengua española* [en línea]. 22ª ed. [S.l.]: RAE, 2001. [Fecha de consulta: 27 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=sentido>.

⁶³ Ídem.

⁶⁴ La historia de la filosofía se ha encargado de ubicar al placer y al dolor como dos polos bien distintos entre sí que han de excluirse de una forma radical. Sin embargo, dicha postura ha tenido que flexibilizarse al admitir la existencia de una gran compenetración entre ambos principios, de suerte que nos es posible experimentar episodios dolorosos, pero que implican a su vez estados de placer. La experiencia cotidiana está repleto de muestras de este tipo, por ejemplo, tenemos a las prácticas sexuales sadomasoquistas, en donde la aplicación de dolor, ya sea físico o psicológico conlleva al mismo tiempo a un estado de placer. Cosa similar se observa en los actos de automutilación a través de la cual una persona se hace daño a sí misma (cortarse los brazos o piernas, arrancarse el cabello, pellizcarse o golpearse, etcétera) para obtener un estado de bienestar. Podría ser un ejemplo también algunas comidas cuyos ingredientes causan malestar y dolor en el sujeto pero que a su vez genera una sensación agradable, placentera en tanto su sabor (una comida picante). Sin embargo, no ha de inferirse de esto una identificación rotunda entre dolor y placer, pues representan dos elementos profundamente distintos desde su base más elemental.

⁶⁵ Torres Morera, Luis Miguel, *Tratado de anestesiología y reanimación*, Arán, Madrid, 2001, p. 686.

una sucesión de minutos; por eso resulta tan difícil de soportar»⁶⁶. Si bien existe una parte orgánica contenida en el dolor, es decir, hasta cierto punto éste podría entenderse simplemente como un mecanismo de transmisión neurológica o el resultado de un proceso bioquímico, la realidad es que el dolor no puede quedarse sólo en dicha esfera, puesto que también ha de comprenderse como una experiencia subjetiva, «quizás, un arquetipo de la subjetividad que sentimos sólo en la soledad de nuestra mente individual»⁶⁷, en donde se integran una serie de aspectos capaces de modificar la misma vivencia dolorosa (ya sea en la sintomatología o su intensidad) y provocar con ello reacciones y sensaciones diferentes en cada individuo⁶⁸. Un ejemplo de lo anterior señalado sería la tolerancia que los individuos muestran hacia el dolor, es decir «la capacidad para proseguir con una actividad a pesar de la percepción del dolor»⁶⁹, y que varía ampliamente entre los hombres debido a que en ella influyen factores genéticos (el umbral de dolor que se posea), psicológicos (la conciencia, voluntad, percepción de esfuerzo) y socioculturales. Muestra de ello podría ser cualquier deportista cuya disciplina le permite alcanzar una mayor tolerancia al esfuerzo físico y sus efectos dolorosos, dicho sea en comparación con otra persona que no estuviese acostumbrada a practicar ejercicio físico alguno. Se observa, entonces, que la experiencia dolorosa que genera una misma actividad se desarrolla con distinta magnitud en ambos sujetos.

Justo aquí es donde nos encontramos con uno de los problemas más importantes en torno a este tema: parece ser que existe un carácter inaprensible contenido en el dolor. Esto es lo que, a propósito, nos dice Leonardo Polo en su estudio acerca del dolor. «Tenemos dolor, lo sentimos, lo sufrimos o aguantamos; lo que no cabe es pensarlo»⁷⁰. En efecto, este

⁶⁶ Morris, Davis, *La cultura del dolor* (traducción de Oscar Luis Molina), Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996 (3ª ed.), p. 15.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 15.

⁶⁸ Basta recordar a propósito la definición propuesta por Melzack y Casey (1968), quienes –desde una postura médica y psicológica– ubicaron al dolor como una experiencia perceptiva tridimensional, o sea, con una vertiente sensorial-discriminativa (en donde se transmite la estimulación nociva, así como su intensidad y características espacio-temporales); una vertiente motivacional-afectiva (la percepción desagradable y aversiva que genera ansiedad así como conductas de escape y/o huida) y una vertiente cognitivo-evaluativa (de la cual se derivan las creencias, los procesos de atención, los aspectos culturales, etcétera). Cfr. Morerira San Martín, J., *Guías clínicas de cuidados paliativos*, Arán, Madrid, 2007, p. 92.

⁶⁹ Vox “Tolerancia al dolor” en Kent, Michael, *Diccionario Oxford de medicina y ciencias del deporte* (traducción de Pedro Glez del Campo Román), Paidotribo, Barcelona, 2003, p. 764.

⁷⁰ Polo, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 208.

filósofo de origen español no niega la existencia del dolor, ni que éste posea un cierto tipo de contenido que nos permita al experimentarlo o tener una conciencia en torno a él; sin embargo, considera que el dolor en sí mismo carece de un contenido extramental, imposibilitando así su entendimiento, dicho sea esto en comparación con otro tipo de sensaciones que fungen en el hombre como *la materia prima de las ideas* y dentro de los cuales cabe, inclusive, alguna suerte de intuición intelectual. Poseemos un concepto del dolor –según Polo– como lo tenemos de la nada, es decir, se halla fuera de nuestro alcance epistémico, sin la posibilidad de conocerlo. «Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto no poseemos el dolor en la conciencia: ahí, en el lugar del objeto, el dolor es indescifrable, no sabemos que significa. Una grieta del pensar es ocupada por lo que llamamos dolor. Por eso duele, se sufre»⁷¹.

Así, el considerar el dolor como una especie de *realidad sin esencia* supone la imposibilidad de ser examinado filosóficamente, es más, ni siquiera poder plantearlo de un modo directo, «porque no sabemos siquiera que preguntar, a donde dirigir la atención. El dolor no ofrece base suficiente a la investigación»⁷². Ante tal panorama, el autor nos sugiere abandonar la pregunta directa sobre la esencia del dolor, para indagar –de un modo más bien indirecto– acerca del fundamento desde el cual éste aparezca explicado.

El problema que ocurre con tal propuesta es que recae sobre la misma cadena de equívocos suscitados dentro de toda la esfera sentimental, a saber, la falta de un enfoque adecuado que sea capaz de entablar un debido tratamiento en torno a su naturaleza. En efecto, Polo yerra al considerar al dolor como una entidad y preguntar acerca de su esencia como si se tratara de un objeto del mundo físico, dado que en realidad, el contenido de dicho fenómeno no se encuentra susceptible de un correlato real de definición. De ahí que, si siguiéramos por el camino que este autor nos propone, correríamos el riesgo de reducir al dolor a una experiencia mística de la cual no pueda hablarse más que por analogía o metáfora.

Consideramos que de hecho sí es posible acceder hacia el dolor de un modo epistémico y comprenderlo, es más, afirmamos que dicha experiencia posee la peculiaridad de

⁷¹ Ídem., p. 208.

⁷² *Ibíd.*, p. 209.

proporcionarnos un conocimiento directo y vivencial de la existencia corpórea, así como también es capaz de tocar profundamente las fibras más íntimas de nuestro ser personal, despertando con ello la atención y aumentando la autoconciencia, e incluso nos permite descubrir –al penetrar en nuestra intimidad– la existencia de un espíritu diferente a nuestro propio cuerpo⁷³.

5.2. La noción del sufrimiento humano y su carácter antropológico

Por su parte, la palabra *sufrir* posee como raíces lingüísticas al prefijado latino *sub*, que significa «bajo» y *ferre*, que a su vez significa «llevar», «soportar», «producir» y cuyo significado etimológico sería: «colocarse bajo, someterse, soportar activamente»⁷⁴. Como se advierte, esta noción no transmite necesariamente la idea de dolor o aflicción, aunque si puede referirla ya que, precisamente aquello que ha de *soportarse* y *padecerse* «pacientemente» es el dolor⁷⁵.

Ahora bien, es importante anotar desde este momento que, pese a que reconocemos la presencia de un fuerte vínculo que une al dolor y al sufrimiento –dadas las similitudes de sus propiedades–, es clara la existencia de una distinción esencial entre ambas no sólo desde su raíz etimológica, sino también en su naturaleza misma. En efecto, mientras que al dolor lo vamos a comprender desde la corporalidad y el dominio mental o psíquico; como un estado ligado a la corporalidad y la sensación, asociado a una respuesta afectiva y ligado, generalmente, a una percepción de un estímulo doloroso periférico o en el sistema nervioso central, cuya intensidad se encuentra influida por factores (tanto externos como internos) que provocan cambios tanto en su disminución y/o eliminación como en su aumento. El sufrimiento, por su parte, lo contemplaremos como una cuestión subjetiva, en

⁷³ Cfr. Piulachs Oliva, Pedro, *El sentido del dolor*, Real Academia Nacional de Medicina, Madrid, 1974, p. 71.

⁷⁴ López, Guimaraes, “Sobre el sufrimiento. Enraizamiento antropológico y cuidado médico” en: Barcia Salorio, Demetrio (ed.), *Psiquiatría antropológica. Homenaje al profesor H. Tellenbach*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1987, p. 175.

⁷⁵ La noción de sufrimiento también se encuentra ligada al verbo griego *pascho* –relacionado con *pathos*– que significa sufrir, estar afectado –positiva o negativamente–, padecer, soportar. La raíz **path* será la que contribuya a identificar la pasión con la pasividad, la enfermedad y el sufrimiento, abriendo camino, a través del latín eclesiástico *passio* así como su heredera *patientia*, hacia la arrasadora interpretación cristiana según la cual la pasión, en términos generales, equivale al pecado. Cfr. Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, pp. 70-75.

donde se incluyen las dimensiones psíquicas, mentales y sociales dimanadas del dolor, pero también, como un sentimiento que se erige íntegramente desde la esfera espiritual. En otras palabras, nominaremos al sufrimiento como la reflexión del dolor derivada de una profunda interiorización humana; representa el modo único y personal en que los hombres son movidos a esclarecer la causalidad y también la finalidad de su dolor, consiguiendo con ello que éste se torne soportable y se acepte.

Lo anterior mencionado nos permite advertir en el sufrimiento un elemento antropológico, pues a diferencia del dolor en donde el sentido y la causa se nos manifiesta claramente (de ahí que su mitigación sea mucho más importante que su discernimiento), el sufrimiento en cambio, no posee una causa claramente definida, por eso en aras de mitigarle, primero ha de consolidarse su sentido y su causa a la conciencia. Esta reflexión conlleva como hecho positivo la mirada hacia una intimidad que sólo adviene en sentimientos propiamente humanos. Esto no quiere decir que por el hecho de sufrir se dé la pauta para realizar una antropología filosófica, sino que denuncia la naturaleza del sufrimiento como un hecho eminentemente antropológico y este hecho es digno y preeminente objeto de estudio de la antropología filosófica como tal.

Ahora bien, ¿por qué hemos de considerar estos sentimientos y no otros para reforzar nuestra investigación? Suele decirse que las experiencias subjetivas más profundas son a su vez las más universales, esto por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida⁷⁶. Pues bien, consideramos que tanto el dolor como el sufrimiento (quizás este último con mayor vehemencia) representan muy bien a este tipo de experiencias, ya que, en primera instancia, su problematización ha estado presente a través de todas las épocas y en todas las culturas, tornándolos en objetos de estudio pertinentes y sumamente interesantes. Asimismo, resultaría interesante observar cómo es que estas dos experiencias – aparentemente carentes de intencionalidad y sentido, tal y como lo han querido ver aquellas propuestas que desestiman a toda la vida afectiva– son capaces de conducir al ser humano hacia una peculiar forma de interiorización ya que la actitud que éste muestra hacia dichas vivencias y ante el problema que plantea revela, en el fondo, «qué actitud y qué juicio

⁷⁶ Cfr. Cioran, E. M., *En las cimas de la desesperación* (traducción de Rafael Manzano), Tusquets, México, 2010, p. 15.

asume ante la experiencia global de su vida y el problema que la vida representa»⁷⁷. Es más, a través del dolor el hombre es movido hacia un ejercicio de tipo epistémico, una pedagogía si se quiere ver así, debido a que éste es capaz de tomar conciencia del mismo, reflexionar y dotarlo de sentido.

Por otra parte, debemos recalcar la preocupante situación en que ha caído tanto el dolor y el sufrimiento dentro de nuestro contexto filosófico y social actual. Si bien es un hecho que ambas vivencias jamás han desaparecido de la cotidianidad humana, lo cierto es que no han podido eludir a las críticas ni tampoco al desdén que ha caracterizado a toda la esfera afectiva a la cual pertenecen. En efecto, Ante el carácter sorpresivo e incluso insoportable que tanto el dolor como el sufrimiento parecen detentar, el hombre ha emprendido la tarea de evitarlos y superarlos a toda costa. Aunque es un hecho que tal situación ha tenido consecuencias sumamente favorables como la modernización e innovación de la medicina, o bien la simplificación del esfuerzo humano a causa de los desarrollos científicos y tecnológicos, hay que reconocer también que esto ha coadyuvado en el desarrollo de una actitud de desapego, fuga e incluso subestimación ante cualquier tipo de experiencia dolorosa o penante, lo cual alimenta en gran medida el paroxismo y la podredumbre en la cual ha caído el hombre contemporáneo: «la tendencia a ocultar el dolor, o el intento de “anestesiarlo” con la puesta en escena en los medios de comunicación, es índice de una humanidad encogida, sin libertad para afrontar un aspecto importante de la existencia del vivir, una humanidad pobre y temerosa»⁷⁸.

Cabe decir que nuestra intención no es la de establecer una postura que evalúe como deseable el dolor y el sufrimiento, ni mucho menos promover una apasionada adecuación hacia ellos, ya que tanto una postura de total desapego, así como la exposición fervorosa y hasta cotidiana de dichos sentimientos suscitan la despersonalización del ser humano (puesto que en ambos casos el hombre pierde la capacidad de ser empático con otro) así como su deshumanización (en tanto que se pretende inhibir la disposición para experimentar el dolor). Más allá de juzgar como bueno o malo la vivencia del dolor y del sufrimiento, lo que se tratará es de mostrar su potencial cognitivo.

⁷⁷ Mounier, Emmanuel, *Cartas desde el dolor* (traducción de Antonio Ruiz), Encuentro, Madrid, 2005, p. 7.

⁷⁸ Loc. Cit.

Es claro que mucho de lo que se ha venido mencionando hasta el momento en relación al dolor y al sufrimiento humano parece andar entre sombras. Sin embargo, creemos que a medida que vayamos clarificando la naturaleza de los afectos y su ordenamiento dentro de la globalidad humana, podrá advertirse no sólo la verdadera importancia que la afectividad posee tanto para la comprensión del mundo así como para la edificación del ser personal, sino que también podrán resolverse muchos de los prejuicios y ambigüedades que –como puede vislumbrarse– han tocado también al dolor y al sufrimiento. No obstante, no nos adelantemos demasiado y demos paso entonces a nuestra investigación.

II. NATURALEZA Y CLASIFICACION DE LA VIDA AFECTIVA A PARTIR DE LAS REFLEXIONES ANTROPOLÓGICO-FENOMENOLÓGICAS DE MAX SCHELER

1. La idea del hombre en el pensamiento scheleriano: *El puesto del hombre en el cosmos*

Tal y como ocurre con la mayoría de los filósofos, es preciso decir que el pensamiento de Max Scheler no fue invariable, presentándose así diversos giros a lo largo de su pensamiento⁷⁹, lo que generó a su vez el interés por parte del fenomenólogo hacia una multiplicidad de caracteres y tópicos que no sólo concernían al terreno propiamente filosófico –y para ser más específicos a las inquietudes de la fenomenología husserliana– sino que además trascendían hacia los campos de la sociología, la estética, la psicología, la antropología, etcétera.

Este hecho, si bien fue sumamente fructífero tanto para el muniqués (debido a que se consolidó como un pensador original y no un mero exegeta de Husserl) así como para el desarrollo de la fenomenología (ya que, al conducir las virtualidades del método fenomenológico en una dirección distinta contribuyó a que ésta se abriera ante un mundo de posibilidades insospechadas al grado de convertirse en el punto de referencia común de corrientes tan diferentes como el existencialismo, la filosofía de la vida, la filosofía del ser, el marxismo, la filosofía del diálogo, etcétera), lo cierto es que también se suscitó a raíz de ello una crítica en torno a la veracidad con que Scheler entendió y aplicó las enseñanzas de Husserl hacia sus propios intereses y con ello dificultando su enmarcación en una sola doctrina filosófica⁸⁰. Asimismo, surgió la sospecha de una supuesta incoherencia entre sus

⁷⁹ Normalmente suele dividirse la totalidad de la producción filosófica de Scheler hasta en tres grandes etapas (Henckmann): «una pre-fenomenológica, antes de su contacto con el círculo de Husserl, a la que en ocasiones se le conoce como “neokantiana”, por desarrollarse bajo la influencia del maestro de Scheler, Rudolf Eucken (hasta 1901-1902); la fenomenológica, que discurre, desde el establecimiento de relaciones con el “círculo de Gotinga”, hasta 1922; y la última e “inacabada” etapa, centrada fundamentalmente en cuestiones sociológicas, antropológicas y metafísicas». Albert Márquez, Marta, *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro, Madrid, 2004, pp. 25-26.

⁸⁰ Scheler (al igual que los miembros del círculo de Gotinga) creían que la tarea principal de la filosofía consistía en descubrir, describir y sistematizar los estados de cosas fundamentados en ciertas esencias

teorías: «Scheler, filósofo cristiano, acabó por pensar que sus propias creencias eran dudosas y varió su filosofía, que en los últimos años se volvió imprecisa»⁸¹. Estos y otros tantos factores serían los causantes de una considerable disminución en su popularidad, misma que se mantiene hasta nuestros días⁸².

No obstante, y contrario a lo que podría pensarse con respecto a esta engañosa discontinuidad entre sus ideas, causado por los diversos giros y matices derivados de la imposibilidad del autor por definir una postura del todo general y sistemática, existe la presencia de un tópico elemental que gira en torno a la naturaleza del hombre y su lugar en el universo. Es más, dicha cuestión se constituye como un hilo conductor que unifica toda la reflexión scheleriana a lo largo de sus diversas etapas, pues tal y como el propio Scheler nos lo declara: «Las cuestiones: “¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?”, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica»⁸³.

De hecho, si escudriñamos con mayor detalle la producción filosófica de este autor, notaremos el interés que sostuvo hacia todas aquellas nociones que preocupaban de sobremanera al hombre, desde las más fundamentales (por ejemplo, la idea de Dios, la

necesarias de carácter inteligible, cuyo acceso cognoscitivo era posible, no mediante la observación o la inducción, sino a través de la intuición intelectual o eidética, la cual consiste en «poner entre paréntesis lo factico, lo empírico, lo accidental o contingente; en el fenómeno únicamente quedarán los aspectos o elementos que sean esenciales, necesarios, *a priori*». Chávez Calderón, Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Pearson Educación, México, 2004, p. 219. Sin embargo, con el giro que tomó la fenomenología husserliana a partir de la publicación de *Ideas* éste acto del conocimiento fue superado, siendo tachado por el propio Husserl como ingenua, para instaurar un nuevo tipo de orientación fenomenológica centrado en el problema de la constitución de los objetos. «La fenomenología constitutiva es la fenomenología trascendental en la cual toda la objetividad se constituye en el sujeto humano». Sierra Mejía, Rubén, *La época de crisis: Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1996, p. 43.

⁸¹ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2000, p. 437.

⁸² Entre otros motivos señalamos el rechazo que Husserl sostuvo con respecto a todos sus discípulos partidarios de la fenomenología eidética (tras el giro trascendental que sufrió su pensamiento), siendo Scheler uno de ellos; el tratamiento que emprendió el propio Husserl, en el ocaso de su vida, hacia problemas mucho más concretos, como la crisis de la filosofía y las ciencias, la ética, la afectividad, etcétera; El nuevo planteamiento que Heidegger le dio al problema del hombre, en el cual fue mucho más allá que Scheler, así como la crítica que aquel emprendió hacia el fenomenólogo muniqués [Cfr. Heidegger, Martin, *Ontología (hermenéutica de la facticidad)* de la traducción de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2008.], por último anotamos el surgimiento posterior del existencialismo europeo que, si bien concordaba con muchas de las intuiciones schelerianas, lo cierto es que se encontraba alejado de la vena cristiana y espiritual que este filósofo defendió por tanto tiempo.

⁸³ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (traducción de: José Gaos), Losada, Buenos Aires, 2003, p. 21.

inmortalidad, la vida espiritual, la constitución de la persona humana, el sentido del sufrimiento, etcétera), hasta las más ordinarias y habituales como la simpatía, el amor, el odio o las relaciones interpersonales⁸⁴. Sin embargo, la preocupación sobre el ser del hombre se hizo de un modo más explícito hasta su etapa final, a la cual llega desde sus cavilaciones éticas⁸⁵.

Acabamos de enunciar que, a causa de su inesperada muerte, varios de los proyectos de Scheler quedaron inconclusas. Uno de ellos consistía en una obra de corte antropológico en donde el autor tenía planeado trazar una doctrina filosófica acerca de la esencia del hombre, así como realizar una continuidad entre sus ideas de corte sociológico, mas dicho proyecto nunca llego finalizarse⁸⁶. A pesar de ello, nos ha legado un completo, aunque breve resumen de sus cavilaciones en torno a ese tema enmarcado en su ensayo póstumo titulado: *El puesto del hombre en el cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*⁸⁷, lo mismo que una serie de instrucciones bibliográficas que le asegurarían al lector hilar de algún modo lo que allí se encontraba tan sólo esbozado⁸⁸.

⁸⁴ Fazio, Mariano; Fernández, Labastida, Francisco, *Historia de la filosofía IV: filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid, 2004, p. 335.

⁸⁵ Contrario a lo que el lector podría esperarse, no vamos a abordar la propuesta de Scheler con base en un orden cronológico, es decir, con el tratamiento de su ética y su antropología respectivamente, sino más bien de acuerdo a su contenido y atendiendo siempre nuestra preocupación central. Como se verá a continuación, Scheler emprende en su escrito antropológico un examen en torno a la naturaleza del hombre y su posicionamiento dentro del universo, resaltando para ello las semejanzas y diferencias que éste posee con el resto de los seres vivos, tocando así de una manera amplia la noción de afectividad. Por otra parte, en su escrito ético, Scheler se concentra más en el hombre (encarnado ahora bajo la noción de persona) efectuando a su vez un análisis mucho más específico sobre la vida emocional en donde se denota su carácter espiritual (cosa que apenas es vislumbrada en la antropología). En vista de lo anterior, proponemos examinar estas dos propuestas marchando en sentido opuesto.

⁸⁶ Scheler anunciaba la aparición de un trabajo sobre antropología filosófica, en donde serían desenvueltas tanto la doctrina sociológica real (cuyo supuesto intrínseco era una teoría acerca de los impulsos humanos) y la doctrina sociológica cultural (la cual examinaba al espíritu humano). Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 15.

⁸⁷ En adelante nos referiremos a este texto sólo como *Antropología*.

⁸⁸ Es el propio autor quien en su prólogo al texto nos dice lo siguiente: «Si el lector quiere conocer las etapas de la evolución de mis ideas sobre este gran tema, le recomiendo que lea sucesivamente: 1) El ensayo *Sobre la idea del hombre*, publicado por primera vez en la revista *Summa* [...]; 2) Los capítulos correspondientes de mi obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913) [...]; 3) Sobre la relación del hombre, el saber y la cultura, véase *El saber y la cultura*, publicación de la revista de Occidente [...]; 4) Mis opiniones sobre las posibilidades evolutivas del hombre han sido expuestas por mí en la conferencia *El hombre en la época venidera del equilibrio* [...] editada por la Escuela Superior de Política, en la serie “Ciencia política”, Berlín editorial W. Rothschild, 1928». Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 22-23. Dejamos a consideración del lector la consulta de las siguientes obras para la comprensión de la idea que Max Scheler había estado desarrollando acerca del hombre.

En este escrito, Scheler se centra en estudiar al ser humano desde sí mismo (o sea, sin ningún tipo de mediación o subordinación por parte de otro tipo de saber), de la forma más cabalmente posible, buscando con ello «superar los enfoques unilaterales de los anteriores modos de estudiar al hombre (tanto científicas como idealistas/teológicos), con lo cual se inicia un nuevo modo de estudiar al hombre en el que se conjugara el saber científico con el filosófico»⁸⁹, a saber, la antropología filosófica.

Si bien es cierto que la filosofía ha mostrado desde sus inicios un marcado sesgo antropológico (dado su continuo interés por consolidar una visión que pudiese dar respuesta a las preguntas en torno al origen del hombre y porvenir del mundo), tal y como lo habría advertido Kant ya en pleno siglo XVIII, no será hasta ya iniciado el siglo XX, justamente con la obra de Scheler⁹⁰, que todos los intentos por definir la realidad del hombre se unifican en una sola y autónoma disciplina. Tanto es así que en la antropología filosófica confluyen «la antigua metafísica de los seres vivos, la psicología racional, el idealismo trascendental, el vitalismo, el existencialismo, la dialéctica, la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía analítica de lo mental»⁹¹. Se considera un saber científico en tanto que acepta la radicalidad propia de la filosofía como ciencia estricta: «la nueva antropología de Scheler se propone como tarea justificar hasta el final de la afirmación acerca de la peculiaridad de su objeto, del carácter singular del hombre. Y su radicalidad llega hasta el punto de que la antropología filosófica ha de aceptar la posibilidad de anularse a sí misma como ciencia»⁹².

Ahora bien, esta disciplina pretende, por un lado, retomar ese misterio que es el hombre y ofrecer una respuesta que, si bien no será definitiva (ya que el ser humano no es algo ya «dado» como un hecho o como un objeto fijo, sino que es un acto, una realidad que se renueva constantemente), al menos pueda ser concreta e integral. Por otro lado, pretende mediar entre el científicismo –el cual se inclina al objetivismo y al relativismo– y el

⁸⁹ Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, p. 370.

⁹⁰ Normalmente se le designa a Scheler como «el padre de la antropología filosófica», sin embargo, dicho nombramiento no ha eludido a la crítica, puesto que también se ha llegado a considerar a Helmuth Plessner como un fundador en lugar de un simple discípulo de Max Scheler. Cfr. *Ibíd.*, p. 375.

⁹¹ Arregui, Jorge Vicente; Chozza, Jacinto, *Filosofía del hombre: Una Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1992, p. 19.

⁹² Fernández Beites, Pilar, *Tiempo y sujeto: después de Heidegger*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 80.

idealismo o vitalismo –escorándose hacia el idealismo o el vitalismo–. De suerte que, según lo anterior, para Scheler el hombre «no es un eslabón más del mundo de la vida (como defiende la postura científicista), ni se reduce a sus impulsos vitales (como creen los vitalistas irracionales), ni tampoco es sólo espíritu y racionalidad (así lo creen el idealismo, y la filosofía desde los griegos). El ser humano, según M. Scheler, es una síntesis de todos esos aspectos, entrelazados en una estructura especial y propia que hacen del ser humano un *microcosmos*»⁹³.

Cabe decir que esta idea (la contemplación del hombre como un microcosmos, es decir, un cosmos reducido que se equipara de forma analógica con el universo, el cual ha de ser entendido como una entidad orgánica y animada, un macrocosmos demostrando con ello una dualidad correlativa entre estas dos dualidades) es una de las más antiguas que se han edificado a lo largo del pensamiento occidental⁹⁴. No obstante, con la llegada de la modernidad, dicha concepción fue prácticamente relegada ya que «se endurece la idea del hombre por virtud del mecanicismo, y se pierde la conciencia de su vinculación con el cosmos»⁹⁵. Aun así, fue retomado nuevamente por el *personalismo* cuya pretensión medular era la de reencontrar el lugar del hombre y recuperar su dimensión metafísica a través de una antropología, siendo Max Scheler uno de sus exponentes, al menos desde su bifurcación fenomenológica⁹⁶.

⁹³ Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, Op. cit., p. 370.

⁹⁴ Los vestigios de esta concepción antropológica pueden hallarse desde tiempos casi míticos, por ejemplo en la idea del dios griego-egipcio Teuth o Toth; luego en Grecia con los presocráticos Anaxímenes, Pitágoras, etc.; Platón y Aristóteles; en los neoplatónicos y gnósticos; en el medievo a través de los místicos cristianos; en el Renacimiento tardío con figuras tales como Paracelso, Cardano, Bruno, Kepler o Pico de la Mirándola; cabalistas; posteriormente en la filosofía moderna con Leibniz; el Romanticismo (por ejemplo el *Fausto* de Goethe); hasta llegar a la época contemporánea con las propuestas de Max Scheler y Gustav Jung. Cabe decir que también posee una cierta presencia en el pensamiento Oriental, formando parte de las tradiciones religiosas de China, Japón, Tíbet y la India.

⁹⁵ Beuchot, Mauricio, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2005, p. 177.

⁹⁶ El personalismo es una corriente filosófica que inicio en Francia hacía la primera parte del siglo XX principalmente (aunque posee como precursores a Sören Kierkegaard, John Henry Newman, así como también el método fenomenológico de Husserl y las intuiciones del círculo de Gotinga), haciendo frente a los diversas ideologías colectivistas y materialistas consolidadas en la época, las cuales tendían a reducir e incluso anular la dignidad personal. El personalismo busca reivindicar el papel del hombre en la investigación filosófica a través de la noción de persona. Según Mounier –considerado como su fundador–, «llamamos personalista a toda doctrina y toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo». Mounier, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1969, p. 9.

En resumen, la predilección mostrada por Scheler a lo largo de su filosofía con respecto al problema del hombre lo mueve a buscar su concreción integral, es decir, «le interesa tratar aquello que, a su parecer, distingue al hombre de otros seres vivos pero en conexión con lo que tiene en común con ello, y tratarlo de manera que pueda ser reconocido, partiendo de lo común, por la separación que su carácter específico impone en esa comunidad»⁹⁷. Por eso, el muniqués emprende un examen antropológico empleando para ello el método fenomenológico, pero también mostrando una inclinación hacia la dimensión metafísica, pues es un hecho que el hombre no se reduce al contenido eidético que se tenga de sus manifestaciones y con ello a la descripción fenomenológica, sino que además entraña algo mucho más radical y profundo⁹⁸. Esto explicaría por qué nuestro autor retoma la idea del hombre como microcosmos, ya que presupone por un lado la idea de integralidad de las facetas humanas y al mismo tiempo denota la presencia de un rasgo que trasciende a todas las demás cosas del mundo: «en cuanto ser vivo, el hombre es un microcosmos que incluye todos los rasgos alcanzados por la evolución de la vida. Pero es un microcosmos espiritual o persona en que la esfera vital queda trascendida por un ámbito superior a valores que realiza el espíritu»⁹⁹. Por otro lado, puede ayudar a resarcir muchos de los aspectos de la naturaleza humana que se habían olvidado, desatendido o simplemente descuidado. Uno de ellos es precisamente el de la afectividad.

2. La clasificación de los afectos de acuerdo a la estratificación de la vida

En las páginas siguientes vamos a profundizar en esta propuesta, pues consideramos que través de ella podremos obtener un primer acercamiento hacia una fundamentación de la vida emocional. En nuestro apartado anterior mencionamos que, entre los equívocos en que ha incurrido la reflexión filosófica con respecto a la esfera afectiva –según el enfoque

⁹⁷ Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Op. cit., p. 115.

⁹⁸ Wojtyła puede darnos más luz sobre lo anterior señalado: «La primera palabra por el hombre es ofrecida por la ciencia –la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica– como concreto punto de partida, pero la última palabra sobre el hombre, pero la última palabra queda reservada a la metafísica, la cual, mientras recibe de las disciplinas científicas un más depurado dato de base, ofrece a ellas un encuadre sintético e integral, abriéndolo a la prospectiva de los valores y de los fines». Juan Pablo II, Mensaje (5-XI-1980). Tomado de García Cuadrado, José Ángel, *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Op. cit., p. 129.

⁹⁹ Suances Marcos, Manuel: “Concepto y valor de la vida en Max Scheler”, art. cit., p. 224.

de D. von Hildebrand–, se encuentra el desconocimiento o bien el rechazo de que este tipo de experiencias posean un ordenamiento que corresponda a su vez tanto con la estructura sistemático-natural del hombre, así como con su ser esencial.

Creemos que el examen antropológico-fenomenológico que Scheler emprende en torno a la búsqueda del ser del hombre puede llevarnos de manera análoga a la clarificación de los afectos, debido a que –cómo veremos a continuación– la clasificación que el fenomenólogo realiza en torno a la existencia viviente (desde donde ubicará en el hombre un puesto particular que lo separe radicalmente del resto de los seres que integran el cosmos), posee una correspondencia bastante explícita con la estratificación de los sentimientos efectuada en su *Ética*: Sentimientos sensoriales, corporales y vitales, anímicos (psíquicos) y espirituales¹⁰⁰. De lo cual se deduce que los afectos poseen aquí un papel sustancial como punto de unión entre las dos obras señaladas. Prosigamos entonces con esta intuición efectuando para ello un rastreo hacia la teoría antropológica de Scheler, aunque inclinándonos en todo momento hacia el problema de la afectividad.

3. Los grados del ser psicofísico

Ya insertos en el contenido de su Antropología, Scheler constata que el concepto de hombre ha presentado una especie de «ingrata oscuridad» debido a la multiplicidad de teorías que se han edificado en torno a él (siendo entre las principales: las ideas de corte judeocristiana, las teorías de la antigüedad clásica y los planteamientos modernos engendrados por la ciencia y la psicología moderna de la naturaleza)¹⁰¹ y que, sin embargo, han resultado ser insuficientes para dar una respuesta total y unitaria acerca de la esencia del hombre dado que sólo están contemplando una parte de él. Es por ello que el muniqués sugiere un nuevo planteamiento antropológico, trasladándose hasta su base más amplia: la examinación de la estructura total del mundo biopsíquico, es decir, aquellas propiedades que no sólo se limitan al ámbito físico y natural, sino que detentan, además, una serie gradual de fuerzas y facultades psíquicas que cada ser –como integrante de ese mundo– posee y que les confiere, ya sea en mayor o menor medida, un *ser para sí*, un *ser íntimo*.

¹⁰⁰ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 448 y ss.

¹⁰¹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., pp. 27-28.

Veamos pues en que consiste cada una de las categorías que se manifiestan a partir de esta aseveración, las cuales abarcan desde lo biológico, lo fisiológico, psicológico, conductual y por último, espiritual. Cabe mencionar que dicho panorama posibilitará, por un lado, vislumbrar, por un lado, las características que contemplan al hombre como el ser *sistemático-natural* que es, pero también podremos apreciar en él ciertos rasgos de índole *esencial* que le concede además un puesto particular que lo separa radicalmente del resto de los seres que integran al cosmos, demostrando con ello su preeminencia¹⁰².

3.1. La vida vegetal y el impulso afectivo

En primer lugar tenemos a la vida vegetal, en donde radica el grado ínfimo de toda la vida psíquica representada a través del impulso afectivo. El fenomenólogo –a propósito– nos detalla más al respecto:

«El grado ínfimo de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente o (por fuera) como “ser vivo” y subjetivamente (o por dentro) como “alma”, y a la vez el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y los actos más tiernos de radiante bondad es el impulso afectivo sin conciencia, ni sensación o representación».¹⁰³

En efecto, la planta lleva a cabo las funciones básicas de nutrición, crecimiento, reproducción y hasta un cierto tipo de movimiento local¹⁰⁴, pero ésta se aleja irremediamente y de manera sustancial de otro tipo de seres vivientes al advertir su peculiar condición. Primero, el hecho de que sus funciones elementales tienen como objeto y fin al propio organismo, esto es, que no ocurre un salto notorio hacia el exterior; y

¹⁰² *Ibíd.*, p. 72.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁰⁴ Sellés Dauder explica en su ensayo que, de hecho, la planta es en sí un movimiento continuo, pero que se presenta de una manera atípica. En sus palabras: «La vida vegetativa es un *movimiento vital* que transforma en su propia vida lo inerte (*nutrición*), reduplica su propia vida (*reproducción celular*), y desarrolla su vida especializándola en determinadas funciones (*desarrollo*). No es la vida vegetativa una *acción-reacción* como los movimientos físicos, tal como se da, por ejemplo, en el impulso que recibe una pelota de tenis al ser golpeada por la raqueta del jugador, sino una *incorporación* de lo externo a sí, transformándolo en su propia vida, y sacando de ello más vida». Sellés Dauder, Juan Fernando, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006. pp. 256, 257.

segundo, la ausencia de sensibilidad, capacidad que engloba todo tipo de captación tanto externa (a través de ciertos órganos y procesos fisiológicos), como interna (desarrollo de sentido común, apetencias, voluntad, intelección etc.), Es por ello que Scheler dirá que el impulso se presenta aquí de una forma *extática*, misma que es explicitada por nuestro autor de la siguiente manera:

«Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta, para indicar que a ésta le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anuncio que es propio de la vida animal; le falta completamente esa *reversión* de la vida sobre sí misma, esa *reflexio*, por primitiva que sea, de un estado de intimidad “consciente”, por débil que sea»¹⁰⁵.

3.2. La vida animal y el resto de los grados del ser psicofísico (*instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica*)

En segundo lugar nos encontramos con la vida animal, donde pueden ubicarse los demás grados del ser psicofísico: *instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica*. Cabe resaltar que dichas categorías existen en el animal e inclusive se observan diversificadas gracias a que, aunada a las propiedades vegetativas básicas, esta esfera se caracteriza por poseer como base, además, a la *sensibilidad*¹⁰⁶. Describamos de forma breve en qué consisten todas las categorías que se han enunciado.

El *instinto* es ante todo una tendencia, un apetito que se da de forma natural o dicho con otras palabras: es la inclinación hacia el bien sensiblemente captado¹⁰⁷, de tal modo que los bienes hacia los cuales el animal se inclinará serán –primeramente– aquellos que le ayuden a satisfacer las funciones vegetativas de las que ya hablábamos líneas atrás. Esto explica el que podamos observar sucesos meramente instintivos en los animales, como por ejemplo la huida de un ratón al ver a un gato acechándole, la migración de las aves en el

¹⁰⁵Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op., cit., p. 35.

¹⁰⁶ A propósito, García Cuadrado entiende este término como: «Un conjunto de órganos y funciones que posibilitan el conocimiento sensible –el modo más elemental de conocer–, y está compuesta por los sentidos externos y los sentidos internos» García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Op. cit., p. 53.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 66.

invierno, la preparación de un nido, etc. Así pues, cabe mencionar que el instinto no es algo que se adquiriera o imite, es una cualidad estrictamente innata y hereditaria, que sobrepasa incluso a los procesos culturales o de comunicación. Nuestro autor afirmaría, por cierto, que el animal posee todas sus sensaciones y representaciones por la acción del instinto en relación a la estructura del mundo circundante¹⁰⁸, de tal suerte que: «El instinto es, sin duda alguna, una forma del ser y del acontecer psíquicos más primitiva que los complejos anímicos determinados por asociaciones»¹⁰⁹.

Siguiendo con el esquema dado por el muniqué, advertimos que del instinto parecen surgir otras dos formas de conducta, o sea: «La conducta “habitual” y la conducta “inteligente”»¹¹⁰. Con respecto a la primera, ésta es representada por la memoria asociativa (*mneme*), misma que representa a la tercera forma psíquica esencial, mientras que la segunda se encuentra reservada para inteligencia práctica. Cabe añadir que es a partir de este momento cuando las diferencias entre los organismos vivientes se tornan profundas, pues al existir un revestimiento más profundo hacia la vida interna, dicha evaluación también abarca las características que estos desarrollen con base en la captación de los actos de sus sentidos (sentido común), la retención de los objetos conocidos por la sensibilidad externa (memoria) o la formación de otros nuevos (imaginación) o bien, su valoración, etc.¹¹¹

Retomando el asunto de la memoria asociativa, notamos que ésta suele confundirse con la facultad imaginativa, cuya función es la de construir o re-construir imágenes mentales a partir de los objetos percibidos e integrados por el sentido común¹¹². De igual forma, la imaginación supone, por un lado, la retención de las percepciones sensibles que se han quedado de forma latente en la experiencia y por otro lado, la reproducción de nuevas

¹⁰⁸ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* Op. cit., p. 42.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 43.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹¹¹ Cfr. Sellés Dauser, Juan Fernando, *Antropología para inconformes*, Op. cit., p. 264.

¹¹² El llamado «sentido común» al cual nos estamos refiriendo aquí no debe entenderse como el «buen sentido» o razón al que se refiere Descartes en las primeras páginas de su *Discurso del Método*, sino más bien a una especie de conciencia sensible que, por un lado, percibe y une todos los datos obtenidos por los órganos externos al mismo tiempo que los identifica y compara; mientras que, por otra parte, permite en el sujeto un percatado tanto del objeto percibido así como de su propia sensación. En otras palabras el sentido común constituye la facultad (no reflexiva, ni intelectual) que facilita la síntesis sensorial.

imágenes partiendo de los datos obtenidos¹¹³. Ahora, con respecto a la memoria, si bien es cierto que posee también la capacidad para conservar y reproducir imágenes, la diferencia con respecto a la imaginación radica en el fenómeno de la temporalidad. En efecto, la memoria, al tener como objeto a los datos obtenidos del pasado, requiere de una cierta apreciación sobre el tiempo, la cual no necesariamente debe de ser de tipo formal, objetiva y precisa, por lo cual bastará con que la nombremos sólo como tiempo propio o subjetivo o «*la percepción concreta de la duración interior*»¹¹⁴. Es así como a través de la memoria es posible advertir la sucesión de estados interiores, la percepción del cambio, la conservación y repetición de estimaciones, e inclusive puede llegar a tornarse como «la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad y el modo de enlazar con el pasado, conservándolo»¹¹⁵.

Sobre este punto, Scheler nos habla a propósito sobre el *principio de éxito y error*, es decir, la ejecución y la repetición de ciertos movimientos emprendidos por un animal que posibilitan la satisfacción de un impulso cualquiera¹¹⁶. Ejemplos de lo anterior señalado sería el retorno de las abejas tras el invierno en el lugar exacto donde dejaron su miel elaborada en la primavera, el reconocimiento que un perro tiene hacia su amo o la capacidad que posee el colibrí para recordar la ubicación de determinadas flores.

Nos hace falta explicar a la cuarta forma psíquica esencial, contenida en la *inteligencia práctica*. Dicha facultad, según el muniqué, es desarrollada sólo por los animales superiores considerados desde la escala de evolución biológica, pues a diferencia de otro tipo de entidades sus actos parecen ser dirigidos de una forma coherente y con sentido hacia la concreción de un fin determinado y, sobretodo, que dichos actos no sean el resultado de un ensayo previo (como en el caso de la memoria asociativa), sino que su resolución pueda derivar de una experiencia nueva, dada de manera súbita y atípica¹¹⁷. Es

¹¹³ Esto explicaría por qué (al menos en nuestro caso) los hombres pueden representarse imágenes de centauros y sirenas sin que ello implique su existencia en el mundo real. La imaginación constituye entonces el primer paso hacia la abstracción intelectual.

¹¹⁴ Al respecto Cfr. Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre* (traducción de Luisa Medrano), Herder, Barcelona, 1983, p. 74.

¹¹⁵ García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica*, Op. cit., p. 62.

¹¹⁶ Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 34.

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 53-54.

por ello que Scheler nos presenta la existencia de una delimitación que se mantiene incluso entre las propias conductas inteligentes:

«Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, mientras el proceder interno y externo, que el ser vivo emplea, esté al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una *acción*, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo»¹¹⁸.

La inteligencia práctica integra aquí un conjunto de facultades (percepción, motricidad, memoria, estimación etc.) mediante las cuales un sujeto determinado se enfrenta, por una parte, a su medio ambiente y, por otra, responde ante situaciones que le resultan nuevas en tanto que individuo o especie. A continuación Scheler nos dice que la inteligencia constituye además: «La *evidencia* súbita de un nexo objetivo o de valor en el mundo circundante, nexo que ni está dado directamente en la percepción ni ha sido percibido nunca, esto es, que no puede conseguirse por reproducción»¹¹⁹. Por último, cabe añadir que la inteligencia posee una valía sustancial al encontrarse irremediamente enlazada tanto con la facultad valorativa, así como con la acción de preferir y postergar entre los distintos tipos de bienes; de ahí que se haya generado una profunda controversia – arcaica por cierto, pero que se mantiene hasta el día de hoy – acerca de la estimación que se le ha otorgado al respecto con la vida animal¹²⁰.

He aquí los cuatro grados que revisten a los vivientes (plantas, animales y hombre) No obstante, ¿qué es lo que sucede con el ser humano? Sin duda alguna él también es un animal, pero también es palpable el hecho de que es radicalmente diferente a dicha esfera.

¹¹⁸ Loc. cit.

¹¹⁹ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 54.

¹²⁰ Por largo tiempo se había afirmado (tanto en el ámbito de la ciencia, así como de la psicología y la filosofía) que la inteligencia era una cualidad exclusivamente humana, mientras que el resto de los seres orgánicos simplemente carecían de ella. Lo anterior parece ser evidente en las plantas, mas en el caso de los animales esto se complica porque –citando a Wolff: «Si los animales fuesen máquinas, como creía Descartes, si su actividad psíquica fuese sólo el resultado de reflejos condicionados, no podrían resolver ningún nuevo problema cuyos elementos no hubieran sido condicionados» Wolff, Werner, *Introducción a la psicología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 (8ª Ed), p. 184. De ahí que haya resultado necesario replantear el papel de la inteligencia en los animales así como la reestructuración de todas las teorías hasta ese momento establecidas sobre las formas de aprendizaje, tal y como lo propusiera también, basándose en sus experimentos con chimpancés, Wolfgang Köhler (1887-1967).

¿Estos cuatro niveles que el muniqués esboza resultan ser suficientes entonces para definir su particular condición? ¿Acaso será cierto el hecho de que «entre un chimpancé listo y Edison (tomado éste sólo como técnico) no existe más que una diferencia de grado, aunque ésta sea muy grande»?¹²¹ Scheler respondería enérgicamente de forma negativa, resolviendo que, efectivamente, debe existir en el hombre un nuevo elemento, alejado de cualquier rasgo de naturaleza psicofísica y que lo sitúa en una posición especial.

4. La condición del ser humano: la noción de espíritu y su contraste con los demás estratos

Scheler llama al espíritu en otro lugar como: «Aquello *que* se revela y manifiesta en este mundo de Dios como su fundamento»¹²². Razón por la cual éste no debe reducirse a la evolución natural de la vida, menos aún, equipararse con las ideas de racionalidad, intelecto o conciencia. Tampoco debe entenderse «sólo como una ciega *omnipotencia*, no sólo un *poder* impulsivo, no sólo un *alma* total, no sólo una *vida* total; ante todo no un ser material o corporal»¹²³, debido a que su proyección es mucho más amplia:

«Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: Por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro* activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, una rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”»¹²⁴.

¿En qué se diferencia el ser humano del resto de los vivientes gracias a la intromisión de este principio? Antes que nada, le otorga la propiedad de mostrarse como

¹²¹Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 60.

¹²² Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 123

¹²³ Loc. cit.

¹²⁴Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 61.

«libre» ante los estímulos y apetitos propios de la vida física, esto visto en comparación con el estrato animal, cuyos objetos por los cuales éste se ve interesado no traspasan un límite determinado por su propio ambiente, así como por sus estados fisiológicos, sus impulsos y su percepción sensible. En el caso del hombre, en cambio, sus motivaciones no se encuentran apresadas a tales características psicofísicas, sino que es capaz de deslindarse de todas ellas a través de un alejamiento y una posterior sustantivación para, así, poder notar en la realidad externa un universo de objetos dotados de un «ser-así», de identidad, lo cual quiere decir sencillamente que su existencia no depende de mí, ni de mis necesidades orgánicas.

Esta condición desencadena a su vez un par de características más: La capacidad de objetivar, es decir, «*la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*»¹²⁵, y la autoconciencia, pensada aquí por el momento como una especie de «recogimiento en sí mismo»¹²⁶. Si recordamos nuevamente el caso de la planta observamos que, en efecto, ésta posee vida (ya hemos visto con anterioridad las propiedades que lo comprueban), pero carece de cualquier tipo de sensación, representación o conciencia, no obstante, el impulso afectivo que la determina le provee de un centro y un medio por el cual se desarrolla; esto obliga a pensar a Scheler en la existencia de un «ser íntimo» en la planta aunque ausente de algún anuncio retroactivo. En contraste, el animal detenta la sensación y la conciencia, porque son anunciados sus estados orgánicos y por ellos se conduce de una forma completamente activa. De suerte que, en palabras del muniqués, el animal «se ha recobrado a sí mismo, por decirlo así, mediante la separación entre la sensación y el sistema motor y mediante la continua notificación de su esquema corporal y de sus contenidos sensoriales»¹²⁷. Mas es un hecho que el animal también posee ciertas limitaciones entre las cuales se destaca el hecho de que éste se conduzca en el mundo –todavía– de manera extática, es decir, teniendo a sus impulsos como la base primigenia de su actuar. Esto provoca que, aun en las conductas consideradas como «inteligentes», se encuentren determinados por sus deseos y necesidades físicas, que los mueven a la consumación de un fin práctico e inmediato, sin que de éste hecho se implique algún tipo de trascendencia.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 62.

¹²⁶ *Loc. cit.*

¹²⁷ *Ibíd.*, pp. 64-65.

Es el hombre, por lo tanto, aquel que a pesar de gozar de impulsos, sensibilidad y conciencia, desarrolla también la capacidad de objetivar todos estos procesos, originando el completo control y poderío de sí mismo y también del entorno¹²⁸. Se dice entonces que él tiene conciencia de sí porque del mismo modo en que transforma en objetos a los elementos de su naturaleza, así también es capaz de «convertir en *objetiva* su *propia constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas»¹²⁹. En suma, el hombre (ya aquí en la condición de persona) es el único capaz de conducirse y esculpir libremente su vida, dejando así de habitar un mero lugar en la naturaleza, para abrirse un mundo de características ilimitadas en el cual ocupa un puesto y una misión

5. El hombre entendido como persona

Con el concepto de persona hemos llegado al puesto más alto contenido en la jerarquía del mundo viviente que se ha venido desarrollando desde el inicio de este capítulo. Como pudo notarse, el proceder de Scheler tenía un fin bastante claro, pues a medida que se examinaba «desde la capa del alma sujeta a las leyes de la asociación, hasta la capa vital y desde la capa psicovital hasta el ser-persona espiritual [...] pudo agudizarse la impresión de lo individual, hasta la plena individualidad¹³⁰». Así pues, la persona será definida por el muniqués de la siguiente manera: «*La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí [...] antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). El ser de la persona “fundamenta” todos los actos esencialmente diversos*»¹³¹.

¿Qué es lo que quiere decirse con esto? En primer lugar, los actos deben entenderse aquí desde un sentido estrictamente fenomenológico, es decir, como «auténticas esencias

¹²⁸ «El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forma, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva en el hombre». *Ibíd.*, p. 65.

¹²⁹ *Loc. cit.*

¹³⁰ Cfr. Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía* (traducción de José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1957 (3ª edición), p. 161.

¹³¹ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, *Op. cit.*, p. 513.

intuitivas»¹³², mismas que no deben confundirse con las abstracciones empíricas (las cuales suponen más bien la conceptualización de dichas esencialidades), ni con funciones (tal y como llevo a entenderlo la psicología asociacionista), pues éstas corresponden a la esfera del yo, mas no de la persona; son de índole psíquico y requieren necesariamente de un cuerpo y un contorno. De ahí que el propio Scheler sostenga que la persona posee un mundo, pero no un lugar, un contorno. Ahora bien, existen además una segunda clase de esencias auténticas e intuitivas (derivadas de las primeras) conocidas como «esencias concretas», entendidas como entidades intuitivas con existencia de suyo independiente que pueden ser reales o ideales¹³³. La persona funge aquí una relación de *fundamentación* que posibilita el salto entre las esencias abstractas y las esencias concretas. A propósito Scheler nos dice: «que una esencia de actos sea concreta presupone, para ser dada con plenitud intuitiva, la referencia a la esencia de la persona que realiza el acto»¹³⁴.

Empero, no debe confundirse a la persona en este punto como un simple «punto de partida», «conexión»¹³⁵ o «tejido de actos» ni él mismo como un acto, tampoco debe suponerse que las esencias abstractas necesiten de una esencia concreta –la persona– para existir. Scheler afirma que la persona está siempre en un cambio continuo y perpetuo gracias a la realización autónoma de sus actos. Su misión es, pues, la de servir como una especie de «llave de paso» entre la energía infinita del espíritu (la esencia del acto) y el mundo para lograr así el despliegue pleno del primero. Como ya se ha declarado, el espíritu no ha de reducirse a las facultades psicovitales ni equipararse con la conciencia o las potencias intelectivas, dado que su proyección es mucho más amplia: «El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos»¹³⁶.

Siguiendo con esta línea advertimos que las esencias abstractas poseen una existencia propia, ideal, y que no necesitan de la participación de la persona para existir, pero sí para concretizarse. La persona, como *centro del espíritu*, «*existe* y se vive únicamente como ser

¹³² Loc. cit.

¹³³ Sanchez Migallón, Sergio, *La persona y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Navarra, 2006, p. 133.

¹³⁴ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 514.

¹³⁵ Aunque líneas después Scheler admite este término con ciertas restricciones: «La persona debe ser la “conexión” –aunque sólo sea la conexión intencional de sentido– de sus actos». *Ibíd.* p. 515.

¹³⁶ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 21.

realizador de actos»¹³⁷, razón por la cual (del mismo modo que los actos) no pueda objetivarse debido a que no se encuentra detrás, encima o sobre ellos, sino en ellos¹³⁸. En síntesis: la persona se constituye como una unidad y «sujeto» de los actos, no es un «que», sino un «quien» que, por encima del tiempo fenoménico vivencial, les provee de sentido¹³⁹.

En suma, el hombre, en tanto que ser espiritual, simplemente no puede concebirse del mismo modo que el resto de las entidades que rodean al universo; tampoco ha de ser mentado como un ser substancial ni objetivarse, puesto que éste siempre se encuentra en un cambio continuo y perpetuo. De igual modo, el hombre no se encuentra determinado, sino que se realiza continuamente a sí mismo y en sí mismo, ganando a su paso la emancipación de su propia constitución psicofísica y de cada una de sus vivencias para someterlas, a través del intelecto, hacia su aprehensión, simbolización e instrumentación, así como la obtención de conocimientos únicos y esenciales y, por último, se abre la posibilidad de una significación a su existencia, puesto que es el único que se pregunta el cómo y el porqué de su existencia, otra razón que llevaría a Scheler a afirmar que efectivamente el hombre no sólo tiene un lugar, sino también un puesto en el mundo.

Ahora bien, a través de esta visión personalista, Scheler ha podido obtener una concepción integral acerca del hombre, pues como se advierte, tanto la noción de vida como la de espíritu se han articulado de tal manera que configuran al hombre como tal. Es más, su realización acaece precisamente por la integración de todos los mencionados dinamismos (biológico, afectivo, intelectual, espiritual), en donde los sentimientos juegan, a propósito, un papel fundamental pues «anticipan y refuerzan la actividad cognoscitiva, e inclinan a valorar positivamente (o negativamente) las acciones»¹⁴⁰. Más tarde volveremos sobre este tema.

¹³⁷ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 515.

¹³⁸ «Más bien en cada acto plenamente concreto se halla la *persona íntegra*, y “*varia*” también toda la persona en y por cada acto, sin que se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo». Con esto también se justifica porqué Scheler rechazaría el vínculo entre la idea de persona con el «yo», pues este último (visto desde cualquier sentido) es un objeto: «que la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma, y que el yo individual es un objeto de la percepción interna». *Ibíd.*, pp. 515- 517.

¹³⁹ Cfr. Sánchez Migallón, Sergio, *La persona y su formación en Max Scheler*, Op. cit., p. 124.

¹⁴⁰ Moreno Villa, Mariano, *Filosofía: Volumen II. Antropología, Psicología y Sociología*, MAD, Sevilla, 2003, p. 303.

Por cierto, en su *Ética*, el filósofo muniqués reafirma la idea del hombre como un microcosmos para explicar la relación que existe entre persona-mundo. A cada persona le corresponde un mundo (*microcosmos*) el cual pertenece a su vez a un mundo único, idéntico y real; un *macrocosmos*, respecto a la que los diversos microcosmos se comportan como la parte respecto al todo, puesto que aquel encarna la idea de «una persona espiritual infinita y perfecta cuyos actos nos serían dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales en la Fenomenología del acto, que se refiere a los actos de todas las personas posibles»¹⁴¹. Cabe decir que dicha tesis ha recibido no pocas críticas ya que, para autores como Hartmann por ejemplo, Scheler cae irremediamente en un férreo idealismo: « [el error básico] consiste en la generalización de la personeidad –más allá de la esfera natural de su darse y de su validez–, en su separación de su presuposición: la subjetividad, y de su esfera global ontológica: el mundo real mismo»¹⁴². Mas no vamos a perseguir esta oposición.

Con todo lo que se ha señalado hasta aquí sobre el ser humano y su ser personal, es posible indicar ahora una serie de características que en definitiva lo distinguen radicalmente del resto de los vivientes y que lo sitúan en el lugar más alto en la escala del ser. Estas cualidades van más allá de cualquier rasgo psicofísico, pues se constituyen como manifestaciones de su singular ordenamiento ontológico, mismas que van desde la *autoconciencia* (la persona sabe lo que está conociendo y sabe que está conociendo), la *libertad* (la persona en modo alguno se encuentra determinada por sus actos sino que más bien se consolida como un ejecutor de los mismos, lo cual implica que sea capaz de labrar a voluntad su propia existencia), la *intimidad* (existe en la persona una conexión directa con su mundo interior, el cual es incomunicable, individual y único), el diálogo y la *intersubjetividad* (la persona no es un ser aislado –pese a su intimidad–, sino que posee la necesidad de compartir su mundo personal con otro), etcétera.

Sabemos que, pese a la esplendidez con que Scheler sintetiza el mundo de la vida en sus diferentes estratos, su teoría no es insuperable, dejando al descubierto una serie de deficiencias que es preciso mencionar. Por ejemplo, suele criticarse el hecho de que nuestro autor ha reducido al hombre a una visión objetiva y ontologista (en cuanto su noción de

¹⁴¹ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* Op. cit., p. 528.

¹⁴² Hartmann, Nicolai. *Ética* (traducción de Javier Palacios), Encuentro, Madrid, 2011, p. 277.

espíritu), desatendiendo la problemática de la subjetividad que caracteriza también en tanto objeto de la antropología (Plessner). Del mismo modo la jerarquización también ha resultado problemática para diversos autores pues o bien creen que parte de una concepción errónea de lo humano (Arnold Gehlen), o bien, es el resultado de una ideología de recambio del idealismo decadente (Max Horkheimer): «La moderna antropología filosófica forma parte de los últimos intentos de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo, tal como ella es ahora»¹⁴³. Pero, dejando a un lado estos señalamientos acerca de la obra de Scheler, lo que queremos resaltar es la enorme riqueza e importancia que mantiene su propuesta antropológica, pues no sólo ha planteado la posibilidad de consolidar una Antropología filosófica como disciplina autónoma, con problemática propia y específica y con su peculiar estatuto epistemológico, sino que además la estratificación del reino de la vida que nos ha ofrecido posee una correspondencia bastante explícita con los estratos de la vida emocional: mundo inorgánico, vida, conciencia y espíritu, lo cual fue sumamente benéfico tanto para el campo filosófico como para la psicología y la sociología.

6. El posicionamiento del dolor y del sufrimiento en base a la estratificación de lo viviente

Como se recordará, al inicio de nuestro escrito se dijo que emplearíamos el caso concreto del dolor y el sufrimiento para ayudarnos a esclarecer aún más todo lo que hemos venido mencionando acerca de la naturaleza de los afectos y su emplazamiento en el orden del mundo de la vida. Así, una vez que hemos conocido algunos rasgos fundamentales de cada uno de los estratos del ser psicofísico, así como vislumbramos el puesto peculiar del hombre al detentar además un carácter espiritual, es momento de determinar –a manera de símil– cuál es la situación del dolor, lo mismo que del sufrimiento en cada uno de ellos. Cabe decir que un análisis mucho más profundo acerca de estos sentimientos se llevará a cabo en un momento posterior, lo que estamos a punto de efectuar son algunas consideraciones bastante amplias que pueden ayudarnos a poner en contexto el auténtico

¹⁴³ Cfr. Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, Op. cit., pp. 371 y 466.

posicionamiento que dichas experiencias poseen, no sólo en relación con la persona humana, sino además con el resto de los vivientes, con lo cual esperamos puedan aclararse algunos malentendidos que ha surgido al respecto. Veamos a continuación.

Antes que nada, es preciso hacer una aclaración en relación a un malentendido que rodea el problema del sufrimiento y que, justamente, tiene que ver con la doble acepción que tiene el término *afección*¹⁴⁴. Tanto el dolor como el sufrimiento sólo pueden tener como base a los seres vivientes, pues su condición se encuentra profundamente comprometida con los procesos psicofísicos de ellos, razón por la cual simplemente no puede referirse (al menos no de una manera auténtica) a objetos de naturaleza inorgánica. Por ejemplo, el afirmar que una muñeca de trapo «sufre» el abandono de sus dueños al ser olvidada en un desván, o que un jarrón «experimenta dolor» al estar fracturado en uno de sus lados tras una caída, e incluso, al sostener que un genio musical clásico –ya fallecido– «sufre» ante la presencia de nuevas propuestas extravagantes que rayan en lo vulgar, solamente se está usando el término de forma metafórica y antropomorfizada que nada tiene que ver con la condición real del objeto debido a su ausencia de vida y, con ello, de una verdadera respuesta retroactiva.

Es por ello que, evidentemente, excluimos a las plantas de la vivencia de estas experiencias afectivas, pues si recurrimos nuevamente a las reflexiones del estagirita (las cuales poseen una concordancia con lo que nos ha planteado Scheler), así como existen en la naturaleza, animales que carecen de razonamiento y aun así son considerados como vivientes, asimismo «las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ La afección se define –partiendo desde una interpretación bastante básica– como: «Todo estado, condición o cualidad que consiste en *realizar* una acción o en ser *influido* o *modificado* por ella». Afección [N. A.] en: Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 (3ª ed.), p. 40 (La cursiva es del autor). Ahora bien, si atendemos a dicha interpretación, así como la etimología del vocablo, podemos advertir contenido en el afecto un doble principio: Por un lado, desde un sentido externo y pasivo hasta cierto punto entenderemos a la afección en tanto que *affectio*, la cual representa la reacción de una entidad al verse modificada (afectada) por circunstancias más bien ajenas a ella, causando entonces los fenómenos del movimiento y del cambio; por otro lado, existe otro sentido de índole interno aunque plenamente activo conocido como *affectus*, mismo que se relaciona con aquellas perturbaciones internas del ánimo de un sujeto propiamente psíquico y en donde se asoman los conceptos de pasión y emoción ampliamente conocidos a tal grado de tornarse como conceptos análogos.

¹⁴⁵ Aristóteles, *De anima*, I, 5, 410b, 20-25.

Ahora, frente a las teorías que niegan la detentación de sensibilidad en el animal (Descartes), o bien la cuestionan proponiendo la redefinición y la distinción radical de los términos mediante los cuales son tratadas estas vivencias entre el hombre y el animal¹⁴⁶, nosotros –para los fines de nuestro discurso– no seremos tan estrictos con respecto al uso de la palabra *dolor* para referirnos al estado desagradable, molesto o aflictivo (en un nivel corporal, sensitivo y vital) en relación a un estímulo pernicioso, ya sea para el hombre o bien en relación a los animales, mas no así en la experiencia del sufrimiento. Si evocamos nuevamente la descripción que Scheler emprende con respecto a la naturaleza animal (la cual, sobra decir que se encuentra influenciada profundamente con el pensamiento de Husserl)¹⁴⁷, advertimos que, de acuerdo a sus propiedades psicofísicas, puede admitirse en él la presencia de una suerte de conciencia primaria, misma que le posibilita el ser susceptible de sensibilidad, así como también el desarrollo de ciertos tipo de representaciones y operaciones mentales e inclusive de una determinada forma de comunicación (la cual varía según la especie). Con esto, Scheler hace frente a aquellas teorías

¹⁴⁶ Por ejemplo el pensador de corte medievalista Clive Staples Lewis, *sostiene en su tratado acerca del dolor que*: «La descripción correcta sería "el dolor está operando en este animal" y no "este animal siente" como decimos comúnmente, ya que las palabras "este" y "siente" introducen de manera subrepticia la suposición de que el "yo", o el "alma" o "la consciencia" se encuentren por sobre las sensaciones y organizando a éstas en una experiencia, de la misma manera que lo hacemos nosotros». Lewis, Clive Staples, *El problema del dolor* (traducción de Susana Bunster), Universitaria, Santiago de Chile, 1960, p. 138. Por otra parte, el estudio de inclinación médica acerca del dolor emprendido por Pilar Goya Laza y Ma. Isabel Martín Fontelles, parten del hecho de que éste es una sensación de índole subjetiva y, por lo tanto, difícil de compartir y explicar, para cuestionar el hecho de que animales y hombres puedan experimentar sensaciones similares. «Está claro que los animales presentan conductas de evitación frente a estímulos potencialmente dañinos y que en el ser humano son dolorosos. Pero, para evitar extrapolaciones que podrían no ser exactas a las conductas que un animal desarrolla frente a este tipo de estímulos que podrían lesionarle (estímulos nocivos), las denominamos nociceptivas y, en sentido estricto, en los animales deberíamos hablar de nocicepción y no de dolor». Goya Laza, Pilar; Martín Fontelles, Ma. Isabel, *¿Qué es lo que sabemos del dolor?*, Catarata, Madrid, 2010, p. 28.

¹⁴⁷ En efecto, Husserl afirma que en una actitud natural (en un nivel psicofísico), tanto los hombres como los animales son capaces de realizar «actos de conciencia» en sentido lato y estrecho, como sucesos reales del mundo, y en tanto que la conciencia sea comprendida como la totalidad de las vivencias. Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit., § 33. Lo anterior supone además, que pueda admitirse la idea de una especie de yo «en vigilia», es decir, «como un yo que, dentro de la corriente de vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del cogito» *Ibíd.*, § 35, p. 81. De igual manera, de haber también una forma peculiar de aprehensión o experiencia, conocida como «apercepción». «El ser corporal es en principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matices y escorzos sensibles. La conciencia naturalmente apercebida, la corriente de las vivencias se da como humana y animal, o sea, de la que se tiene experiencia enlazada con lo corporal, no es convertida, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparece por medio de matices y escorzos». *Ibíd.*, § 53, p. 126. Sin embargo, a través de la actitud fenomenológica se van «reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, y se encuentra con la apercepción del estado que es una vivencia absoluta». *Ibíd.*, § 53, p. 127. Siendo el hombre al parecer el único (aunque Husserl nunca lo afirma de un modo tajante) que es capaz de llegar a esta actitud y revelar a su «yo puro».

que sostienen en el animal algo así como un *sentir sin conciencia* al admitir que en «la planta posee un "ser íntimo" y, por tanto, está animada. En el animal existe la sensación y la conciencia, y por tanto, un punto central al que son anunciados dichos estados; el animal está, pues, dado por segunda vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por tercera vez en la conciencia de sí y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y el medio»¹⁴⁸.

No obstante, es preciso hacer unas cuantas especificaciones: Lo que acabamos de señalar supondría entonces una gran semejanza entre los sentimientos humanos y los animales (sobre todo en un nivel orgánico), puesto que, si observamos nuevamente en el dolor, advertimos que éste, del mismo modo que el placer, se instaure en la base de la sensibilidad, de suerte que los llamados fines prácticos y vitales que los animales persiguen son movidos bajo estos dos principios (dolor y placer). Por ejemplo, la sensación dolorosa causada por el agotamiento conlleva al animal hacia el descanso, lo cual genera un bienestar placentero. Mas, en ningún momento ha de identificarse la sensibilidad humana y la animal como si fuesen una y la misma cosa, simplemente porque –siguiendo la teoría de Scheler– el ser humano *esencialmente* es diferente al animal.

Claro que ambos participan del alma sensitiva, pero no así del alma intelectual y por ende tampoco de la esfera espiritual. Muestra de lo anterior es que no podemos atribuirles un «yo», una conciencia idéntica a la que el ser humano posee, dado que en el animal ésta se limita a las funciones de la representación y la memoria o, para ser más exactos, de una autoconciencia. La falta de un recogimiento de sí, como señala Scheler, produce en el animal la imposibilidad de vivir sus impulsos como suyos, sino solamente como movimientos y repulsiones que parten de las cosas mismas del medio. A causa de esto, es incapaz de convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica, así como cada una de sus vivencias y, en consecuencia, no le es posible modelar de un modo libre su vida. En síntesis: «El animal oye, y ve, pero sin saber que oye y que ve»¹⁴⁹; esto sólo es posible mediante la detentación de una verdadera y propia personalidad.

¹⁴⁸ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 67.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 65-66.

Sólo el hombre, entonces, «es un "yo", una persona; y todo aquello que pertenece a este "yo" adquiere un valor humano, incluido el cuerpo, incluido el sufrimiento, y por ello también el dolor»¹⁵⁰. Así, el hecho de que los sentimientos sensibles, corporales y vitales no sean, ciertamente, experiencias espirituales (como se explicará más adelante), lo cierto es que, sin lugar a dudas, hablamos de experiencias personales, debido a que el hombre los vive como algo verdaderamente suyo, es decir, que es advertido por su «yo». Con respecto al dolor, mientras que el animal experimenta el dolor como una crisis pasajera sin trascendencia y, en el peor de los casos, como un tránsito que permite la sucesión de una forma de vida a otra¹⁵¹, el hombre es capaz de reducirlo hacia el centro de su individualidad consciente, toma parte de él y adquiere valor. Por eso, permítasenos establecer aquí una nueva propiedad de la persona: el sentimiento. En efecto, decir que la persona es sentimental implica un salto todavía mayor con respecto a la forma mediante la cual éste vive todas las manifestaciones afectivas que se han venido señalando, debido a que (gracias a la intromisión de las facultades espirituales superiores), ocurre, por un lado, el deslinde de todo desear y querer sin contenido, esto debido a la objetivación de los datos proporcionados por los sentidos y la pasión; por otro lado, se abre la puerta hacia un estado de interiorización y reflexión peculiar, porque gracias a la acción del espíritu el ser humano deja de conducirse de una manera instintiva y práctica, lanzándose a la búsqueda de aquellas verdades absolutas y esenciales que de alguna forma caracterizan su condición y en donde dichos estados emocionales se vislumbran como «ventanas» que secundan el acceso hacia estas evidencias absolutas. Es por ello que en este punto ya no se puede seguir hablando únicamente de sensaciones o pasiones –pues éstas se han modificado radicalmente–, sino de sentimientos.

A la luz de lo anterior, el sufrimiento aparece, entonces, cuando el dolor que el hombre experimenta en tanto que consciente de sí, al ser objetivado, suscita además el interrogar acerca del *por qué*, o sea, el *sentido* del dolor. Un animal jamás se cuestiona la causa última

¹⁵⁰ Bozzetti, Giuseppe, *El problema del dolor* (traducción de Jacob Buganza), Verbum Mentis, Veracruz, 2012, p. 72.

¹⁵¹ Cabe señalar al respecto la tesis de Bozzetti, para quien la existencia vegetal y sensitiva (animal), se fundían en la vida cósmica. «Es, en el fondo, una sola vida la del aire, la de las plantas, la del agua, la de los otros elementos [...], cuando muere un animal es asesinado y muere para volverse alimento para otro, sucede entonces el paso de una vida a la de otro; no es más que una crisis momentánea, la aportación de una fuerza vital a otra». *Ibíd.*, p. 70.

que genera su dolor: se limita a vivirlo y padecerlo, inserto siempre en el presente inmediato.

Baste por el momento con lo que se ha mencionado para evidenciar las notables diferencias entre el dolor animal y el dolor humano, así como la inclusión de la experiencia del sufrimiento como una propiedad exclusiva de éste último. Como anotación final, subrayamos la importancia de establecer esta distinción entre el dolor animal y el dolor humano porque, así como en el caso de los objetos inanimados y del estrato vegetal, se ha incurrido también aquí en el equívoco de equiparar ambas experiencias al punto de afirmar la existencia de un sufrimiento animal.

Creemos que lo anterior se debe, en primer lugar, a un vicio de nuestro extenso y rico lenguaje, el cual tiende a usar como sinónimos exactos cualquier tipo de dolor (sensible, anímico, espiritual) con el sufrimiento en sí. Por otra parte –y como fue señalado líneas atrás–, el ser humano (movido por el sentimiento de simpatía) tiende a antropomorfizar a aquellos seres que le son diferentes sustancialmente, es decir, inyectan en el animal una suerte de «personalidad» a partir de ciertas cualidades naturales que muestran una fina similitud con las características humanas, tales como deseos, temores, esperanzas y prejuicios, con la finalidad de establecer un medio afectivo adecuado para pronosticar su comportamiento y de algún modo consolidar un vínculo unitario entre ambos.

El problema surge cuando acaece una trasgresión por esta vía de los límites de cada una de las mencionadas esferas, generando las confusiones y problemas afectivos que ya han sido puntualizados. Muestra de ello es la atribución de cualidades morales en los animales, las cuales, ellos, en sí mismos, no poseen, debido a que requerirían para ello el recogimiento de sí del cual carecen esencialmente. Por ejemplo, se dice que el perro es «fiel» al hombre, pero de ningún modo pondría decirse que él lo sería (por convicción propia) hacia otro perro, ni tampoco que éste perciba en aquél su «fidelidad». Cosa parecida ocurre en el sufrimiento: Los etólogos e investigadores del comportamiento animal, al igual que una gran cantidad de activistas y filósofos, hablan acerca del «sufrimiento animal» mismo que inclusive es equiparado con el sufrimiento humano. Es más, dicha afirmación ha dado pie a un acalorado debate (mismo que se ha desarrollado con una mayor vehemencia en los últimos años) acerca de la posibilidad o imposibilidad de otorgar a los

animales «derechos» morales de orden universal, esto con el fin de reconocer de algún modo su existencia y su igualdad dentro de la vida humana dado que, a fin de cuentas, ambas se incluyen en un mismo mundo; y también por dicho mecanismo se pretende la superación de las prácticas instrumentistas que el hombre ejecuta con respecto a estos a quienes observa sólo como un medio, sometiéndolos a un trato cruel e inhumano, ya sea en el terreno de la medicina experimental, como divertimento, consumo, etcétera¹⁵². No obstante, el reconocimiento de los derechos de los animales aún tiene que lidiar con la organización cívica de la sociedad y sus correspondientes obstáculos, ya sean de índole físico, religiosos, morales, económicos, jurídicos, etcétera. Sin embargo, es indudable el avance que este movimiento ha efectuado con los años en el sentir y pensar de las personas, puesto que, pese a las prácticas y actitudes arcaicas que prevalecen, ha surgido una mayor indignación por el trato cruel hacia los animales, así como una mayor compasión hacia ellos.

No nos corresponde avivar aquí dicha polémica. Sin embargo, es preciso mencionar nuestra postura y negar la existencia de un «sufrimiento» animal como tal. El punto es que aquí la palabra *sufrimiento* parece que se está entendiendo solamente desde su sentido más general, apegado a su noción etimológica (*suffero, suffere*) y que, básicamente, refiere al padecer o soportar algo, así como a la pena y al dolor. Ya hemos dejado entrever que el sufrimiento humano no se reduce a esta definición, sino que incluso la trasciende. El sufrimiento es la manera personal en que el hombre objetiva su dolor; en otras palabras: el sufrimiento humano es la reflexión consciente del dolor humano. Este sentimiento supone, para su acaecimiento, un estado de interiorización muy profundo (mismo que es posibilitado por la experiencia del dolor) y en el cual se obtiene, generalmente, un aprendizaje, no sólo individual, sino personal, es decir, de orden espiritual. Por esta razón, y para evitar los equívocos derivados de nuestro basto lenguaje, aunado a nuestra tendencia antropomorfista, proponemos la restricción de la palabra sufrimiento exclusivamente para

¹⁵² La liga internacional de los Derechos del Animal, adoptó en 1977 y proclamó en 1978 la Declaración Universal de los Derechos del Animal, la cual fue aprobada por la UNESCO y por la ONU y que, entre sus principales artículos se encuentra los siguientes: «Artículo 1. Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia. Artículo 2. A) Todo animal tiene derecho al respeto. B) El humano, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a otros animales, o de explotarlos violando este derecho. C) Todos los animales tienen derecho a la atención, los cuidados y la protección del Humano. Artículo 3. A) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos de crueldad». Salt, Henry S., *Los derechos de los animales* (traducción de Carlos Martín y Carmen González), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999, p. 22.

el género humano, dejando en el animal los términos de padecimiento y agonía, estados que no tocan de un modo tan profundo el ser personal y que se instalan completamente en el terreno orgánico y anímico. Más adelante cobrará un mayor sentido a lo anteriormente señalado, cuando profundicemos en la estructura afectiva humana, misma en la que parece percibirse –como ya hemos mencionado– una gradación bastante explícita con respecto a la que acabamos de examinar y (volviendo a nuestro ejemplo clave) en donde el sufrimiento posee su lugar en el grado más alto y profundo: en la esfera del corazón.

III. DESCIFRANDO LA AFECTIVIDAD HUMANA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA MORAL DE MAX SCHELER

1. La influencia de la fenomenología en el pensamiento de Max Scheler

1.1. La noción de la intencionalidad

Se expuso con anterioridad que la esfera sentimental humana representa una parte importante para el pensamiento, pese al hecho de mostrar una suerte de claroscuro papel dentro de la reflexión filosófica en todas las épocas. Ciertamente, personajes como Aristóteles y Tomás de Aquino advirtieron que los sentimientos poseían una proyección mucho más profunda que la mera inclinación instintiva del ser biológico, pues más bien constituyen, en general, «la respuesta del viviente a un fenómeno de tipo cognoscitivo»¹⁵³. Es claro que los sentimientos tienen una relación con las tendencias del hombre, pero también poseen en sí mismos una valoración de la realidad en términos de aceptación o rechazo, es decir, que los sentimientos detentan un carácter intencional.

Ya dijimos que la noción de intencionalidad constituye uno de los rasgos centrales de la fenomenología. Como se recordará, esta idea fue ampliamente difundida en la escolástica medieval y retomada primeramente por Franz Brentano y luego por Husserl. Ahora bien, los principales exponentes de la filosofía medieval concebían en su mayoría a la intencionalidad como «una tendencia de la conciencia hacia la representación, y al representar ésta al objeto, la conciencia es remitida al objeto que no posee realmente»¹⁵⁴. Cabe señalar que la intencionalidad –entendida desde este contexto– coadyuvaba en el rechazo de una intuición intelectual absoluta e inmediata, pues «lo cognoscible no es alcanzado en tanto que cosa, sino al contrario en tanto que objeto, no en realidad tal como es en sí mismo inmediatamente, sino en y por un intermediario, el concepto, la representación interior»¹⁵⁵.

¹⁵³ Moreno Villa, Mariano, *Filosofía Vol. II. Antropología, Psicología y Sociología*, Op. cit., p. 229.

¹⁵⁴ De Muralt, André, *La idea de la fenomenología* (traducción de Ricardo Guerra), UNAM, México, 1963, p. 407.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 406.

Lo anterior provocó que este concepto fuese prácticamente eclipsado durante la modernidad, cuya figura central, Descartes, la rechaza para concebir al conocimiento de la existencia de la cosa exterior: la intencionalidad sigue siendo trascendente, puesto que va hacia la cosa; no obstante, el alumno de Suárez apuesta por el *ens rationis*, en que la verdad yace en el ente de razón. Kant siguió el camino de Descartes y también abandona la intencionalidad, puesto que «el conocimiento es el resultado de la síntesis objetivante entre los datos de la conciencia: uno *a priori* y puro pensamiento vacío en sí mismo; otro, *a posteriori* y pura multiplicidad [*Mannigfaltigkeit*] ciega»¹⁵⁶. La conciencia aquí ya no tiende hacia el objeto, sino que se convierte en «el dato sensible provocado eficazmente por la cosa en sí el que “penetra” en cierto modo en la conciencia trascendental, para adquirir en la síntesis trascendental de la imaginación su sentido objetivo»¹⁵⁷.

Así, la noción de intencionalidad fue desplazada en pro de la superación de una tendencia realista del conocimiento hacia la cosa para, consecuentemente, lanzarse hacia una esfera de inmanencia perfecta tanto espiritual como material, de tal modo que, «o abandona toda crítica de conocimiento para lanzarse a una reconstrucción mecanicista del mundo, o se desarrolla en el sentido de una pura explicitación inmanente del yo por sí mismo»¹⁵⁸. Estas son, pues, las tendencias del positivismo y el idealismo alemán del siglo XIX.

Brentano sería uno de los primeros en rescatar al concepto de intencionalidad de su olvido, pues contempla en ella un gran valor para la reflexión psicológica de su época, en donde solía afirmarse que el mundo –en tanto que contenido de conciencia– se correspondía rigurosamente con el mundo real. Contrario a lo anterior, Brentano reconoce una distinción entre los fenómenos psíquicos de los físicos abocándose para ello en la inexistencia mental de los objetos, refiriéndose así a la función primaria de la intencionalidad: «Todo fenómeno mental está caracterizado por lo que los escolásticos del medievo llaman la inexistencia intencional (o mental) de un objeto y lo que podríamos llamar, aunque no totalmente sin ambigüedades, referencia a un contenido, dirección a través de un objeto (el cual no debe ser entendido aquí como significando una cosa), u

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 411.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 412.

objetividad inmanente. «Todo fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí mismo, aunque no todos lo hacen del mismo modo. En la presentación algo es presentado, en el juicio algo es afirmado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el deseo, deseado, etcétera»¹⁵⁹ (este *algo* al que se refiere Brentano es precisamente lo que nos indica si una experiencia es intencional o no), distinguiendo en la intencionalidad al menos tres variaciones de acuerdo a cada una de las tres clases de fenómenos psíquicos existentes, es decir, los fenómenos de amor y odio, los juicios y las representaciones, siendo este último la intencionalidad más radical y primaria.

A Husserl le fue legada la necesidad por redescubrir esta concepción de su maestro Brentano, aunque pronto la revestiría con una nueva interpretación¹⁶⁰, y la emplearía para hacer frente tanto al idealismo como al positivismo imperante en su época a través de una vuelta hacia el sujeto y sus operaciones. Efectivamente, la razón por la cual la psicología pretendía ingenuamente reducir todo concepto, todo juicio y razonamiento a su campo de estudio –en tanto que fenómenos psíquicos resultantes de una operación psicológica– radica en el desconocimiento de la intencionalidad; es decir, había olvidado la heterogeneidad esencial de la conciencia y, por ende, su objeto¹⁶¹. La intencionalidad, para el fundador de la fenomenología, constituye la estructura elemental de la conciencia misma: «es aquello que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de vivencias como corriente de conciencia y como unidad de conciencia»¹⁶². Es cierto que, cuando un objeto determinado se nos presenta en la percepción (figurémonos la de un cubo) ésta nunca es completa, es decir, «no llegaré nunca por mi simple percepción a colocarme en un punto de vista absoluto desde el que yo tenga la posibilidad de captar todas las caras del cubo a la vez»¹⁶³, y sin embargo poseemos una cierta percepción unitaria de él, infiriendo con ello que la conciencia contiene realmente más de lo que percibe actualmente. Tal afirmación le permitió a Husserl el poder tener

¹⁵⁹ Traducción nuestra de la versión inglesa de Antos C. Rancurello, D. B. Terrelland y Linda L. McAlister. Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Stand point*, Routledge, New York, 1995, p. 86.

¹⁶⁰ «Husserl se apartará de su maestro en su diferenciación entre percepción interna y percepción externa (en cuanto a la evidencia), y también referirá la intencionalidad a la misma conciencia y no meramente a los actos psíquicos; asimismo, distinguirá entre contenido real o “descriptivo” y “contenido” intencional del acto». Moreno Villa, Mariano, *Filosofía Vol. II. Antropología, Psicología y Sociología*, Op. cit., p. 376.

¹⁶¹ Cfr. De Muralt, André, *La idea de la fenomenología*, Op. cit., p. 413.

¹⁶² Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit., p. 198.

¹⁶³ De Muralt, André, *La idea de la fenomenología*, Op. cit., p. 414.

acceso a las estructuras esenciales de nuestros actos conscientes. Este fenómeno ya no puede ser explicado por la descripción empírica –propia del método psicológico–, dando paso así al método fenomenológico del análisis intencional, desde el cual se descubre el trabajo inconsciente y casi automático del yo, al punto de poder hablar incluso de una trascendencia: «se explica así el hecho de que la conciencia contenga más de lo que percibe, pues se trasciende ella misma al tender hacia un fin que ella misma constituye»¹⁶⁴.

Esta es, a grandes rasgos, la noción de intencionalidad y su interpretación a la luz de la fenomenología husserliana. Es sabido que Max Scheler más tarde orientará esta idea hacia un plano emocional, residiendo aquí la originalidad más profunda de su pensamiento: La emoción es intencional porque hay un objeto hacia el cual tiende (a saber, el mundo de los valores) y que, al serle dado, ofrece una auténtica revelación. Ahora bien, es preciso anotar que dicha intuición, si bien abrió un nuevo horizonte para la fenomenología, lo cierto es que también marco la línea definitiva de separación con Husserl, al punto de cuestionarse inclusive si Scheler habría entendido con claridad el sentido auténtico y profundo de la fenomenología. Dejemos a un lado dicha controversia y concentrémonos en explorar con mayor detalle este giro que nos propone nuestro autor.

1.2. La postura de Max Scheler: la intencionalidad de los afectos para la fundamentación del valor

Scheler cree que los afectos no son meros estados ausentes de contenido, ilógicos e innecesarios para la comprensión del mundo circundante y también de la propia interioridad, sino que, de hecho, poseen un significado que se advierte en diversos grados y modos funcionales. Lo anterior se encuentra plasmado de forma amplia en su *Ética* (aunque también se advierte una referencia explícita en su ensayo *El sentido del sufrimiento*), siendo ésta una de sus tesis más fecundas y medulares de todo su pensamiento.

En efecto, nuestro autor emprende a lo largo del señalado escrito (y más exactamente al final del capítulo primero de la sección V de la obra) una productiva crítica a la filosofía de Kant, quien creía que «necesariamente toda *Ética* material podrá tener tan

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 415.

sólo una validez empírico-inductiva y *a posteriori*; y que sólo una Ética formal es capaz de una certeza a priori e independiente de la experiencia inductiva»¹⁶⁵. Esto supone que la ética material ha de ser una ética de «bienes» y de «fines», hedonista, heterónoma, más concentrada en la legalidad del obrar que en la moralidad del querer, con unos preceptos hipotéticos o condicionales, incapaz de fundamentar la dignidad de la persona ni explicar cabalmente la existencia de mandatos absolutos (el imperativo categórico).

Aunque Scheler concuerda con el prusiano en la necesidad de la fundamentación a priori de la ética así como en el rechazo de todo tipo de empirismo ético (incluido tanto el eudemonismo como el hedonismo), difiere con él en la identificación de lo *a priori* con lo formal, puesto que dicha equiparación entraña una mera construcción mental. Más bien, él se encuentra convencido de la existencia de una ética de naturaleza *a priori*, en el sentido de que sus principios han de ser evidentes y no verificables mediante la observación y la inducción, pero que sus contenidos axiológicos (los valores) constituyan a su vez la «materia» de los actos morales. No han de ser confundidos con los bienes –entendidos estos como los objetos en donde los valores son depositados–, ni con la llamada introspección, misma que constituye el método de la psicología experimental¹⁶⁶, dado que representan auténticas «unidades significativas ideales»¹⁶⁷, mismas que han de ser captadas a través de la *intuición emocional* o el *sentimiento*.

Como se recordará, en nuestro apartado anterior hablamos de la dimensión espiritual que posee el hombre, cuyos rasgos permiten tanto su separación definitiva del resto de los vivientes, así como su instauración en un puesto esencial dentro del cosmos, siendo el sentimiento uno de ellos. Pues bien, Scheler añadiría al respecto que en el espíritu del hombre se haya una cierta *intuición emocional*, cuyos actos son independientes del pensamiento puro racional, así como de sensibilidad subjetiva y que, además, poseen una naturaleza apriórica. Siguiendo esta idea, el muniqués abogaría, entonces, por una simetría eterna y absoluta de todo sentir, amar y odiar, equiparada a la lógica pura, pero irreductible

¹⁶⁵ Palacios, Juan Miguel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparros, Madrid, 2003, p. 49.

¹⁶⁶ El método de la psicología experimental «lleva a una separación artificial entre el elemento de valor y el contenido de las experiencias emocionales humanas, haciendo, por tanto, abstracción de todo hecho moral y fijándose únicamente en los puros hechos psicológicos. Lo cual, según Scheler, falsea el cuadro de la vida interior del hombre». Wojtyła, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana* (traducción de Gonzalo Haya), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, p. 11.

¹⁶⁷ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 103.

a las leyes del intelecto. Scheler apunta con ello hacia un *apriorismo de lo emocional*, lo cual nos alude a su vez a la *logique du cœur propuesta por Pascal*. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce»¹⁶⁸, reza su máxima, la cual fue interpretada por el propio Scheler de la siguiente manera: «Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón” [...]; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico»¹⁶⁹.

Para sustentar lo anterior, Scheler recurre al método fenomenológico con el propósito de examinar las vivencias en que se dan al hombre los valores respecto del propio sujeto. A través de esta acción, el muniqués reformula toda la psicología de la vida afectiva, ya que decide explorarla en su sentido intencional. En efecto, bajo dicha perspectiva los sentimientos se observan como «estados del yo provocados por la relación con los objetos del mundo, del propio cuerpo, con las representaciones, los pensamientos, los deseos y otros sentimientos»¹⁷⁰. Para ello, han de ser distinguidos los meros estados sentimentales ciegos (*Gefühle*), los cuales carecen de intencionalidad, de un peculiar sentir o percibir sentimental que remite patentemente a objetos (*Fühlen*), o sea, el sentir intencional¹⁷¹.

La percepción sentimental se constituye, según Scheler, como un «acto objetivador» que no depende de ninguna representación como mediadora¹⁷², es decir, que la relación existente entre el sentimiento con su correlato de valor es exactamente la misma a la que existe entre la «representación» y el «objeto», es decir, posee una *relación intencional*: «La percepción sentimental no está aquí *unida exteriormente* a un objeto de manera inmediata o por medio de una representación [...], sino que el sentimiento se dirige, *primariamente*, a una clase propia de objetos: a saber, los “valores”»¹⁷³. Según lo anterior, «lo valioso se configura objetivamente por sí mismo, se exhibe solicitando estimación o repulsa ante los actos sentimentales, sin requerir el apoyo de las representaciones cognoscitivas para

¹⁶⁸ «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas». Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Br 277.

¹⁶⁹ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 358.

¹⁷⁰ Bernal, Aurora y Naval, Concepción: “Los afectos: una pista para ser libre” en: Bernal, Aurora (et. al), *Cultivar los sentimientos. Propuestas desde la filosofía de la educación*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 89.

¹⁷¹ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. XVII.

¹⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 363.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 361.

adquirir objetividad»¹⁷⁴. En el caso de la justicia, por ejemplo, no ocurre primero su abstracción y ya después su estimación, sino que desde un primer momento ésta es pensada y estimada, o bien, es pensada pero como algo que exige adhesión, una estimación positiva¹⁷⁵. De ahí que, en otro lugar, Scheler haya afirmado que el hecho de que podamos percibir una naturaleza intencional y cognitiva en el valor, es el reflejo de nuestra propia vida afectiva *superior*¹⁷⁶. Sin embargo, esta objetividad intencional que Scheler asigna a los valores y cuya autenticidad se identifica con cualquier otro contenido logrado a través del pensamiento y la percepción, marcó el punto de confrontación y posterior separación entre él y los planteamientos de Husserl.

1.3. Algunas consideraciones convergentes-divergentes entre Scheler y Husserl

Es preciso resaltar que este no es el lugar para profundizar en la controversia suscitada entre estos dos fenomenólogos que, como se sabe, tienen posturas diferentes con la relación entre los actos del sentimiento o de percepción sentimental y los actos intelectivos, lo cual corresponde al modo como entienden la intuición o mirada que nos abre la experiencia de los objetos. En el caso de Husserl, la intuición fenomenológica es una mirada intelectual que descubre las esencias ideales para luego ser investigadas y profundizadas por la razón. Para Scheler, en cambio, «la relación consiente con la realidad no es un mirar frío, porque en ella se da al mismo tiempo la experiencia del mundo de la resistencia que el mundo opone a los impulsos de la voluntad»¹⁷⁷. En otras palabras, podría decirse que, «en lenguaje pascaliano, Husserl era un hombre de la “logique de la raison” y Scheler lo era de la logique du coeur»¹⁷⁸.

No obstante, creemos pertinente mostrar de forma breve que –pese a estas diferencias– existe al menos una línea que une a ambos autores, misma que estriba en su interés por fundar una ética capaz de considerar al ser humano por completo (incluyendo aquí lo

¹⁷⁴ Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 415.

¹⁷⁵ *Ibidem*. Cabe decir que esta afirmación fue severamente criticada, debido a que dejaba la sensación de una especie de «sentir», de hecho, los valores.

¹⁷⁶ Cfr. Scheler, Max, *Esencia y Formas de la simpatía*, Op. cit., p. 10.

¹⁷⁷ Fazio, Mariano; Fernández Labastida Francisco, *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, Op. cit., p. 336.

¹⁷⁸ Suances Marcos, Manuel: “Concepto y valor de la vida en Max Scheler”, art. cit., p. 222.

afectivo-estimativo y lo práctico). Ciertamente, el hecho de que Husserl haya dado a la fenomenología una orientación exclusivamente intelectualista, al examinar en la conciencia sólo su intencionalidad intelectual, no quiere decir que haya desdeñado –como lo hiciese Kant– el papel de la afectividad en ámbito formal, reduciéndolo solamente a la experiencia estética. Es más, para el filósofo de Moravia el estudio de los sentimientos y la vida emocional en general resulta fundamental para cualquier planteamiento ético, coincidiendo así con Scheler. En efecto, ambos fenomenólogos estarían de acuerdo en que es a través de los actos del sentimiento o del percibir sentimental (y no precisamente en los actos intelectivos) en que los valores son dados. De tal suerte que tanto Husserl como el propio Scheler se muestran a favor de una lógica del sentimiento (*Gefühlslogik*), y también una ética del sentimiento (*Gefühlsethik*), ya que en las éticas del entendimiento o del deber puro (he aquí la crítica con respecto a la filosofía moral kantiana) «el sujeto ético es ya en el punto de partida un sujeto disminuido, pues se le ha extirpado todo aquello que da consistencia al sujeto humano ya en actitud trascendental»¹⁷⁹.

Efectivamente, Kant consideraría al sentimiento como mera facticidad, lo que le condujo a querer reducir toda la ética material a una ética eudemonista y consecuentemente hedonista (dado que equipara ambas actitudes vitales), apostando así por una ética de carácter formal que –como racional– ha de evitar al tiempo toda suerte de referencia a la vida emocional, evitando con ello los errores –según afirma el prusiano– a que conducen todas las formas imaginables del eudemonismo¹⁸⁰. Según esta visión, la ética material, en cambio, consideraría como valor supremo (o bien supremo) al placer y más específicamente al placer sensible (por eso la equiparación del eudemonismo con el hedonismo), de modo que las ideas de los valores bueno o malo estarían reducidas a los fenómenos de placer y desplacer.

¹⁷⁹ San Martín, Javier, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”, en: *Isegoría*, 5 (1992), p. 51.

¹⁸⁰ «Los principios prácticos son formales cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos, y son materiales cuando consideran los fines subjetivos y en consecuencia ciertos estímulos. Aquellos fines que, como efectos de la acción de un ser racional, se propone éste a su capricho (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos, pues su valor reside en su mera relación con una determinada facultad de desear del sujeto y no pueden proporcionar en consecuencia, ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional ni tampoco para todo querer, es decir, que no pueden establecer leyes prácticas. Por esta razón, todos estos fines relativos no pueden apoyarse más que en imperativos hipotéticos». Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua* (traducción de Manuel García Morente), Porrúa, México, 2007 (15ª ed.), p. 47.

Scheler sostiene al respecto que Kant habría fijado su postura basándose en un profundo malentendido en torno a la forma mediante la cual son examinados los sentimientos y la afectividad en general, derivado básicamente de un prejuicio, añejo en la filosofía, que consiste –retomando de nueva cuenta las palabras del filósofo de Múnich– en «una división, completamente inadecuada a la estructura del espíritu, entre “razón y “sensibilidad”»¹⁸¹, la cual se hace más notoria cuando tratan de colocarse dentro del ámbito de la sensibilidad aquellos elementos tomados en toda su generalidad para la razón, por ejemplo, todo intuir, sentir, tender, amar y odiar, etcétera. De lo anterior se deriva además el hecho de que todo lo que no sea concebido como racional sea reducido necesariamente a la esfera de lo sensible. Así, a la luz de esta idea, las formas de la esfera sensible no podrían existir en un estado puro, tal y como ocurre con las esencialidades intuitivas abstractas y las esencias concretas contenidas en el entendimiento, las cuales se muestran como independientes tanto de la organización psicofísica como de las abstracciones empíricas (mismas que comprenden la conceptualización de dichas esencialidades), respondiendo con ello a ciertas reglas propias de la vida espiritual. Por eso, se ha preferido la visión de la ética como algo absoluto, apriórico y de naturaleza formal, en lugar de una ética material y, por ende, empírica, emocional e inclusive relativa.

Husserl, por su parte, insiste en la necesidad de ampliar las nociones de percepción e intuición al ámbito de lo ideal-categorial y con ello superar el dualismo entre «razón» y «sensibilidad», pues dicha escisión condujo al prusiano ante el error de equiparar lo puro con lo teórico, confundiendo así el concepto de *a priori*. Para el filósofo de Moravia lo puro implicaba tanto el aspecto teórico como lo estimativo-afectivo o lo perteneciente a los sentimientos¹⁸², lo cual es posible porque para Husserl lo puro o trascendental «no es lo producido por la reflexión, sino aquello que la reflexión descubre como punto de partida atravesando de una necesidad que ninguna contingencia podría cambiar»¹⁸³.

¹⁸¹ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 356.

¹⁸² San Martín, Javier, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”, art. cit., p. 50.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 52. Sobre el mismo punto, San Martín –exponiéndonos los puntos centrales de las *Lecciones* de 1920– que, para Husserl, lo puro refiere a la adopción de «una perspectiva en la que el mundo no es lo determinante, en la que por tanto no reina la causalidad mundana fáctica y por tanto mudable, sino, [...] las relaciones esenciales inherentes de la intencionalidad en todas sus dimensiones, en la que por tanto yo no soy el resultado de una cadena casual, sino al revés, el punto de partida constituido o atravesado de entrada por

La consideración anterior permite en Husserl el estudio de lo estimativo y lo afectivo sin abandonar el ámbito de lo puro y a priori, pues al existir leyes a priori contenidas en la sensibilidad –tal y como el mismo Kant afirma–, no ha de negarse que ésta también sea un campo de la racionalidad y, por ende, «recurrir a la sensibilidad no crea pura facticidad, ni siquiera en especial en relación a los sentimientos, pues también en este dominio hay leyes a priori»¹⁸⁴. El error de Kant, según Husserl, fue el no haber podido distinguir los sentimientos sensibles de los actos del sentimiento, que es obvio en la vida humana cuando nos dirigimos hacia valores espirituales (que Husserl nombra como objetos ideales u objetividades espirituales) de tal suerte que la materialidad «o bien no agota el sentido, como en la obra de arte, o bien no es sino lo que individualiza el sentido pero se distingue radicalmente de él»¹⁸⁵.

Ahora bien, aunque lo planteado llevó a Husserl a reconocer que, efectivamente, «el sentimiento según su propia esencia pretende una legitimidad exactamente igual que el juicio»¹⁸⁶, es preciso remarcar la distinción que sostiene con Scheler, quien a simple vista poseería la misma impresión. Para Husserl, los actos del sentimiento son, en esencia, actos fundados en actos intelectivos:

«Todo acto del sentimiento se funda –y necesariamente– sobre algún objeto representado o puesto como existente, sobre algún estado de cosas, asunciones o certezas, suposiciones, etc. Un agrado, el más sencillo que pueda pensarse, es agrado por algo, y este “por” expresa una intencionalidad. Pero lo agradable debe ser representable de alguna forma; aparece o bien como imagen, o bien como objeto de la fantasía, proceso de la fantasía, etc., o ello es representado de modo totalmente oscuro en un representar vacío. Pero de alguna forma debe ser representado. El representar no es un acto del sentimiento. Se lo cuenta en general del lado de la esfera intelectual»¹⁸⁷.

necesidades esenciales que le hacen superar toda contingencia y que le sitúan en el punto arquimédico de toda fundamentación». *Ibíd.*, p. 51.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁸⁶ San Martín, Javier, *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte*, Op. cit., p. 330.

¹⁸⁷ Hua XXVIII, p. 252. Citado por Crespo, Mariano: “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsi Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 223.

Como dijimos, éste no es lugar para abordar de manera profunda las contribuciones de Husserl hacia el campo de la ética y la afectividad (que hemos de reconocer son bastante amplias y fructíferas), sin embargo, bástese con lo que se ha dicho hasta el momento para ilustrar la relación tanto de concordancia así como de divergencia entre la postura del propio Husserl con Scheler, quien –contrario a lo señalado en el párrafo anterior– sostendría que no es necesario poner como base a los actos intelectivos para fundamentar las tendencias a los valores, emprendiendo así un análisis fenomenológico de la experiencia afectiva y su objeto específico, el valor. El muniqués, entonces, defendería la existencia de un paralelismo inserto en la vida del hombre, entre su racionalidad y el percibir afectivo (que no ha de equipararse al llamado sentimiento ciego), cuya característica fundamental –ya se vio– es su intencionalidad. Veamos un poco más al respecto.

2. La jerarquía del valor y su relación con la vida emocional

Ya inmersos en la teoría moral de Scheler observamos su pretensión por edificar una ética que, siendo de carácter *a priori* tal y como la postulaba Kant, fuese al mismo tiempo material, es decir, que no se detiene en un aspecto meramente formal, sino que encara contenido. Scheler afirmaría que, a través de la vivencia emocional, es posible dar con aquellas intuiciones que nos permiten acceder a la esencialidad del valor. Sin embargo no hay que confundir (como lo advirtiera también Husserl) que dicha intuición sea idéntica a cualquier dato de la experiencia sensorial, la cual se presenta de manera *mediata*, sino que refiere a una intuición esencial, captada por la conciencia como un «sentir» inmediato. Así, Scheler identificaría dicha intuición esencial con la *intuición fenomenológica* o *experiencia fenomenológica*, en donde «no cabe ninguna separación de lo “mentado” y lo “dado”»¹⁸⁸, y de cuya coincidencia *aparece* el fenómeno en una conciencia sentiente.

Es así como la realidad para Scheler –en tanto que correlato intencional del percibir afectivo– se presenta como valor¹⁸⁹. Ahora, los valores se tornan «reales» al encarnarse en

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 106.

¹⁸⁹ Cfr. Flórez Miguel, Cirilo, *La filosofía contemporánea*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1980, p. 130.

cosas concretas que son valiosas conocidas como bienes¹⁹⁰, sin embargo los valores no pierden ni su independencia con respecto a los bienes ni su validez *a priori*, razón por la cual pueden ser captados también a través de un acto particular de tendencia conocido como *disposición de ánimo*, la cual entraña una dirección hacia los valores en general que fundamenta nuestro amar y odiar, nuestro preferir y postergar, y cuya sede se encuentra «en el libre centro racional e intelectual, en la persona misma»¹⁹¹. Es más, gracias a este tipo de percibir afectivo es posible advertir, incluso desde cada bien particular, una «pequeña jerarquía» de valores, cuyo ordenamiento se da en el sentido de «alto» y «bajo», sirviendo aquéllos como fundamento de éstos. De este modo, la escala de valores desarrollada por Scheler abarca desde los valores más altos, los religiosos, hasta los valores más bajos, los sensibles. Hallándose entre ambos los valores espirituales y los vitales.

Cabe señalar que este ordenamiento responde en la persona hacia el amor, entendido éste como un afecto vivo, un sentimiento fundamental e irreductible que encarna la forma más profunda y rica de relación y de vínculo ya que, a través de él, la persona tiende —en última instancia— hacia la unidad espiritual. «El amor es —para Scheler— el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto»¹⁹².

Por consiguiente, la intromisión del conocimiento de los valores añade a la persona un elemento sumamente especial. En primer lugar, permiten el develamiento de una ordenación justa y objetiva entre todos los actos emprendidos por la persona, fundamentados bajo los principios de amor y de odio (entendidos aquí desde un sentido espiritual) mismos que «unifican y donde radican los demás actos, sean cognoscitivos,

¹⁹⁰ Los bienes se refieren a las unidades que están dadas como cosas; un dominio propio de objetos que fungen, efectivamente, como depositarios de valor. Es importante evitar la confusión de identificar los bienes con las meras «cosas valiosas». puesto que en ellos el valor no aparece cimentado de un modo superficial, sino que «ellos mismos se hallan *penetrados* enteramente de valor». Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., pp. 68-69. Tampoco ha de ser identificado el bien con el valor mismo ni con sus cualidades. El bien es una *cosa* de valor, es decir, representa «una unidad “cósica” de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se hallan fundada en un determinado valor básico». Loc. cit.

¹⁹¹ Crespo, Mariano, “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, en *Dialogo filosófico*, número 68, 2007, p. 242.

¹⁹² Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Op. cit., p. 218.

conativos o emocionales»¹⁹³. Scheler a propósito dedicaría todo un ensayo sobre este tema, en donde alude a la raíz o soporte de todas las actitudes generales de la persona, llamado *ethos* por los griegos, y cuyo núcleo fundamental es –en términos agustinianos– *el ordo amoris*. Dicho ordenamiento de carácter axiológico y objetivo nos hace preferir y postergar los valores que orientan nuestra vida, de acuerdo con su rango jerárquico. Es más, el *ordo amoris* entraña a la esencia misma de la persona porque, de acuerdo a la teoría del muniqués, conocer a fondo una persona es conocer –a través del miramiento– el orden de su amor: «quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre»¹⁹⁴.

En segundo lugar, los valores orientan a la persona hacia su propia realización, misma que se desarrolla de manera análoga a la realización del espíritu¹⁹⁵. Luego, a medida que el hombre a través de su actuar aprehende y conoce los valores, la propia esencia de la persona llega, de este modo, a su desarrollo más extenso del ser.

Ésta es, pues, en breves palabras, la propuesta desarrollada por Scheler en su *Ética*. Como puede observarse, los valores se encuentran unidos íntimamente a nuestro percibir afectivo, a tal punto de que se constituyen como su correlato intencional. Por eso, una teoría cabal acerca de los valores debe considerar además un estudio minucioso sobre la persona humana y a la postre de su vida emocional. Del mismo modo, hay que decir que la teoría moral de Scheler proyecta también a una visión antropológica, pues a medida que se van descubriendo las propiedades de los valores y su organización en la vida del hombre, va surgiendo la interrogante acerca de la esencia de la persona humana y del puesto que tiene en el cosmos «puesto que la acción ética depende siempre de la persona y abarca, por tanto, todos aquellos actos en los que la persona es protagonista»¹⁹⁶.

¹⁹³ Cfr. Sánchez-Migallón, Sergio, *La persona y su formación en Max Scheler*, Op. cit., p. 145.

¹⁹⁴ Scheler, Max, *Ordo Amoris*, Op. cit., p. 27.

¹⁹⁵ Scheler desarrollaría esta idea en un escrito posterior: *El puesto del Hombre en el Cosmos* (1928), en donde nuestro autor (influenciado por una postura panteísta) concibe al espíritu como un acto puro; una fuerza omnipotente que vivifica y dota de significación al universo entero. Sin embargo, éste carece de una energía interna propia, es decir, que en sí mismo es impotente para realizar lo anterior. Es por ello que, según Scheler, el puesto privilegiado del hombre es, en este punto, ser su centro. Cfr. Ídem, *El puesto del hombre en el cosmos*, Op. cit., p. 73.

¹⁹⁶ Cfr. Flórez Miguel, Cirilo, *La filosofía contemporánea*, Op., cit., p. 131. Cabe decir que éste es el camino usual que se le da a toda la filosofía scheleriana, o sea, el salto de la ética hacia la antropología, lo cual corresponde a un aspecto más bien cronológico. No obstante, recordamos una vez más el camino que decidimos emprender que fue el de una inversión, es decir, comenzamos con sus reflexiones antropológicas para examinar posteriormente su planteamiento ético. Como dijimos, nuestro proceder tenía la finalidad de

3. Los estratos de la vida emocional

Pues bien, como se lee en la sección V de su *Ética*, Scheler decide examinar las conexiones existentes entre los estados de sentimiento y sus clases fundamentales con el valor moral de la persona, cuestionándose «si no va ligado al ser y al comportarse moral *necesaria o esencialmente* la existencia de sentimientos determinados: a la conducta positivamente valiosa, sentimientos positivos y positivamente valiosos, a la negativamente valiosa, sentimientos negativos también y negativamente valiosos, a la conducta de más alto valor, sentimientos de otro estrato y otra clase que a la de más bajo valor, etc.»¹⁹⁷. De igual modo, el muniqués pregunta acerca del papel esencial que guardan los estados de ánimo y sus tipos: «no como *objetivos* de la tendencia y de la voluntad de realizar valores, mas sí como fuentes vivibles de tal tendencia y, en primer lugar, de la tendencia hacia los valores de una jerarquía determinada en cada caso»¹⁹⁸.

Para lograr lo anterior, Scheler insiste –de nueva cuenta– en el carácter apriórico del valor: «ninguna relación con los estados emocionales –de la clase que sean, sensibles o no– pueden constituir, ni menos crear valores y en especial valores morales»¹⁹⁹ (por eso, el rechazo del muniqués hacia una identificación entre el valor y el placer). Los valores no se dan en las experiencias del ego –tal y como el hedonismo ha llegado a considerar– sino que se realizan sobre objetos y estados de cosas (que en modo alguno se equiparan) a través del percibir sentimental de algo, el cual discierne de todo estado sentimental al fundamentarse, no en un deseo o aversión de carácter superficial, sino bajo los actos esenciales de amor y odio.

Así, Scheler, lejos de contemplar a la vida emocional humana como univocista, la considera, más bien, como un cúmulo de vivencias con diversos matices, en los cuales pueden ser identificados las diversas formas de desear y tender, así como los distintos objetos de esas vivencias, sin que por ello infiera una simple «mezcla» entre todos ellos. Ciertamente, Scheler reconoce la presencia de una problemática inserta en el terreno

examinar primeramente el fenómeno de la afectividad siguiendo el esquema macrocosmos-microcosmos elucidado por el autor.

¹⁹⁷ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 445.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 445-446.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 444, 445.

sentimental, la cual estriba en «la coexistencia, o existencia simultánea, de sentimientos cualitativamente distintos en el mismo sujeto»²⁰⁰. Partiendo de la afirmación de que los sentimientos sean vivencias con una especial referencia vivida al yo y cuyas diferencias pueden ser tanto de naturaleza cualitativas y no sólo cuantitativas²⁰¹, cabe preguntar «¿cómo puede el mismo yo ser cualificado a la vez de un modo distinto y aun opuesto?»²⁰².

Para dar respuesta a lo anterior, nuestro autor revela un nuevo *desdoblamiento* en la vida emocional al proponer una examinación del yo no según la extensión corporal, sino atendiendo a una dimensión de profundidad en donde ya no hay extensión. Entenderemos aquí a la profundidad no como una característica del valor propiamente, sino más bien – citando aquí a Sánchez-Migallón– «la satisfacción que él produce, pero que sirve de criterio para captar –nunca definir o constituir– la altura de dicho valor»²⁰³.

Así, el análisis fenomenológico de los confines de la vida emocional comprende en sí, de manera preliminar, la identificación de cuatro niveles del sentimiento, los cuales se relacionan a su vez con la «profundidad» de los valores percibidos en el sentimiento intencional puro, mismos que pueden ser recuperados fenomenológicamente. Esto explica porque Scheler tomaría una especial atención al examen de nuestros sentimientos, ya que estos ofrecen (en cada estrato) una visión auténtica y única en el orden de preferencia de los valores y los bienes que informan: «En el curso del percibir sentimental “abracemos” el mundo de los objetos, más sólo por el lado de los valores»²⁰⁴.

Con este nuevo miramiento de la vida emocional, el filósofo muniqués pretende, además, demostrar –efectivamente– la existencia de diversas tonalidades afectivas contenidas y manifestadas por la persona simultáneamente, aun si estos fuesen contradictorios, de tal modo que sea posible pensar en el placer contenido en el dolor, el ser dichoso en medio de una gran pena y viceversa. En otras palabras, el hecho de que

²⁰⁰ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler” en García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 362.

²⁰¹ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., pp. 446-447.

²⁰² Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p. 363.

²⁰³ Sánchez-Migallón, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Op. cit., p. 28.

²⁰⁴ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 363.

múltiples sentimientos «puedan coexistir en uno y el mismo acto y momento de conciencia»²⁰⁵, sean estos de carácter inextenso o bien, entre un sentimiento inextenso y otro extenso o sensible, no depende de ningún tipo de fusión entre los distintos estados emocionales (tal y como Platón lo llegó a aceptar en el *Filebo*²⁰⁶), sino de sus diversos estratos de profundidad que configuran la existencia humana, o sea, los grados mediante los cuales estos sentimientos (con su respectiva carga de valor) irrumpen dentro del yo (o la persona).

Por lo tanto, la clasificación de la vida emocional se presenta –en un orden ascendente según su profundidad– de la siguiente manera: *sentimientos sensibles* o «sentimientos de la sensación», *sentimientos corporales y vitales*, *sentimientos puramente anímicos* y *sentimientos espirituales*²⁰⁷. Nos parece pertinente explicar cada uno de los estratos ampliamente, puesto que dará mucha luz a nuestros propósitos.

3.1. *Sentimientos sensibles*

En el nivel más bajo encontramos a los sentimientos sensibles, los cuales se extienden en la parte externa y más elemental del ser propio, a saber, el cuerpo y los sentidos. De carácter actual, breve y carente de una continuidad de sentido, es justo aquí donde se sitúan las experiencias del dolor y el placer (punzadas, picaduras, sensaciones de cosquilleo), el calor o el frío, la sinestesia, etcétera. El sentimiento sensible se caracteriza por estar dado como *localizado* y *extendido* en determinados lugares del cuerpo²⁰⁸. Esto supone el observar al yo, en un primer momento, no sólo desde un sentido meramente espacial, sino además atendiendo la profundidad mediante la cual dichas manifestaciones

²⁰⁵ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* Op. cit., p. 358.

²⁰⁶ Sugerimos la revisión del diálogo platónico *Filebo* (370-347 a. C.), en donde Platón admite la mezcla de placeres y dolores en los sentimientos sensibles, mientras que tales principios se presentan en forma pura cuando se eleva la mirada hacia la esfera de lo espiritual.

²⁰⁷ Como puede apreciarse, dicha distribución posee una fuerte similitud con la clasificación emprendida en el capítulo anterior. Encontramos parte de la respuesta en Aristóteles, para quien el alma se tornaba en una entidad en cuanto específica de un cuerpo natural que en potencia posee vida, la cual, según las propiedades psicofísicas de cada ser, variaba, presentándose así las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva, en donde el hombre participa de la estructura psicofísica más elevada y por ende alberga dentro de sí a todos estos elementos.

²⁰⁸ Cfr. Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 449.

afectivas irrumpen en el yo, de tal modo que éstas puedan ser emplazadas tanto por los órganos de los sentidos, así como de otros receptores corporales de una forma más o menos consciente²⁰⁹. Con ello, el muniqués planea superar aquellas posturas que –ya se dijo– actúan como si, dentro de la totalidad del yo, no hubiese «espacio» para albergar a dos sentimientos distintos con su respectiva cualidad. Sin embargo, la coexistencia sin mezcla de sentimientos distintos y aun opuestos se restringe sólo a este nivel puesto que, en la medida en que se penetra en el ser personal y que, por ende, los sentimientos van refiriéndose de un modo más directo en la esfera del yo, estos van tornándose cada vez más ilocalizables.

Otra característica de los sentimientos sensibles es que se encuentran dados esencial y necesariamente como estados, mas nunca como una función o un acto. Gracias a ello pueden estar «enlazados» con los objetos a través de simples contenidos de la sensación, de la representación o de la percepción, o bien carecer más o menos de un objeto²¹⁰. Cabe aclarar que Scheler concuerda en este punto con Brentano²¹¹ y con Husserl al admitir que, si bien todos los sentimientos –entendidos como vivencias– poseen como base representaciones, así como todos los actos que son meras representaciones²¹², es un hecho que este tipo de sentimientos carecen, además, de un carácter intencional. Dicho de otra manera, el sentimiento sensible, en sí mismo, «no “recibe” nada, ni se “mueve hacia” nada, ni en él “se me acerca” nada. Ningún “mentar” ni “estar dirigido a” le es en modo alguno inmanente»²¹³. Muestra de ello lo encontramos al sufrir una quemadura, en donde el dolor sensible que experimenta no puede ser catalogado en el mismo plano que una convicción, una presunción o una volición, sino en el mismo de los contenidos de sensación, tales como la aspereza o la suavidad²¹⁴; del mismo modo, no se encuentra referido directamente a la

²⁰⁹ Aunque, en la medida en que los sentimientos van profundizándose, también pueden ser contemplados como inextensos y referidos de un modo más directo a la esfera del yo.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 359.

²¹¹ Cabe hacer una aclaración aquí: «Mientras Brentano establece un limitado tipo de *fenómenos o actos psíquicos* (representaciones, juicios y sentimientos, de los cuales solo los dos primeros son objetivantes). Para Husserl el número posible de "estructuras intencionales" (o actos psíquicos) es ilimitado y en consecuencia también los actos objetivantes». Aristizábal, Pedro Juan, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del otro*, San Pablo, Colombia, 2012, p. 131.

²¹² Cfr. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2 (traducción de Manuel G. Morente y José Gaos), Alianza, Madrid, 2002, p. 505.

²¹³ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 360.

²¹⁴ Cfr. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2, Op. cit., p. 508.

conciencia que se posee del propio cuerpo; antes bien, «está fundado sobre el dato de una parte limitada del cuerpo, precisamente como estado de esa parte y sólo así, a través de esa doble relación vivencial, se halla él también indirectamente referido al yo»²¹⁵. En otras palabras, el sentimiento sensible no se encuentra adherido inmediatamente al yo como en el caso de un sentimiento puramente anímico (por ejemplo, en la tristeza o en la melancolía), ni tampoco se encuentra llenado directa y totalmente en el yo corporal, tal y como lo están los sentimientos corporales.

Con todo, ha de evitarse la idea de pensar en dicho estrato como una manifestación afectiva vacía e inútil, sino todo lo contrario. En efecto, pese a que sus contenidos (los datos sensoriales) en sí mismos, no son, pues, actos, lo cierto es que ellos fungen aquí –en palabras de Husserl– como «contenidos representantes u objetos de intenciones»²¹⁶. De igual forma, los sentimientos sensibles sirven como detonante para el avivamiento de otro tipo de sentimientos más complejos y elevados, pero ha de tenerse cuidado en no confundir tal propiedad con la fundamentación, propia de los sentimientos espirituales. Más tarde volveremos sobre este asunto.

3.2. *Sentimientos corporales y sentimientos vitales*

Avanzando en la clasificación nos topamos con un segundo orden de afectos pertenecientes al cuerpo orgánico, mismos que se caracterizan principalmente por afectar al cuerpo en su totalidad y por no encontrarse localizados. Son los sentimientos que pretenden los estados de salud o la enfermedad, el cansancio o la fuerza, así como la sensación de tener o carecer de control sobre el propio cuerpo y su entorno, etcétera. Por ello, se constituyen, además, como un sistema de signos para la evaluación de los estados cambiantes de los procesos de la vida, dado que surge de situaciones en que se encuentra el cuerpo, el cual envía un mensaje global que se recibe de manera inmediata en la conciencia. De ahí que no exista una separación real entre *mi yo* y *mi cuerpo* (al menos no es así desde esta postura); es más, parece haber una fuerte correlación entre ambos, al punto de que «Si

²¹⁵ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., 451.

²¹⁶ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas 2*, Op. cit., p. 508.

mi cuerpo “se siente” de una manera determinada, también yo me siento automáticamente así»²¹⁷.

Se distinguen de los sentimientos sensibles porque, en primer lugar, aparecen más bien como un estrato peculiar de la vida emocional, aunque, sin la intensidad suficiente como para penetrar a la esfera del yo de un modo considerable, dicho sea esto en comparación con los sentimientos puramente anímicos. Por esta razón, los estados de bienestar o malestar, en el agotamiento o en la frescura, por decir un ejemplo, carecen de una extensión espacial o de un «lugar» en el cuerpo y por ende no caben las preguntas que apunten a un emplazamiento de su órgano y localización, a manera de una sintomatología clínica y, sin embargo, estos sentimientos aluden cabalmente al cuerpo, diferenciándose así del estrato anímico del espiritual. «“Yo” no puedo “estar” cómodo e incómodo del mismo modo en que “yo estoy triste”, desesperado o tranquilo»²¹⁸. En el primer caso, nos referimos a una situación esencialmente corporal y con ello a un yo corporal entendido como la conciencia unitaria de nuestro propio cuerpo, del cual emergen –aunque de forma secundaria– los sentimientos orgánicos y las sensaciones orgánicas diferenciadas²¹⁹, mientras que en el segundo tratamos ya propiamente con una situación del yo.

Por otra parte, a diferencia de los sentimientos sensibles que –como acaba de enunciarse– aparecen más o menos como *estados ciegos*, esto es, sin intencionalidad, los sentimientos vitales poseen, en cambio, un carácter funcional e intencional. En palabras del muniqués, en este nivel «sentimos nuestra *vida misma*, es decir, nos es dado *en* ese sentimiento algo, “el ascenso” o la “decadencia” de la vida, su enfermedad o su salud, su “peligro” y su “porvenir”»²²⁰. Asimismo, y gracias a lo anterior, los sentimientos vitales son capaces de «salir» y dirigirse hacia el mundo exterior y hacia otros vivientes, a través del re-sentir, co-sentir y la simpatía vital, desencadenando a su vez el que nos sea dado *un contenido valioso particular de nuestro contorno* («percibir» la frescura del bosque o el vigor de un árbol nos transmite una impresión corporal de bienestar y positividad), y

²¹⁷ Burgos, Juan Manuel, *Antropología Breve*, Op. cit., p. 54.

²¹⁸ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 456.

²¹⁹ Loc. cit.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 459.

además, la conciencia de la comunidad (poder con-sentir simultánea y realmente el agotamiento de un pájaro), propiedades que permanecerán en el resto de la clasificación.

Por último, cabe señalar el elemento provisorio que guardan los sentimientos vitales, mismo que no puede observarse ni en la esfera de la representación ni en la del concepto. En efecto, a diferencia de los sentimientos sensibles cuya naturaleza es actual, los sentimientos vitales indican, por su parte, el valor de lo por venir. En palabras de Scheler, ellos son capaces de «indicar la “*significación valiosa*” vital de procesos y acaecimientos dentro y fuera de mi cuerpo –su sentido “vital” por así decir»²²¹. Por ende, los sentimientos vitales pueden aparecer respecto al tiempo, antes de que surja el daño o el favor que experimenta el yo en el proceso vital, ya sea a causa del cuerpo o gracias al entorno. Por ejemplo, el estado de malestar en el cuerpo puede vaticinar el surgimiento de una enfermedad, o bien el alejamiento súbito que el cuerpo ejerce al entrar en contacto con una fuente intensa de calor.

3.3. *Sentimientos anímicos*

Más arriba están los sentimientos del ego, los cuales poseen como peculiaridad el ser enteramente psíquicos ya que denotan, precisamente, una referencia inmediata y activa del yo (ya sea en mayor o menor grado), a tal punto de que se convierten en cualidades de éste. En efecto, sentimientos tales como el orgullo, la vergüenza, la tristeza o la alegría no tienen que pasar a través del cuerpo vivo para llegar al ego, porque ellos pertenecen al ego originalmente, aunque no por ello se infiere que estos se muestren como aislados con respecto a aquél; de hecho, los sentimientos representan la síntesis entre el componente fisiológico y orgánico (propio de los primeros dos estratos) y la vivencia interior²²². En este punto, nos es posible observar al alma agitada, movida por la sensualidad despertada en la sensibilidad orgánica y encaminada hacia un objeto concreto. Por ejemplo en el miedo, el yo experimenta una emoción (desagradable en este caso), la cual es generada ante una

²²¹ Loc. cit.

²²² Aunque no debe entenderse esta vinculación con una simple mezcla entre los diversos estratos, pues: «El sentimiento anímico no se torna un estado o una función del yo únicamente por que no haya de pasar a través del estar dado el cuerpo y capte a éste como “mío”, es decir, perteneciente al yo (anímico); sino que es de suyo, una cualidad del yo». *Ibíd.*, p. 460.

situación (ya sea de índole externa o interna) que anuncia peligro y en donde el cuerpo reacciona fisiológicamente y externa el sentimiento a través de la expresión corporal (situar las manos en la cara, gritar, llorar, temblar, etcétera). Cabe señalar que esto no ocurre siempre del mismo modo; en el caso de la alegría, si bien puede existir cierta exteriorización corporal (la risa, por ejemplo), puede haber la posibilidad de un ocultamiento de dicho sentimiento e inclusive la simulación: una persona es capaz de «esconder» para los demás su alegría ante una determinada situación (un funeral por ejemplo), así como simular corporalmente sentimientos que no siente (en este caso, tristeza), con el objeto de engañar a quienes le rodean en ese momento.

Aunado a lo anterior, los sentimientos anímicos se caracterizan, además, por su diversidad, dando paso así a una bifurcación entre ellos y creando a su vez tonalidades bien distintas entre sí, lo cual es provocado en gran medida por la magnitud que estos logren efectuar dentro de la profundidad de la persona. Scheler nos dice al respecto que: «En las expresiones idiomáticas: “yo me siento triste”, “yo siento una tristeza”, “yo estoy triste”, va caracterizada de la proximidad creciente al yo»²²³. Lo anterior ha dado como resultado –siguiendo la idea del muniqués– que estos sentimientos adquieran una coloración cambiante al punto de parecer seguir sus propias leyes; de suerte que se llegue a considerar como un «capricho» más o menos enfermizo, cuando estos adquieren una coloración excesivamente intensa, o bien «cuando tienen lugar entre los miembros de diversos estratos ilusiones que llegan hasta a confundirlos unos con otros»²²⁴. Así, tal carácter se figura como uno de los detonantes de aquella fugacidad, mutabilidad e irracionalidad que los sentimientos aparentan poseer y que ha desencadenado el conocido descrédito, del cual ya se ha hablado líneas atrás.

Por último, ha de resaltarse el hecho de que los sentimientos anímicos aún no alcanzan el horizonte de los sentimientos espirituales, dado que todavía son contemplados como *estados*. Por ejemplo, puede decirse sin temor a errar «yo estoy triste» más no «yo soy triste», pues como se verá líneas más adelante, los sentimientos espirituales son capaces de abarcar de un modo cabal el ser personal, lo cual no puede observarse aquí. Sin embargo, el mérito de los sentimientos anímicos radica en su carácter plenamente

²²³ *Ibid.*, pp. 460-461.

²²⁴ *Loc. cit.*

intencional, así como también el potencial que estos poseen para influir de manera considerable en la personalidad.

3.4. *Sentimientos espirituales*

También conocidos como «sentimientos de la personalidad», se erigen como el nivel más alto (o más profundo) de la clasificación. A diferencia de los demás estratos, estos se singularizan, ante todo, por no ser nunca estados. Efectivamente, en la beatitud o en la desesperación auténtica –nos dice Scheler– aparece como borrado todo estado del yo. «Estos sentimientos –continúa– parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra todo lo dado en esos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior»²²⁵.

Asimismo, los sentimientos espirituales poseen un carácter absoluto y no relativo con respecto a estados de valor extrapersonal ni a la fuerza motivadora de estos. Es decir, estos sentimientos no se encuentran referidos a una determinada propiedad de nuestro ser, tampoco están dados como resultado de nuestra conducta o como merecidos, ni dependen de algún acto o acción ejercida por la persona. Si bien estos sentimientos, de hecho, sí pueden manifestarse a raíz de una serie de motivaciones concatenadas, lo cierto es que «una vez que se *presentan*, aquellos sentimientos se desarticulan de modo especial de esa cadena de motivaciones y *llenan*, por así decir, desde el núcleo de la persona, el todo de la existencia y de nuestro “mundo”»²²⁶.

Por ende, o bien es posible *ser* felices o *estar* desesperados, más no «sentir» felicidad o desesperación en un sentido estricto (simplemente no podemos sentir una felicidad a medias ni como algo localizable), tal y como se presenta en el estrato sensible y también en el corporal y el anímico, los cuales –como ya se ha visto– parecen ser cambiantes y, hasta cierto punto, endebles, y en el caso de los anímicos, a pesar de que no se encuentran localizados corporalmente, sólo describen una parte de la persona. Por ejemplo, podría decirse que una persona «es» amable, sin embargo, observando más detalladamente, sólo se

²²⁵ Loc. cit.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 462.

está refiriendo a un estado que se presenta con más frecuencia en la persona, mas no se descarta la posibilidad de que en ella también se den episodios de ira, timidez, júbilo, desdicha, etcétera. De ahí que el muniqués haya resaltado la importancia de diferenciar las expresiones «estoy feliz» (por algo) o «siento felicidad» a «soy feliz». En suma, tanto los sentimientos sensibles y vitales como los anímicos no son capaces de abarcar la totalidad de la persona al punto de poder definirla a través de ellos. Esto se explica porque no alcanzan a tocar al ser personal en su punto más íntimo y profundo. Los sentimientos espirituales van más allá, pues llegan hasta el mismo núcleo de la afectividad humana, a saber, el corazón.

Como se recordará, al comienzo de este escrito se habló brevemente acerca del corazón, entendiéndolo como el núcleo y raíz de la afectividad. Este término también se usa a menudo para designar la vida interior del hombre en cuanto tal, es decir, su alma. Scheler, por su parte, lo concibe como «un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una *ley independiente* de la organización psicofísica humana, un conjunto que trabaja con precisión y pone ante nuestros ojos una esfera de hechos rigurosamente objetiva, la más fundamental y objetiva entre todas las posibles esferas de hechos»²²⁷.

El corazón, entonces, no sólo representa el punto más alto en la clasificación de los afectos, sino que, además, se vislumbra como el centro y la fuente de todos ellos y también de todos los actos humanos en general. Con esta afirmación, el muniqués trata de mostrar el preponderante papel que en realidad la esfera afectiva y, para ser más exactos, la esfera del corazón (con su acto primigenio, el amor), guarda para la fundamentación de las relaciones objetivas que rigen el sentido y la significación de nuestra vida, pues así como él mismo lo afirma: «Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón»²²⁸.

Así, al situar nuevamente la mirada hacia los sentimientos espirituales advertimos que tanto su ser como su duración fenoménica no son susceptibles de variación, ni se encuentran condicionados por ningún acto de nuestro querer, acción o forma de vida, ni mucho menos a los deseos y motivaciones de orden inferior típicos de la esfera del yo. Es

²²⁷ Ídem, *Ordo Amoris*, Op. cit., p. 56.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 21.

más, los sentimientos espirituales se caracterizan por anular todo estado particular del yo, pues ellos parecen brotar de la fuente misma del acto espiritual para penetrar todo lo dado en esos actos por el mundo interno o externo, tal como sucede en la beatitud, la melancolía, la pena o la dicha, por ejemplo²²⁹. Al experimentar cualquiera de estos sentimientos, notamos cómo es que éste abarca e ilumina todo nuestro ser, se funde en él.

De ahí que los sentimientos espirituales sean considerados además como sentimientos religiosos y metafísicos de sí mismo, los cuales –según Scheler– pueden darse únicamente «cuando no estamos dados a nosotros mismos como referidos a un dominio especial del ser (sociedad, amigos, profesión, Estado, etc.), ni tampoco como en relación de valor o de existencia con un acto que puede ser realizado por nosotros (del conocimiento o de la voluntad), sino, por el contrario, de un modo absoluto como “nosotros mismísimos”»²³⁰. Su valía reside precisamente en que se ubican de manera exclusiva en la esencia valiosa de la persona misma, en el ser y en su valor, razón por la cual se instauran muy por encima de todo el resto de sus actos y más allá al constituirse como el fundamento de todos ellos.

4. La unificación de los diversos estratos sentimentales a través de la idea de la fundamentación

Hemos podido advertir tras la exposición de la clasificación de los afectos emprendida por Scheler cómo es que los diversos sentimientos manifestados en el hombre coexisten entre sí y se organizan atendiendo un criterio de verticalidad de la vida psíquica según los estratos de diversa profundidad. Ahora bien, existen sentimientos que son capaces de influir o determinar a otros, según sean más o menos profundos, de tal modo que: «los más profundos fundamentan a los superiores y no al revés; los más profundos son independientes de los superiores, mientras que los superiores dependen de los

²²⁹ Es por ello que los sentimientos espirituales se vislumbran como propios de la persona, , pues a diferencia de las funciones vitales orgánicas pertenecientes a la esfera del yo, las cuales «se regulan a sí mismas, sin la necesidad de un agente que se vivencie como distinto de ellas al ejecutarlas, ya que vienen condicionadas por el medio externo biológico y por el ser vivo, que compone un ciclo con su medio», Ferrer, Urbano, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, p. 54. A la persona, en cambio, le corresponde una serie especial de actos intencionales que se dirigen hacia los valores y pese a que mantienen una cierta expresión en el cuerpo, lo cierto es que no poseen propiamente una sede corporal determinada.

²³⁰ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 462.

inferiores»²³¹. Scheler, por cierto, vincula esta relación de fundamentación entre los sentimientos con la noción de *satisfacción*. Ciertamente, en otra parte de su *Ética*, el muniqués nos presenta ciertas pautas que han de seguirse para observar una jerarquía contenida en el valor (en virtud del cual uno es «más alto» o «más bajo», respectivamente), siendo una de ellas la *profundidad de la satisfacción* que acompaña a su percepción sentimental: «Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es “más profunda” que otra cuando su existencia se muestra *independiente* de la percepción sentimental del otro valor y de la “satisfacción” a él unida, siendo ésta, empero, independiente de aquélla»²³².

Lo anterior permite a Scheler sostener que los estratos sentimentales más profundos pueden existir sin la presencia de los más superficiales (de ahí que pueda darse, por ejemplo, el sufrimiento en el hombre sin la asistencia del dolor sensible), no siendo así en sentido contrario. Sin embargo, ha de evitarse el pensar que es la existencia de las vivencias superficiales la que depende de las más profundas (siguiendo nuestro ejemplo anterior, puede acaecer una sensación dolorosa en nosotros –una raspadura– sin que por ello se desate en el hombre la experiencia del sufrimiento), sino más bien su cualidad: «las vivencias superficiales son cualificadas, positiva o negativamente, por las profundas»²³³.

Cabe distinguir aquí el mero placer de naturaleza sensible o vital de la satisfacción: aunque bien pudiera ser una consecuencia de ésta: «“satisfacción” –nos dice Scheler– es una vivencia de cumplimiento. Acaece tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste»²³⁴. Así, al recordar el problema del eudemonismo y el hedonismo en la ética material (ya explicado con anterioridad), Scheler sostendría que la

²³¹ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p. 365.

²³² Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 163.

²³³ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p. 367. Max Scheler, a propósito, nos ejemplifica a continuación: «es un fenómeno muy particular, por ejemplo, el de que sólo cuando nos sentimos “satisfechos” en la esfera “más céntrica” de nuestra vida –donde más “en serio” somos–, entonces, y sólo entonces, nos satisfacen plenamente contentos sensibles o ingenuas alegrías superficiales (así, por ejemplo, en una fiesta o en un paseo). [...] En cambio, cuando la insatisfacción domina en ese estrato más central de la vida, aparece, juntamente, en vez de la plena satisfacción en la percepción sentimental de los valores inferiores, un ansia “insatisfecha” e insaciable de valores de goce; de modo que puede exactamente concluirse que cada una de las mil formas de hedonismo práctico es siempre señal de una “insatisfacción” respecto de los valores superiores». *Ibid.*, pp. 163-164.

²³⁴ *Ibid.*, p. 163.

intención conativa al placer entraña algo mucho más hondo; es más, para nuestro autor, la búsqueda del placer es ya en sí misma un signo de interior infortunio, de una infelicidad o miseria íntima. Es más, dada la profundidad que generan los sentimientos en relación a su aprehensión con el yo, así como la conexión particular con su valor²³⁵, puede afirmarse que, entre más elevado se halle un sentimiento de la esfera espiritual menos necesitará de un caso de experimentación de la experiencia sensible. En palabras de Scheler: «cuanto más profundo y central es un sentimiento de placer, tanto más independiente, de suyo, es de los casos posibles de cambio en el curso externo de la vida y tanto más inquebrantablemente va ligado a la persona misma»²³⁶.

Por último cabe señalar que la fundamentación, así como el grado de satisfacción acaecida entre los diversos sentimientos entraña –en último término– una relación de sentido. Citando nuevamente a Sánchez-Migallón: «una satisfacción es más profunda que otra cuando su sentido es más pleno, pudiendo entonces el estado resultante dotar de sentido a las menos profundas o de sentido más pobre. Es decir, el tipo de influencia que ejerce el estrato más profundo sobre el periférico, o la dependencia que el superficial muestra respecto al hondo consiste en una dotación de sentido»²³⁷. A causa de ello podemos contemplar en la persona, efectivamente, una multiplicidad de estados sentimentales y también la coexistencia simultánea de sentimientos contradictorios puesto que «no es lo mismo la profundidad o plenitud de sentido de la satisfacción que su grado de intensidad»²³⁸. Un hombre puede ser dichoso y sin embargo, estar experimentando la miseria y el infortunio. El sentimiento espiritual más profundo penetra el ser de la persona

²³⁵ «En el estrato de los *sentimientos sensibles* (por ejemplo, dolor y agrado sensibles, placer, gozo, voluptuosidad) se descubren del lado objetivo los valores de lo agradable y lo desagradable, y del lado subjetivo, una parte delimitada del cuerpo vivo. En el estrato de los *sentimientos corporales* –como estados– y los *sentimientos vitales* –como funciones– (por ejemplo, temor, espera, agotamiento, frescura, vértigo, repugnancia, apetito, vigor, angustia, vergüenza, aversión y simpatía, atracción sexual) se revelan, del lado objetivo, los valores vitales; y del lado subjetivo, el yo vivido globalmente mediante el cuerpo. En el estrato de los *sentimientos puramente anímicos* –o sentimientos puros del yo– (como tristeza, alegría, melancolía, sentirse afortunado o desafortunado) se nos manifiestan, como polo objetivo los valores espirituales; y como polo subjetivo, el yo psíquico sin mediación del cuerpo vivo. Por último, en el estrato de los *sentimientos espirituales* –o sentimientos de la personalidad– (por ejemplo, beatitud, desesperación, tranquilidad, serenidad, paz del alma) accedemos, por el lado del objeto, también a valores espirituales; por el sujeto, al ser y valor propio de la persona espiritual». Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p.370.

²³⁶ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., 467.

²³⁷ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., 368.

²³⁸ Loc. cit.

misma sin resultar modificados por sus correlatos sentimentales, es más, puede modificar la tendencia y la dirección (ya sea hacia un placer o displacer) de un estrato respectivamente más periférico, lo cual permitiría en nuestro ejemplo anterior que el hombre dichoso sufra alegremente su dolor.

Justo aquí es donde podríamos conectar de nueva cuenta la propuesta moral que nos viene presentando el filósofo muniqués con su planteamiento antropológico esbozado ya con anterioridad. En efecto, se dijo que, a diferencia del estrato animal²³⁹, el hombre –en tanto persona– posee como núcleo más profundo y esencial: el de ser acto y fundamentar todos los actos, lo que le permite establecer una relación de conciencia-mundo de la vida, la cual trasciende a la mera actitud natural, puesto que «eleva» los centros de «resistencia» y reacciones del ambiente a la dignidad de objetos convirtiendo así su medio en un mundo habitable. Para ello, parte de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempoespacial y «adecua su praxis al conocimiento experiencial del mundo»²⁴⁰. Asimismo, es capaz de ampliar y aprender de experiencias y conocimientos experienciales ajenos, valorando con ello también su propia vida y sus actos, mismos que reconoce ya sean como buenos o malos, con un fin o sin un fin. El hombre se presenta entonces como «una totalidad estructurada, dinámica, intencional y teleológicamente; gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente»²⁴¹. Vivir es –si retomamos las palabras de Husserl– «en sí aspirar y, en cuanto humano, es ascender de la pasividad a la actividad, de

²³⁹ Mucho se ha debatido si es la cuestión del sentido algo exclusivo del ser humano o si cabe la posibilidad de que otro tipo de vivientes puedan establecer algún tipo de relación de sentido con el mundo, ya que al observar el caso de los animales (especialmente aquellos denominados como superiores) la fluidez y espontaneidad con la que se mueven de una situación a otra, así como la dirección coherente de sus acciones al momento de enfrentarse a circunstancias muy particulares (véase por ejemplo, los experimentos de Köhler), nos mueve a pensar que estos sí son capaces no sólo de contemplar el espacio pleno de sentido, sino también de procesar y ordenar la realidad, al punto de poder adjudicarles una especie de *proto sentido*. Cfr. Luhmann, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, p. 243. No obstante, precisar dicha relación ha resultado sumamente problemático debido a que «cuando observamos a los animales, lo hacemos desde un mundo pleno de sentido que no permite tomar la perspectiva idéntica a la del animal para imaginar cómo ordenar la perspectiva que ellos hacen sobre el mundo». Ídem.

²⁴⁰ Cfr. Husserl, Edmund, “Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. (Febrero de 1923)”, trad. de Julia V. Iribarne, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III (2009), p. 810.

²⁴¹ Ballén Rodríguez, Juan Sebastián. “Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler” en: [Eikasía: revista de filosofía, N.º. 36, 2011](#), p. 31.

un dejarse-llevar-y-traer, de un vivir según la inclinación, a una elección reflexiva, a una vida crítica»²⁴².

Esto es lo que por el momento podemos decir acerca de la teoría scheleriana que fundamenta a la afectividad a través de esta nueva constitución de la persona humana que incluye la noción de profundidad, y con ello las relaciones de sentido que existen entre sus diversas manifestaciones afectivas a través de las cuales son identificadas y distinguidas entre sí. Ahora bien, es necesario lanzar nuevamente la pregunta acerca del emplazamiento del sufrimiento, ya que en las líneas finales de nuestro anterior apartado se había afirmado que, al ser por entero una experiencia de índole espiritual, el sufrimiento pertenecía de un modo exclusivo a la persona humana; dicho esto en comparación con la experiencia del dolor, la cual se instaura más bien dentro de la esfera psicofísica y, por ende, se constituye más bien como un sentimiento de orden inferior, razón por la cual podía ser experimentado también por el estrato animal. De suerte que, según esto, dolor y sufrimiento se vislumbran como dos vivencias *esencialmente* distintas y, por ende, representaba un error (derivado de una confusión de los términos) el afirmar la existencia de un sufrimiento propiamente animal, o bien, nombrar a todo padecimiento humano simplemente bajo el nombre de dolor.

No obstante, el problema surge cuando observamos que en el ser humano acaecen ambas experiencias –incluso de manera simultánea– a causa de la doble participación (psicovital y espiritual) que éste muestra, hecho que ha desencadenado no más de una equivocación, pues la compenetración de ambas vivencias dificulta en muchas ocasiones el poder distinguir claramente cuándo se está ante una situación meramente dolorosa de aquella que podríamos considerar como un sufrimiento puro; de ahí que incluso suela pensarse que ambos sentimientos (por el hecho de darse en la persona) han de ser considerados como una y la misma cosa, encontrando así en el lenguaje corriente que el uso de la palabra *sufrimiento* para describir lo mismo un dolor de cabeza o dental, la agonía de una terrible enfermedad, o el pesar ante la muerte de un ser querido, el pecado, la injusticia, el mal, etcétera.

²⁴² Husserl, Edmund, “Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. (Febrero de 1923)”, art. cit., p. 798.

A través de la examinación de la vida emocional humana, cuyas pautas nos ha legado Scheler, podemos suponer que existe desde luego una separación importante entre el dolor y el sufrimiento pese a la similitud con la que se presentan en el hombre, dado que permite –ya se vio– la percepción de una tonalidad –en lugar de una uniformidad– de sus vivencias, posibilitando así la sucesión de un salto gradual (cosa que no ocurre, por ejemplo, en el estrato animal); entre las sensaciones y estados dolorosos instaurados en cada una de las dimensiones del ser personal y que más o menos afecta a la conciencia, y a la reflexión íntima y personal que se obtiene en torno a ellas, es decir, a la experiencia del sufrimiento. Aunque es preciso anotar de una vez que dicho salto puede o no darse, pues si bien todo sufrimiento engendra dolor, no todo dolor engendra el sufrimiento. En otras palabras: no toda experiencia dolorosa es capaz de desatar el sentimiento del sufrimiento, sino solamente aquellas que, hablando en un orden jerárquico, sean capaces de alcanzar y tocar la profundidad del corazón humano. Sugerimos el cierre de la exposición de la clasificación de los afectos dada por Scheler para tratar de modo cabal el problema en torno a la experiencia del dolor y el sufrimiento –con base en lo que hemos venido recabando desde el inicio de nuestro escrito– en un nuevo apartado.

IV. POSICIONAMIENTO, NATURALEZA Y SENTIDO DEL DOLOR Y SUFRIMIENTO HUMANO: UNA MIRADA SCHELERIANA

... Y de pronto se derrumbó, sólo un momento, y su llanto rugió de impotencia como un trueno que no ha estado precedido por un relámpago, con la terrible ferocidad que los que no conocen el sufrimiento podrían confundir con debilidad.

JOHN GREEN
Bajo la misma estrella.

1. El método fenomenológico como solución ante la ininteligibilidad del dolor

Hacia el final del primer apartado se advirtió acerca de la dificultad que entrañaba el esclarecimiento intelectual del dolor. En un primer momento, este fenómeno nos parecería fácil de inteligir si atendemos exclusivamente su sentido organísmico, es decir, si lo entendemos como una percepción nociceptiva; una «modalidad sensorial de orden fisiológico»²⁴³, cuyo análisis –si recordamos las palabras de Choza– puede resumirse en los siguientes términos: «el primer momento corresponde a la recepción y transmisión de los impulsos alógenos; el segundo a la elaboración de dichos estímulos en la medula espinal y el bulbo raquídeo; el tercero, a la percepción primaria en el tronco cerebral (subcortical), y el cuarto, a la percepción y valoración consciente en la corteza cerebral, más concretamente en la circunvolución posrolándica en el lóbulo parietal y en el lóbulo frontal»²⁴⁴.

No obstante, es sabido que la realidad del dolor –incluso desde esta visión clínica– resulta ser mucho más complicada, ya que también se constituye como una experiencia subjetiva que integra un cúmulo de sensaciones, pensamientos y conductas: «el dolor en sí mismo es una experiencia compleja, lo que quiere decir que contiene numerosos componentes (perceptivos, afectivos, crediticios, culturales, de género, familiares, sociales, médicos, etcétera) que se hallan soldados entre sí en lo que parece una única vivencia»²⁴⁵. Este carácter multiforme que posee la experiencia del dolor ha traído como consecuencia la

²⁴³ Díaz José Luis, *La conciencia viviente*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 232.

²⁴⁴ Choza, Jacinto, «Dimensiones antropológicas del dolor» en: *Anuario Filosófico* 10 (1977), p. 57.

²⁴⁵ García Arroyo, José Manuel, Domínguez López, María: «El dolor. Una encrucijada entre cuerpo y subjetividad (1º parte)» en: *Alcmeon*, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, vol. 16, N° 1, octubre de 2009, p. 28.

necesidad de realizar un análisis que sea capaz de descomponerla en cada uno de sus elementos para así estudiarlos por separado, lo cual ha derivado también en la implementación de diversos métodos para este fin atendiendo, principalmente, a tres grandes categorías: el análisis psicofisiológico del dolor experimental, la evaluación de la experiencia subjetiva del dolor (análisis fenomenológico) y el análisis ontológico. Sin embargo, al no existir un único parámetro para evaluar el dolor y, por ende, ante la imposibilidad de establecer una rotunda y exclusiva definición, se le ha llegado a considerar al dolor como una vivencia impedida epistemológicamente hablando, de índole irracional e ininteligible²⁴⁶. Nos viene a la mente de nueva cuenta el planteamiento de Leonardo Polo, para quien la idea del dolor simplemente no cabe en el pensamiento humano.

En efecto, siguiendo con esta línea, el dolor en sí mismo no es ni siquiera posible, puesto que no posee esencia: «el dolor no está fuera del pensamiento, como una especie de cosa en sí kantiana, a la que el pensamiento no llega pero podría llegar. El dolor no es inteligible él mismo, y al acometer a la conciencia, como sin duda acontece, está en ella como impensable»²⁴⁷. De suerte que, según esto, el hecho de que podamos dar cuenta acerca del dolor depende más bien de la acción humana, es decir, del sentido que éste sea capaz de brindarle: «no existe ninguna forma de actividad simplemente humana, ninguna institución, ningún producto cultural que arrojen luz sobre el dolor, que elaboren su comprensión. Cabe encontrar obras humanas en cuya producción ha tenido parte el dolor, o

²⁴⁶ Cabe mencionar aquí, por ejemplo, a *la teoría de la identidad*, surgida en la segunda mitad de los años cincuenta por U. T. Place, H. Feigl y J. J. C. Smart, principalmente, la cual afirmaba que las propiedades mentales son determinadas propiedades del cerebro, cuya identificación y estudio correspondían a la neurofisiología. Con base en lo anterior, una determinada propiedad mental (en este caso, sentir un dolor) se conectaría necesariamente con una determinada propiedad física (digamos, un estado de excitación de las fibras C), presuponiendo así una correspondencia biunívoca entre ambos elementos. Cfr. Moya, Carlos J., *Filosofía de la mente*, Publicaciones Universidad de Valencia, 2004, p. 89. Evidentemente, esta teoría no eludió a las críticas, siendo la objeción de Saul Kripke una de las de mayor alcance: «Según Kripke “dolor” y “excitación de las fibras C” son designadores rígidos. Nada distinto del dolor (de la experiencia, la sensación del dolor, nada que no se sintiera así) podría ser o haber sido dolor. Y nada distinto de la excitación de las fibras C podría ser o haber sido la excitación de las fibras C. Por lo tanto, “el dolor es (idéntico a) la excitación de las fibras C”, si es verdadero, es necesariamente verdadero. Pero parece claramente erróneo pensar que no pueda haber dolor sin excitación de las fibras C. El enunciado en cuestión, pues no es necesariamente verdadero. Pero entonces es falso, y con él la teoría según la cual los estados de conciencia son estados del cerebro». *Ibíd.*, p. 92.

²⁴⁷ Polo, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, Op. cit., p. 207.

en las cuales aparezca el hombre afectado por él»²⁴⁸, detonando así una serie de actitudes humanas ante el dolor (religiosa, médica, existencial, etcétera).

No obstante, tomando en cuenta los métodos señalados para el análisis del dolor, consideramos que es el planteamiento fenomenológico el que confronta con una mayor profundidad la postura poliana que niega la esencialidad del dolor y con ello la posibilidad de ser pensado siquiera. Es más, para la fenomenología el acceso epistémico del dolor sí es posible –pese a la dificultad que presenta su conceptualización– si lo abordamos tal y como éste es vivido desde la conciencia. Siguiendo aquí la postura de Serrano de Haro: «la esencia fenomenológica del dolor está respaldada, , pues en primera instancia, por el acontecimiento de que en mí mismo, en primera persona, vivo y he vivido dolores, y de que vivirlos es ya identificar su ingrata condición»²⁴⁹. Según lo anterior, la fenomenología ofrece una solución ante la inteligibilidad del dolor –y en general de toda la esfera afectiva– al reconocer que toda vivencia posee una realidad psíquica independientemente de si alude a un objeto con existencia real o no, dando pie con ello a pensar en actos de juicio dirigidos a objetos no individuales, los cuales pueden gozar de una evidencia que no sea la sensible: «tan pronto como la afectividad es considerada desde el punto de vista fenomenológico como relevante, no es en sí misma, por su afectividad, como lleva a cabo la obra de la revelación, sino en tanto en cuanto participa de la esencia general de la conciencia, en cuanto que es intencional»²⁵⁰.

Desde este sentido, que aunque mínimo es bastante decisivo, el dolor sin duda posee esencia «ni más ni menos que el placer, que la percepción sensible, que el recuerdo, que los actos de pensamiento o juicio, etc.»²⁵¹, dada la presencia que dicha vivencia posee en la conciencia del sujeto quien, al experimentarla, la siente y la sufre en su realidad psíquica: «sin experiencia del dolor –nos dice Serrano de Haro– simplemente no podríamos hablar siquiera del dolor y sin la neta peculiaridad genérica y específica que distingue a la

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 209.

²⁴⁹ Serrano de Haro, Agustín, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflitivas”, en: *Anuario filosófico* 45/1 (2012), p. 124.

²⁵⁰ Henry, Michel, *Fenomenología material*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 53.

²⁵¹ Serrano de Haro, Agustín, Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflitivas, art. cit., p. 124.

experiencia dolorosa, ésta no sería lo que es»²⁵². De esta forma parece contrariarse la tesis de Polo por el simple hecho de que, al ser el dolor un correlato impuro, en el sentido de que debe permear a la conciencia como vivencia, el no esquematizarlo lo mantendría en sí mismo pero no se podría dar cuenta de él, tal y como el propio Polo lo habría asegurado²⁵³.

2. La examinación fenomenológica del dolor y el sufrimiento humano con base en la estratificación afectiva de Max Scheler

Ya hemos conocido a grandes rasgos la contribución de la fenomenología en el rescate del terreno sentimental dentro de los procesos reflexivos y valorativos a partir de su contextualización como vivencias intencionales del yo acotadas en su campo específico. También presentamos los puntos centrales del pensamiento de Max Scheler, quien fuera uno de los pioneros en lo tocante al tratamiento fenomenológico de los afectos. Ahora, es momento de dirigirnos hacia el punto culminante de nuestra investigación, la cual estriba en la examinación descriptiva y analítica de los fenómenos del dolor y el sufrimiento humano, esto con el fin de constatar –tal y como se ha venido esbozando a lo largo de estos tres capítulos– la autonomía de la esfera sentimental, así como su validez epistémica y ontológica.

Creemos que el planteamiento emprendido por Scheler es justamente el que debemos seguir para llevar a cabo lo anterior. Si recordamos, el muniéndonos parte de la afirmación de que nuestra vida emocional se encuentra estratificada para así indagar el emplazamiento de cada una de nuestras manifestaciones afectivas dentro de la estructura del ser personal (corporal, psíquico y espiritual). En el caso del dolor, su ubicación es –en términos fenomenológicos– «una auto-ubicación inmanente, afectiva, pre-reflexiva, que marca por sí misma un espacio íntimo, que deletrea un contorno corporal, que genera incluso sus propias

²⁵² *Ibíd.*, p. 126.

²⁵³ A propósito, cabe decir que Polo si poseía un conocimiento en torno al método fenomenológico y su pretensión –en este caso– de resolver el problema sobre la inteligibilidad del dolor, hecho que evidentemente negó: «la pregunta clásica de la filosofía, la pregunta por la esencia, debe abandonarse [...]. Esta objeción también alcanza a la fenomenología». Polo, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, Op., cit. p. 208. Ciertamente, el dolor (así como el mal) simplemente es inexplicable en su origen. Cualquier explicación que pueda darse al respecto será mero simbolismo de aquel dolor puro que sólo puede ser desvelado por la acción del amor. Siguiendo la mirada poliana, bien podríamos describir fenomenológicamente nuestra experiencia intelectual (por ejemplo, explicar el fenómeno de la electricidad, así como sus causas físicas e incluso su utilidad), sin embargo, seguiríamos tratándolo tan sólo superficialmente, desconociendo el fundamento último, quedando así como un misterio.

dimensiones específicas: duele “hacia adentro”, en vector de profundidad, o duele en extensión más bien lineal y bidimensional, o bien lo hace volumétricamente»²⁵⁴, etcétera. Así, los rasgos obtenidos en cuanto a la intensidad, localización y cualidad específica de la potencia aversiva del dolor, puede darnos mucha luz también al desvelamiento del «contenido del dolor», es decir, su carácter interno en donde se vislumbran sus matices de sentido y su relación con el resto de la anatomía sentimental humana.

Ahora bien, hay que reconocer que la clasificación de los afectos que nos ha legado Scheler posee ciertas limitantes, las cuales resaltan con mayor agudeza al querer enfocarlo hacia estos dos sentimientos concretos. No obstante, parte de nuestra propuesta consiste también en complementar, en la medida de nuestras posibilidades, lo dicho por el filósofo muniqués con otras investigaciones contemporáneas –claro está tratando de no caer en una postura ecléctica– versadas igualmente en el campo fenomenológico, aunque mucho más preocupadas por dar cuenta de la realidad de ambas vivencias.

Empero, esto no quiere decir que Scheler estuviese completamente ausente ante esta problemática, es más, «son muy iluminadores dos acontecimientos de la vida psíquica en donde Scheler desvela magistralmente la penetración de unos estratos sentimentales sobre otros: el sentido que podemos dar al dolor y la capacidad de arrepentirnos dando un sentido nuevo a los actos pasados e imprimiendo una nueva dirección a los futuros»²⁵⁵. Lo anterior se encuentra explicado en un ensayo realizado en el año de 1916 –en plena etapa fenomenológica– por el pensador muniqués titulado *El sentido del sufrimiento (Vom Sinn des Leidens)*²⁵⁶, en donde examina al dolor y el sufrimiento desde una doble acepción, pues por una parte, son comprendidos como dos hechos irreductibles que reflejan el inherente destino de todo ser vivo y, por otra, constituyen fenómenos espirituales a los que el hombre atribuye un sentido que posibilita el ejercicio de la libertad.

²⁵⁴ Serrano de Haro, Agustín “Atención y dolor. Análisis fenomenológico” en: Serrano de Haro, Agustín (ed.), *Cuerpo vivido* (AA. VV. José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo-Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro), Encuentro, Madrid, 2010, p. 152.

²⁵⁵ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p. 368

²⁵⁶ «Este volumen es el primero de tres –el autor planeó un cuarto que nunca llegó a aparecer– que, reunidos bajo el título general *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Scheler publicó en 1923-1924, y que constituyen así el volumen VI de las *Gesammelte Werke*». Cfr. la nota bibliográfica de Sergio Sánchez-Migallón contenida en: Scheler, Max, *Amor y Conocimiento y otros escritos* Op. cit.

2.1. La localización esencial del dolor

Max Scheler afirma en *El sentido del sufrimiento* que el dolor puede ser sentido funcionalmente en muy diversos grados y modos²⁵⁷. Lo anterior se torna evidente si recordamos lo planteado en su *Ética*, en donde ubica cuatro grandes categorías bajo las cuales se cobijan una gran multiplicidad de sentimientos concretos, reales y posibles, y que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana, a saber: *sentimientos sensibles*, *sentimientos vitales*, *sentimientos anímicos* y *sentimientos espirituales*. Ya hemos desarrollado los aspectos centrales de esta clasificación en nuestro apartado anterior, lo que haremos a continuación será concentrarnos en describir la situación del dolor, de las experiencias aflictivas en cada una de ellas.

Pues bien, nos encontramos primeramente con el nivel ínfimo de la vida afectiva, *los sentimientos sensibles*, mismos que son considerados como un conjunto de sensaciones tales como el dolor físico, el placer y en general todas las formas sensibles de satisfacción o insatisfacción ligadas a las necesidades básicas (hambre, sed, fatiga, sueño, etcétera), a las que se le agrega la vivencia de agrado o desagrado, ya sea por el estado de tensión asociado que se resuelve tan pronto sea saciado, ya sea por las molestias locales inherentes a ellas (por ejemplo: contracciones de hambre, sequedad de las mucosas en la sed, dilatación gástrica de la hiperfalgia,...), así como aquellos fenómenos comunes y en principio livianos provocados por la hiperestimulación de cualquier receptor sensorial (por ejemplo: la luz cegadora, el sonido estridente, fragancias, olores, etcétera)²⁵⁸.

Como ya se explicó, a diferencia de los otros sentimientos, las sensaciones sentimentales –como también se les conoce– se encuentran articulados a las *unidades orgánicas* del cuerpo más o menos claramente conscientes, de lo que se deriva el hecho que se den como localizadas y extendidas en una parte determinada del cuerpo: «el placer o el dolor habitan algún punto o zona del cuerpo: para la vivencia afectiva sensible es “ahí” o

²⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 51.

²⁵⁸ García Arroyo, José Manuel, Domínguez López, María: “El dolor. una encrucijada entre cuerpo y subjetividad (1º parte)”, art. cit., p. 27.

“allá”, o un poco más aquí o más allá, donde existe el afecto, donde éste tiene lugar, donde reside, dicho sea con todo rigor»²⁵⁹.

Un punto importantísimo al que hemos de volver la mirada con respecto a este estrato es sin duda su ausencia de intencionalidad. Los sentimientos sensibles –según Scheler– han de ser comprendidos esencial y necesariamente como estados, más nunca como una función o un acto. De ahí, que también carezca de toda referencia a la persona y su referencia al yo sea de un modo doblemente indirecto: «los sentimientos de este nivel ínfimo no están, por así decir, personalizados no revelan nada de mi personalidad intransferible, no se vinculan a lo que yo he hecho o estoy haciendo de mi vida, o a lo que mi avatar vital ha hecho o está haciendo de mí»²⁶⁰. Si bien es posible que, tomando en cuenta el dolor sensible, éste se torne como un objeto del gozar o del sufrir, así también pueden entrar en el goce y el sufrimiento de estados de valor de una correferencia particular, sin embargo, lo cierto es que lo anterior se realiza en un momento ulterior, porque nada contiene en sí mismo de estas funciones.

En segundo lugar tenemos a los *sentimientos vitales y corporales*, que corresponden –si recordamos– al conjunto del organismo y su centro vital. Se comprenden aquí el sentimiento de salud, la frescura, la tranquilidad y, en lo tocante a las experiencias aflictivas, enumeramos aquí al sentimiento de enfermedad, el decaimiento corporal, la apatía, la tensión, etc.

En tercer lugar nos encontramos con los *sentimientos anímicos*, lo cuales no sólo incumben al *anima* sensible, sino también al *animus*; al ánimo del yo y, a la vez, funcionalmente a objetos percibidos, representados o imaginados, personas del entorno, cosas del mundo exterior o del propio yo sólo mediadas por la actividad representativa²⁶¹. Para Scheler, sólo en este nivel el sentimiento se hace intencional y cognitivamente perceptor de valores. Es importante tener en cuenta que, si bien el dolor aquí ha perdido su

²⁵⁹ Serrano de Haro, Agustín, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas”, art. cit., p. 135.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 136.

²⁶¹ Cfr. Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, *Op. cit.*, p. 55.

ubicación corporal y ha cobrado una relación intencional con el hecho lastimoso que produce pesar, lo cierto es que dicho malestar es muy similar al tono sentimental provocado por el dolor físico, razón por la cual aún podemos (y debemos) seguir hablando de dolor, pues lo que se está lastimando en este caso es el «yo», el alma, se hiere al corazón. De ahí que, atendiendo a tal criterio, suele dividirse al dolor también en físico o somático, y *dolor moral*. La tristeza es un ejemplo de sentimiento anímico: «un profundo sentimiento de tristeza no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal. Ciertamente que aun dentro de este estrato el sentimiento puede tener la más variada lejanía o proximidad al yo»²⁶².

Por último, mencionamos a los *sentimientos espirituales*, los cuales incumben a todo el núcleo de la persona espiritual como un todo indivisible. Ya vimos que este tipo de sentimientos poseen su base en lo más profundo de la persona, es decir, en la esfera del corazón. De ahí, que sean capaces de fundamentar (no desde un punto cuantitativo, sino cualitativo) a los demás estratos a través de relaciones de sentido. Justo aquí es donde situamos al sufrimiento en su sentido metafísico-religioso.

2.2 Crítica al posicionamiento scheleriano del dolor sensible, corporal y vital.

Ahora bien, mucho se le ha criticado a Scheler el hecho de haber reducido el dolor físico concreto al nivel de una vivencia inmanentemente sensible no intencional y de carácter más o menos consciente. Lo anterior tiene su fundamento en la conocida distinción que el fenomenólogo establece entre la percepción sentimental y el sentimiento (*Fühlen* y *Gefühlen*), despojando de carácter intencional a los sentimientos, mientras que reserva dicho rasgo exclusivamente a la percepción sentimental. En otras palabras, no importa la violencia mediante la cual pueda llegarse a presentar el dolor corpóreo, según la visión scheleriana, al pertenecer a los sentimientos sensibles suscita el hecho de que éste sea visto no como un dolor mío (del yo) sino del cuerpo y de hecho, de una parte del cuerpo, misma que da cuenta de su existencia y se hace cargo de él, con lo cual puede apreciarse también una especie de dicotomía entre el cuerpo y el yo.

²⁶² Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 460.

Frederik J. J. Buytendijk, ya se habría percatado de esta problemática en su tratado acerca del dolor (1943), en donde, pese a que concuerda con Scheler en que el dolor pertenece a una jerarquía de valores con sus propios rangos que van desde lo malo, lo desfavorable y lo peor²⁶³; el antropólogo y psicólogo neerlandés rechaza la tesis de que el dolor corporal sea reducido sólo a una sensación de carácter impreciso, una percepción de la sensación, impugnando así la tesis de Scheler, debido a que tal apreciación, si bien podría ser válida en aquellos episodios dolorosos leves y de corta duración, no así en el dolor intenso y duradero: «cuanto más intenso es el dolor, más profundamente penetra, afectando no sólo al cuerpo-yo, sino también a nuestra personalidad real»²⁶⁴.

Desde la percepción del también fenomenólogo, el dolor corpóreo es dado como una sensación –y para ser más precisos–, como una sensación táctil pero, esto no quiere decir que éste acabe en una simple impresión con sus respectivos efectos neurológicos: el dolor es también, según Buytendijk: «la experiencia de una performance del organismo»²⁶⁵, una *pasión* del espíritu, más dependiente de la emoción física que de su intensidad. En otras palabras, el dolor corpóreo contiene además un carácter afectivo que se hace manifiesta en su naturaleza tendencial y que lo enfrenta al carácter cognoscitivo propio de la sensación: «si bien la sensación táctil es condición del dolor corporal, no puede decirse que éste consista exclusivamente en el conocimiento sensible del mal que lo ha originado –estímulo álgico–, sino en el modo en que quedan afectados los deseos y tendencias del sujeto»²⁶⁶.

Agustín Serrano de Haro es otro pensador instaurado desde el campo de la fenomenología que critica el tratamiento emprendido por Scheler hacia el dolor sensible a lo largo de su ordenación cuatripartita de la vida emocional. Efectivamente, el filósofo de origen español observa una especie de mediación contenida en la tesis scheleriana que conduce al estímulo álgico que provoca un sentimiento sensible de *displacer*, y un

²⁶³ Cfr. Kugelmann, Robert, “Pain, Place, Pathos” en: Mairs, Wolfgang, *Challenges to Theoretical Psychology*, Captus Press Inc., Ontario, p. 183.

²⁶⁴ Buytendijk, F.J.J., *Teoría del dolor* (traducción de Ruth Guevara Achaval), Troquel, Buenos Aires, 1965, pp. 133.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 134.

²⁶⁶ Altarejos, Francisco, “El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa”, en: Alvira, Rafael (coord.), *Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, p. 123.

sentimiento vital de repulsa (que sería de la parte orgánica hasta el cuerpo que la posee), y desde éste al yo que pertenece al cuerpo (sentimiento anímico de resistencia). El problema con lo anterior estriba en que, para Serrano de Haro, no debería existir en rigor dicha mediación entre el yo y el cuerpo, sino que el dolor localizado, ya sea vivido como una jaqueca o un pinchazo lumbar «es sufrido de inmediato por el yo, alcanza al yo y lo afecta a él en persona. El dolor intenso atrapa, asalta al yo, y el dolor crónico lo acosa, quizá lo asuela...»²⁶⁷.

Como puede notarse, esta postura parece hallarse en la misma línea trazada por Buytendijk, quien ha contemplado en el dolor –según vimos– la peculiaridad de desorganizar la intimidad del hombre en toda su estructura vital o psíquica. Serrano de Haro, efectivamente, considera que el dolor físico tiene el potencial de influir –en sí mismo– no sólo en las tendencias correspondientes a la esfera del yo plenamente consciente, sino también en el obrar de la persona desde su dimensión espiritual: «el dolor del cuerpo tiende a con-tristar el ánimo, a con-turbar el espíritu, a desazonar al yo. [...] La ley correlativa e inversa sostendría entonces que toda pena tiene, por su parte, cierta repercusión somática, que ella llega hasta el sufriente con una cierta somatización»²⁶⁸, lo cual es posible, no admitiendo que el dolor sensible sea una vivencia intencional, tal y como lo propusiera en su momento Brentano²⁶⁹, sino exaltando la relación que éste posee con el factor atencional o simplemente con la atención de la conciencia.

Efectivamente, el filósofo español recabaría las consideraciones que Husserl efectuó sobre la estructura de la conciencia y sus dimensiones atencionales. Como se sabe, la actividad de la conciencia intencional no es sólo actual, ya que ésta puede dirigirse potencialmente hacia contenidos heterogéneos (elementos inactuales en el fondo de las

²⁶⁷ *Ibíd.*, 139.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 133.

²⁶⁹ Como ya hemos señalado con anterioridad, Brentano pensó que todos los fenómenos mentales (y sólo ellos) detentaban intencionalidad. Ahora bien, partiendo del hecho de que el fenómeno físico conocido como dolor puede no presentarse siempre que un sujeto sufre una determinada lesión (cortarse, quemarse etc.), lleva a Brentano a distinguir «entre el dolor, en el sentido que en que el término describe la aparente condición de una parte de nuestro cuerpo, y la sensación de dolor que está conectado con la sensación concomitante». Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint* (traducción nuestra de la versión inglesa), Op. cit., p. 65. Para Brentano, entonces, el dolor se constituye como un objeto intencional que el yo percibe y no una vivencia íntima, lo cual abre la posibilidad de pensar en la existencia de un dolor no consciente.

experiencias) cuando el yo cambia de mirada hacia otro objeto y entonces lo actualiza. De ahí que la intención pueda volverse atención «siempre y cuando se haga objeto de conocimiento, pues el yo puede aprehender un objeto determinado, como puede ser en el caso de un deseo que se pueda dar actualmente a la conciencia sin ser objeto de conocimiento»²⁷⁰. Pues bien, Serrano de Haro considera que, a diferencia de otro tipo de vivencias instauradas dentro de la esfera sensible e incluso de aquellas presencias perceptivas, rememorativas o judicativas, el dolor tiene un poder singular sobre la atención del sujeto consiente en sus distintas franjas o sectores (foco de interés, coatención, fondo u horizonte, margen atencional)²⁷¹, a la que atrae, o mejor aún, arrastra hacia el foco doloroso: «el dolor –escribe– puede ocupar el foco de la atención y erigirse entonces en el centro del presente de la conciencia; aun invisible, el dolor “salta a la vista”. O bien puede él situarse en la esfera de la coatención, en el modo de una co-presencia que se hace notar, que “está a la vista” aunque no “salte a la vista”; o puede, en fin, decaer hacia los trasfondos atencionales heterogéneos y confusos»²⁷².

Con esta aseveración Serrano de Haro parece echar por tierra la contemplación scheleriana del dolor físico como una pasiva receptividad sensible y mediada: «nada más hacer aparición el pinchazo en mis carnes o el golpe aflictivo, el dolor accede por vía directa, inmediata, coercitiva, al primer plano del interés, y lo llena, lo colma, y ello a la vez que descompone los segundos y terceros planos»²⁷³. Para Scheler –por cierto– el sentimiento sensible es, de todos los sentimientos, el menos perturbado por la aplicación de atención a él, aumentando y destacándose en la conciencia a través del aumento de la claridad de sus bases sensoriales, siempre dadas juntamente con él. Esto dicho en contraste

²⁷⁰ García Valencia, Alejandro David, “Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl” en: *Revista de Ciencias Humanas* [en línea]. Mayo, 1999, nº 22, [fecha de consulta: 3 de Junio del 2013]. Disponible en: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev22/garcia.htm>

²⁷¹ «El “foco” de la atención recae sobre una presencia objetiva central, que cobra así relieve y distinción, que queda destacada, subrayada; la co-atención, por su parte, se asemeja a un “cono de luz” que circunda a la presencia primordial, que presta a ésta un entorno inmediato de sentido y hace que la actualidad consiente esté poblada de co-presencias dotadas de algún relieve; la desatención, en fin, porta consigo la noticia difusa pero significativa de lo que trasciende del entorno inmediato de la experiencia actual, o bien las variadas noticias de lo que no tiene propiamente que ver con la ocupación actual de la conciencia; según se considere esta dualidad de lo desatento, el esquema conceptual se mantiene tripartito o se torna más bien cuatripartito». Serrano de Haro, Agustín “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, art. cit., p. 125.

²⁷² *Ibíd.*, p. 127.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 129.

los sentimientos vitales, los cuales resultan por lo menos estorbados en su curso normal cuando se les aplica la atención, y sólo funcionan normal y convenientemente fuera de la zona de claridad de la intención, o los sentimientos puramente anímicos que tienen la tendencia a deshacerse bajo los rayos de la atención. «De ahí –nos dice Scheler– que un dolor sea *más fácil* de soportar si desviamos nuestra atención de él, por ejemplo, distrayéndonos o entregándonos a una ocupación interesante. E incluso, al pronto puede ocurrir que ni siquiera sea “notado” y mucho menos observado, por ejemplo, en la guerra, en medio de una lucha, etc. En cambio, *la impresión* de una pena del alma crece si desviamos artificiosamente la atención de su objeto»²⁷⁴.

Llama la atención que Scheler pareciera admitir aquí la posibilidad de un dolor físico inadvertido; dolores no sentidos pero que, de todas formas, posean propiedades y existan. Sin embargo, tal descuido –en caso que nuestras sospechas fueran ciertas– lo vincularía irremediablemente con el psicologismo de Brentano, quien al respecto planteara que el sentimiento (del dolor sensible) que se experimenta en una lesión posee como base una representación²⁷⁵, postura con la cual el filósofo de Múnich estaría en total desacuerdo. Tal parece que, en su afán por dar una prioridad a los rasgos internos, a los diversos matices de sentido que guardan las manifestaciones afectivas y la conexión que guardan con la persona, Scheler no se ha detenido a examinar con la suficiente profundidad las relaciones que guardan las vivencias sentimentales más superficiales con el cuerpo y la conciencia.

El dolor físico –recuperando la tesis que, a propósito, nos presenta Serrano de Haro– describe una trayectoria, por lo pronto atencional, pero que puede variar, ya sea en grado o en su difusión corporal, ya sea en su cualidad y hasta en su propia descarga aversiva²⁷⁶. Lo que pasa es que, al ser ésta una vivencia que se presenta en particular como «una unidad temporal de sucesión antes que de duración»²⁷⁷, provoca que su percepción –sobre todo en aquellos casos de dolor difuso y poco intenso– se dificulte. Sin embargo, el fenomenólogo español sostiene que, al menos en los casos de irrupción brusca del dolor, existe un «antes»

²⁷⁴ Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Op. cit., p. 452.

²⁷⁵ Cfr. la sección I del capítulo 1 del segundo libro de la obra de Brentano: *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874).

²⁷⁶ Serrano de Haro, Agustín “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, art. cit., p. 136.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 135.

inmediato del dolor que, más que doloroso en sí mismo, constituye una conmoción general de la conciencia: «Se trata del sobresalto aturdido que interrumpe la continuidad que yo estaba viviendo y que es sentido internamente como una quiebra. La conmoción de la conciencia es el momento de tránsito en que vivo la ruptura, en que caigo en ella, en que vivo la caída; y lo hago sin comprensión, sin aprehender la situación ni identificar su origen, pero también incluso, sin sufrir todavía propiamente dolor»²⁷⁸. Con esto, Serrano de Haro pretende demostrar que un dolor vivido es un dolor consciente; claro está, en grados variables de doler y por tanto, de padecerlo, y también bajo cierta indeterminación de los modos de tolerarlo, de afrontarlo en el yo sufriente. De ahí, que el dolor, aun no siendo de una intensidad especial; aquel que se presenta «ahí» o por «ahí», cobra ya un perfil propio desde la pasividad y se cierne sobre la vida atenta de la conciencia. Es más, en el caso del «olvido del dolor» estamos, en realidad, ante una presencia discreta que ha seguido su curso temporal en el tercer plano de la conciencia, es decir, es latencia en la desatención. Es más, el dolor siempre ha estado ahí, pudiéndose ver reflejado a través de ciertos movimientos o gesticulaciones del cuerpo casi instintivos, y luego, con la relajación del foco atencional – como nos dice el fenomenólogo– la vivencia del dolor puede realizarse de nuevo hacia un segundo o primer plano atencional²⁷⁹.

Sobre el planteamiento de Scheler, el filósofo español concluye al respecto señalando que lo más problemático con esta tesis radica en que el dolor en cuanto estado afectivo no posee, pues, «una vinculación inmediata y necesaria con el sufrimiento, con el padecimiento, sino que sería un estado básicamente informe, a la espera de uno u otro modo de sentirlo en función de cómo viva el yo la referencia intencional a él»²⁸⁰. No obstante, creemos que lo dicho por Serrano de Haro en torno a la estructura de la vida emocional y en especial sobre el dolor del cuerpo, bien puede fungir como complemento con la filosofía scheleriana debido a que, de modo contrario, nos parece que el fenomenólogo español (de acuerdo a los textos consultados a propósito) habla relativamente poco acerca del dolor de la pena (a diferencia del muniqués, cuya cuestión ha

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 133.

²⁷⁹ *Cfr. Ibíd.*, p. 157.

²⁸⁰ Serrano de Haro, Agustín, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias afflictivas”, *art. cit.*, p. 140.

cubierto con especial interés), aunque sí reconoce su importancia para una completa fenomenología del dolor, pues amplía la experiencia de aquel mal sufrido, causado, tolerado²⁸¹.

3. Dolor físico, dolor moral y sufrimiento

Bástese con lo que se ha dicho para ilustrar el modo en que Scheler ha examinado y situado a las distintas experiencias aflictivas de acuerdo a la propia organización sentimental del ser humano. Ya dijimos que tal propuesta flaquea debido a que, básicamente, el fenomenólogo alemán ha pretendido reducir toda importancia a la importancia en sí, o sea, al valor, desestimando así las relaciones que guardan tanto las impresiones sensoriales y las sensaciones con la esfera de la conciencia, así como con el centro del individuo. Citando a von Hildebrand: Scheler «pasó por alto lo sólo subjetivamente satisfactorio como categoría independiente con su propia ratio y vio el origen de toda motivación en un valor de objeto»²⁸². No obstante, es preciso señalar que, tal desdeñamiento mostrado por el fenomenólogo alemán hacia el dolor sensible (y en general hacia todos los sentimientos considerados como *inferiores*) no fue algo incidental. De hecho, no es un secreto que el fenomenólogo de Múnich haya sobreestimado a la esfera espiritual, es más, él mismo nos dibuja a lo largo de su propuesta ética una idea de la vida humana como una especie de movimiento que atiende una extensión en vertical –según la profundidad– y cuyos polos son justamente lo sensible y lo espiritual. En dicho movimiento, lo espiritual «penetra en los estratos exteriores dándoles un sentido, viviéndose estos, entonces de un modo auténticamente humano»²⁸³, lo cual explicaría el hecho de que todos nuestros actos e incluso nuestros sentimientos más corporales no

²⁸¹ Es más, Serrano de Haro ha decidido conectar sus investigaciones sobre el dolor físico con la filosofía de Miguel García-Baró, quien ha planteado puntualmente que: «es imposible considerar filosófico-teológicamente el dolor corporal dejando a un lado el dolor en general y en sí mismo». García-Baró, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 52.

²⁸² Hildebrand, Dietrich von, *Ética*, Op. cit., p. 54.

²⁸³ Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, art. cit., p. 372.

puedan equiparse en el fondo con aquellos que son vivenciados por los animales; «los vivimos siempre humanamente»²⁸⁴.

Lo anterior posee su explicación en que, si bien es verdad que el análisis descriptivo de las vivencias aflictivas nos permite descubrir su trayectoria a través de los contornos de la conciencia, su localización, su correspondencia con otro tipo de sensaciones y sentimientos, así también establecer una clasificación del dolor según su intensidad y la tonalidad afectiva que lleva consigo; es preciso reconocer que, desde esta posición metodológica, resulta muy difícil determinar otro tipo de elementos contenidos también en la experiencia del dolor tales como su naturaleza, el origen y el sentido del dolor en la totalidad de la vida humana. El propio Serrano de Haro parece concordar con lo anterior esbozado: «el dolor físico tiene cierta cualidad obtusa que lo hace más bien reactivo a todo despliegue matizado de sentido, a su reidentificación rememorativa, etc., de modo que el fenómeno que tan violentamente puede pujar por la omnipresencia en el campo de la conciencia resulta a la vez de una agobiante estrechez»²⁸⁵. Cosa distinta sucede en el dolor de la pena, aquel dolor de índole moral –en donde, por cierto, hemos de situar aquí al sufrimiento–, con quien mantiene una estrecha vinculación intrínseca con el dolor sensible al punto que nos pareciera que uno de ellos engendra al otro o repercute sobre él²⁸⁶, pero que se abre más a un examen que destaque, desglose, valore y comente «los distintos aspectos significativos del acontecimiento, de los agentes implicados, del sentido y sinsentido de la acción y de lo ocurrido; para todo lo cual precisa de la rememoración intuitiva de los hechos, se apoya en actos de habla, en juicios, etc.»²⁸⁷.

Ahora bien, antes de avanzar es preciso dejar claro el matiz diferencial que existe entre el dolor físico y la pena (que en términos schelerianos, nos estaríamos refiriendo a la distinción entre los sentimientos sensibles, corpóreos y vitales con los propiamente

²⁸⁴ Ídem.

²⁸⁵ Serrano de Haro, Agustín “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, art. cit., p. 161.

²⁸⁶ Y aunque frecuentemente ese es el caso (piénsese en la angustia y la ansiedad reflejada en un sujeto que ha sufrido un accidente o el desmejoramiento físico suscitado a partir de un fracaso o una noticia desagradable), lo cierto es que dicha conexión es, de hecho, contingente (por ejemplo, la quemadura o pinchazo leve puede bien, no desatar mayor preocupación en el individuo e incluso, puede darse el caso que la desesperación provocada por un suceso trágico produzca una suerte de «olvido» del cuerpo).

²⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 160-161.

ánimicos e intencionales); mientras que el primero reina en el mundo de lo somático y se origina como algo externo a la conciencia del yo, el segundo habita en el plano de lo psíquico y se engendra dentro de la misma conciencia personal; mientras que uno es sentido por el individuo como una *aposición*, es decir, recae sobre el «yo» en dirección centrípeta, el otro es experimentado como una expansión *centrifuga*, en donde el sujeto no recibe el dolor, sino que éste surge de su propio yo²⁸⁸. El dolor físico posee cierto carácter instantáneo, «está recortado en el tiempo, vive en el presente, como una realidad que pertenece al mundo de los objetos. La pena, en cambio, se vive en distensión de temporalidad; puede, en rigor, producirse con toda intensidad por hechos pasados, actualizados por el recuerdo y la rememoración, o por acontecimientos futuros, anticipados y pre-vistos en el temor, intuitivamente atisbados en un mal presagio»²⁸⁹.

Del mismo modo, existe una línea que divide al dolor moral del sufrimiento y que vale la pena mencionar: evidentemente, todo sufrimiento alude a un dolor de índole moral ya que, a diferencia del dolor sensible, éste abarca a todo el ser humano no sólo en su soma sino también en su psiquis (de ahí que no podamos localizarlo en ningún punto de nuestro organismo). Empero, sería un error pensar que todo dolor moral refiere necesariamente al sufrimiento (al menos no desde el sentido que hemos tratado de exponer a lo largo de todo este escrito). Las humillaciones, los desprecios, las injurias, los desdenes, las desigualdades etc., son actos que sin duda hieren nuestra dignidad y generan mucho dolor e incluso provocan en el sujeto la necesidad de buscar, interrogar y examinar las causas que han suscitado aquellos hechos lastimeros y una vez encontradas, tratar de evitarlas y superarlas. Sin embargo, el sufrimiento va todavía más allá de ello puesto que toca al yo profundo o el núcleo vital de la persona; el sufrimiento entraña una angustia específica que se origina cuando los individuos perciben ya sea de forma real o imaginariamente su desintegración, su permanencia en la existencia como personas. El dolor se torna entonces en una *situación límite* (*Grenzsituationen* en palabras de Jaspers) de la vida que, simplemente, no se puede superar ni transformar (sino más bien tomar conciencia del mismo y afrontarlo) y en donde la pregunta por el sentido se torna inevitable, debido al hecho de que, precisamente, se pone

²⁸⁸ Piulachs Oliva, Pedro, *El sentido del dolor*, Op. cit., p. 13.

²⁸⁹ Bañuelos García, Misael, “Psicofisiología del dolor” en: Iglesias y Díaz, Manuel D., (Presidente), *Anales de la Real Academia de Medicina*, Madrid, Instituto de España, 1915, p. 368.

en cuestión nuestra existencia entera. De ahí que el sufrimiento posea una connotación claramente espiritual: «El sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre; es uno de esos puntos en que el hombre está en cierto sentido “destinado” a superarse a sí mismo y de manera misteriosa es llamado a hacerlo»²⁹⁰.

4. El sufrimiento y el problema del mal

Lo anterior nos mueve a dirigir a mirada hacia una de las cuestiones más fundamentales que rodean el análisis experiencial del dolor y el sufrimiento humano, a saber, el problema acerca del mal. Ciertamente, el dolor sensible, aunque atencional y con una especial contingencia temporal contenida en la vivencia que no permite anticipar ni la intensidad con que se desplegará el curso de la dolencia ni la extensión de tiempo que cubrirá²⁹¹, tiene la capacidad de revelar y hacer referencia a la aparición originaria del mal ante quien lo afronta, dicho sea esto a diferencia del sufrimiento, el cual se constituye ya como el desarrollo consciente de tal experiencia. Esto bien puede amalgamarse con la tesis scheleriana de que las notas vividas en las experiencias afectivas en los diversos estratos dan a conocer propiedades análogas en el orden de los valores y en los planos del ser humano. La clave de todo ello radica en el cumplimiento de la intención sentimental, en la impleción de sentido de una intención determinada, ya sea teórica, sentimental o tendencial²⁹².

Pero, ¿a qué nos referimos con esto del mal? Sobra decir que dicho término es sumamente extenso y posee una gran variedad de significados, del mismo modo que el término «bien», del que es correlativo. De ahí que, dentro de la filosofía cristiana, el problema del mal haya generado no pocas discusiones teológicas. Sin embargo y tomando las palabras de Safranski con el afán de ironizar un poco: «no hace falta recurrir al diablo

²⁹⁰ Juan Pablo II, *Salvifici Doloris*, n. 2.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 159.

²⁹² Sánchez-Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler”, *Op. cit.*, p. 368.

para entender el mal»²⁹³. En términos generales, el mal puede comprenderse simplemente como lo contrario al bien, no entendido como una negación sino como una privación; el no-ser frente al ser. Si seguimos esta línea –cuyas raíces observamos en la filosofía medievalista– el mal no posee una realidad física: «el mal no puede existir por sí (*per se*) dado que no tiene esencia»²⁹⁴, y por ende no puede conocerse directamente, en el mismo nivel que se produce, justamente porque se vislumbra como ausencia de conocimiento, de sentido; más bien tenemos acceso «a los bienes que son deficientes comparados con lo que deberían ser por naturaleza»²⁹⁵. Recuperando el planteamiento de Santo Tomas –quien a su vez habría recuperado al respecto las reflexiones platónicas y aristotélicas principalmente– todos los entes, incluso aquellos faltos de entendimiento, tienden por naturaleza al bien²⁹⁶ participando de él según su naturaleza esencial, sin embargo, hay algunos que ejecutan lo anterior con una mayor plenitud ontológica debido a que se hallan dotados de entendimiento y voluntad. Otros, en cambio participan de forma muy ínfima, formando así una jerarquía de los entes a quienes les corresponde, según sus propiedades, un determinado grado o escala del bien. No obstante, si cualquiera de estos entes no consigue alcanzar el bien que le corresponde (al cual debería tener acceso gracias a su dinamismo perfectivo)²⁹⁷, se dice que ha adquirido un mal ya sea por defecto en la propia naturaleza del ente o bien, por un defecto en su relación con un determinado fin.

Ahora bien, la presencia de tal imperfección, de esta privación del bien y más aún la percepción y la displicencia de esa presencia es lo que causa el dolor. Sin embargo, no ha de pensarse con ello que todo mal se reduce al dolor, sino solamente aquel que recae sobre un sujeto capaz de percibirlo como tal. Es decir, si el mal se refiere a lo externo sólo se concibe como carencia, esto es, privación *del bien*, pero sí alude ya propiamente a un sujeto éste usualmente se desglosa en dos grandes categorías: *el mal físico*, es decir, la ausencia de una perfección ontológica exigida por la naturaleza del ser respectivo (aquí se incluye el

²⁹³ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad* (traducción de Raúl Gabás), México, Tusquets, 2010, p. 13.

²⁹⁴ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, XI, 1.

²⁹⁵ Sellés Dauder, Fernando, *Antropología para inconformes*, Op. cit., p. 56.

²⁹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, XIV, 1.

²⁹⁷ Torralba, F., “Aproximación a la esencia del sufrimiento”, en: *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*. [en línea] consultado el 27 de junio de 2013. Disponible en: http://www.cfnavarra.es/SALUD/ANALES/textos/vol30/sup3/PDF/03_Aproximacio.pdf, p. 24.

dolor en sus estratos inferiores)²⁹⁸, y el *mal moral*, que consiste en «la libre decisión de la voluntad contraria al bien moral»²⁹⁹ (por ejemplo, el pecado o la injusticia). Situamos en este punto al sufrimiento, en tanto que afecta la parte espiritual del hombre, estableciendo con ello un nuevo punto de divergencia entre este concepto y el dolor; entre el hombre y el animal: «el animal sufre en la medida en que siente un determinado mal: una indisposición fisiológica, una privación de sus facultades...El hombre sufre en la medida en que percibe un mal, que puede ser de diferentes formas: físico (corporal), espiritual (ánimico) y puede ser producido de una manera natural (un dolor de muelas), o de una forma voluntaria»³⁰⁰.

Este no es el lugar para tratar a detalle el tema del sufrimiento y el problema del mal, mismo que cabe señalar se encuentra mucho más liado a la realidad del ser humano al hallarse vinculado con la noción de la libertad, es decir, con la capacidad del hombre –en tanto ser espiritual– para tomar por sí sólo una dirección (no una simple elección) con respecto a los bienes relativos. Recomendamos al respecto la propuesta de Miguel García-Baró, otro intelectual instaurado desde el campo de la fenomenología quien ha tratado esta cuestión con un especial cuidado. En efecto, para el filósofo español el dolor «es la experiencia consciente del mal, la experiencia del mal como mal. O dicho en otras palabras, la experiencia del mal en su maldad»³⁰¹. No nos desviemos del nuestro objetivo capital en este apartado que es el mostrar el posicionamiento scheleriano en torno al dolor y el sufrimiento humano. Y aunque cabe decir que el filósofo muniqués no profundizó en dicho aspecto, puesto que su intención es más bien la de mostrar que el sufrimiento es, en el fondo, una cuestión de percepción, es decir cuando se considera al dolor físico u anímico desde un plano superior (espiritual) es cuando surgen distintas posibilidades de interpretar la experiencia del mal suscitada por el mismo dolor, puesto que entran en juego las creencias religiosas, el conocimiento filosófico, científico, histórico, etcétera; lo cierto es que sí lo toma en cuenta. Veamos, pues, sin más rodeos en qué consiste la teoría scheleriana que trata la experiencia del dolor y el sufrimiento humano.

²⁹⁸ Cfr. Vox “mal” en: Lacueva, Francisco, *Diccionario Teológico ilustrado*, CLIE, Barcelona, 2001, p. 398.

²⁹⁹ Ídem.

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 25.

³⁰¹ García-Baró, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, Op. cit., p. 41.

5. El sentido del sufrimiento para Max Scheler

Scheler parte de la afirmación de que nuestra vida emocional, lejos de presentarse como una realidad muda y ciega de estados que se unen en nosotros de forma casual, ésta representa más bien un sistema organizado y diferenciado de manifestaciones y signos a través de los cuales nosotros nos abrimos. Ahora bien, como hemos venido mencionando, a diferencia de los sentimientos no intencionales que no remiten nada distinto de ellos mismos, en el sentir intencional el sujeto se encuentra referido a una cierta clase de determinados objetos, dándonos en el vivir mismo algo así como un *sentido*, «un “significado”, por medio del cual el sentimiento refleja ciertas diferencias de valor [objetivas] de un ser, de un obrar o de un destino que nos acontece, o incluso las anticipa y proyecta ya antes de que se presenten»³⁰². El vértigo, el cansancio, el temor, etcétera, serían ejemplos de cómo los sentimientos pueden tener un sentido entrañado en su vivencia misma puesto, que nos advierten –escapando muchas veces al lenguaje de la razón– de un posible daño vital antes de que se presente. Sin embargo, esto también se presenta en los sentimientos ubicados en los estratos superiores: el pudor, que denota la protección de lo público su valor interior reservado, o el arrepentimiento, que descarga nuestro pasado, purificándolo y rechazándolo para liberarnos hacia el nuevo bien³⁰³.

En el caso del dolor y la aflicción en general, el muniqués nos dice que estos han de ser entendidos –por su esencia de estados sensitivos– como un hecho irreductible, un modo de ser fundamentales de la condición humana, imposibles de modificar. La exposición emprendida en nuestro segundo capítulo sobre la organización psicofísica de los seres orgánicos ha dejado lo anterior bastante claro. Sin embargo, más allá de esta fatalidad ciega, hay que reconocer la existencia también de «una esfera de sentido y una esfera de libertad, de donde parten las grandes doctrinas de salvación»³⁰⁴.

³⁰² Cfr. Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, Op. cit., p. 50.

³⁰³ Cfr. Ídem.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 53.

Efectivamente, para el fenomenólogo «todos los sufrimientos y dolores de las criaturas tienen un sentido, al menos un sentido objetivo»³⁰⁵. Un primer acercamiento nos revelaría que todas las experiencias aflictivas, así como todas las vivencias placenteras expresan respectivamente *una inhibición o un fomento de la vida*³⁰⁶. Tal afirmación –rescatada del pensamiento aristotélico– resulta ser, al menos en principio, correcta. Basta señalar lo planteado por el análisis fisiológico del dolor, que lo contempla generalmente como una señal de alarma del organismo iniciado o causado por una lesión o disfunción del sistema nervioso, produciendo para ello ciertos reflejos de defensa o retirada al mismo tiempo que informa el lugar e intensidad de la agresión. Es por eso que hablamos inclusive acerca de la utilidad, así como de la necesidad del dolor; y que el interés de la exploración fisiológica se centre, entonces, en el conocimiento de los mecanismos del sistema nervioso en miras de la prevención y tratamiento del dolor a través de la introducción de factores que sean capaces de modificar, corregir o paralizar un organismo³⁰⁷. Sin embargo, ¿esto es así realmente? Y es que, indudablemente nuestra cotidianeidad se halla repleta de ejemplos que nos permiten advertir que el dolor no posee primariamente, ni siempre, un papel defensivo³⁰⁸.

Scheler también se ha dado cuenta de ello y por tanto nos plantea tres puntos que echarían por tierra la consideración de que el sentido último del dolor y el sufrimiento radique en este fomento e inhibición de la vida, aunque nos parezca que esto sea así de hecho: En primer lugar nos dice que tal sistema de advertencia contenido en el dolor se encuentra regulado «sólo para los beneficios o daños *específicamente típicos* de cada organismo, y con los cuales este se encuentra por la misma naturaleza»³⁰⁹. Por ejemplo, la corteza cerebral se encuentra protegida por la coronilla del cráneo frente a intromisiones en casos normales y es por eso que le hace falta esa voz de alarma del dolor mediante la cual «cada órgano comunica al centro su amenaza [ya antes de que se realice el daño]»³¹⁰. En

³⁰⁵ Ídem.

³⁰⁶ Cfr. Ídem.

³⁰⁷ Cfr. Choza, Jacinto, “Dimensiones antropológicas del dolor”, art. cit., p. 41.

³⁰⁸ «1. ° Porque no hay proporción entre la gravedad del peligro y la intensidad del dolor. 2. ° Porque hay peligros graves sin dolor alguno (por ejemplo, la leucemia). 3. ° Porque hay dolores intensos sin que se dé peligro alguno e incluso en situaciones beneficiosas (por ejemplo, una erupción dentaria). 4. ° Porque órganos vitales de primer rango como el cerebro pueden ser manipulados quirúrgicamente sin acusar dolor, mientras que otros órganos de inferior rango no toleran el menor estímulo doloroso». *Ibíd.*, p. 42.

³⁰⁹ Cfr. Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, *Op. cit.*, p. 53.

³¹⁰ Ídem.

segundo lugar, el fomento y la inhibición de la vida en donde el placer y el dolor actúan como pre-anuncios o reflejos interiores psíquicos, en realidad no refieren a toda la vida total del organismo, como individuo entero, sino que «la mayoría de las veces lo es sólo para la actividad vital de aquella parte del organismo y su estado momentáneo que ha sido primeramente afectada por el estímulo»³¹¹. Por último, y si recordamos de nueva cuenta la naturaleza del dolor a través de cada uno de los estratos de profundidad de los sentimientos, notaremos que «aquel “fomento” e “inhibición” captado –o solo objetivamente anunciado– en la oposición placer-displacer dominante en todos los estratos no siempre se refiere [en el hombre], para los sentimientos de diferentes estratos, a lo mismo que se fomenta e inhibe»³¹². En otras palabras, la vida de todo el organismo se vive como *amenazada, animada, retraída, impulsada* etc. solo en los sentimientos vitales.

No, el sentido del dolor va más allá del avivamiento y el retraimiento de la vida que compartimos en lo esencial con los animales, puesto que también nos percatamos –a través de los estratos sentimentales más profundos del ser humano– «el perfeccionamiento y la autodegradación de nuestra persona espiritual anímica, cuya determinación moral y orientación fundamentalmente individual es independiente en sumo grado de nuestra vida animal»³¹³. Ciertamente se ha dicho con anterioridad que el dolor queda reservado, principalmente, para el plano somático; las sensaciones sentimentales particulares e imprecisas –visto desde un ángulo scheleriano evidentemente– han de ser transformadas primero por el centro vital anímico en donde son «interrogadas» y «apreciadas» en su interacción, mediante funciones superiores sintéticas del sentir, con lo cual se descubre que el dolor no sólo informa el qué y el cómo (en relación al estado vital del todo orgánico), sino también (en atención a los sentimientos anímicos y espirituales) su porqué.

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

³¹¹ *Ibíd.*, p. 54.

³¹² *Ibíd.*, p. 56.

³¹³ *Ibíd.*, p. 57.

plano más profundo de su ser. Es una pregunta por el sentido, y más aún, por el sentido último que compromete su existencia.

En vista de ello, Scheler llega a la conclusión de que la noción suprema y universal del sufrimiento (en donde se engloba desde la sensación dolorosa hasta la desesperación metafísico-religiosa) es la idea del *sacrificio*. En efecto, en su sentido más formal y metafísico todo sufrimiento «es la vivencia sacrificial de la *parte* por el *todo* y de lo inferiormente valioso [en sentido relativo], por lo superiormente valioso»³¹⁴. Sólo así el dolor viene a adquirir una significación dentro de sí mismo, ya que –como se acaba de mostrar– la tesis fundamental aristotélica sobre el placer y displacer como signos del fomento e inhibición –ya sea de la vida, el alma o la persona espiritual– no puede dar respuesta a las diversas preguntas que se forjan a raíz de la experiencia consciente y reflexiva del dolor³¹⁵.

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender la idea de sacrificio? Antes que nada, Scheler reconoce que dicha comprensión última del sufrimiento depende de una experiencia religiosa³¹⁶, y más aún, de una vivencia enmarcada dentro de la religión cristiana. Lo anterior parece justificarse si hiciésemos un fugaz avistamiento sobre el tratamiento del dolor dentro de la historia de las religiones, en donde advertimos que justamente es el cristianismo el que se distingue de las demás culturas arcaicas (y especialmente de la antigua moral mediterránea) por «haber transformado el dolor, de un estado negativo, en la experiencia de contenido espiritual “positivo”»³¹⁷. De suerte que la presencia del dolor y el sufrimiento en el hombre (bajo esta perspectiva), lejos de observarse como una calamidad que ha de evitarse a toda costa, deberán comprenderse como instrumentos de purificación y de ascensión espiritual: «sólo situando la realidad del dolor y el sufrimiento –nos dice Scheler– a la luz de la idea del sacrificio como lo hiciera el cristianismo primero que nadie,

³¹⁴ Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, Op. cit., p. 58.

³¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 58-59.

³¹⁶ «si quisiera extraer la idea y la existencia de Dios –nos dice Max Scheler– únicamente por deducción causal a partir de la naturaleza y la existencia del mundo tal como se me presenta [empíricamente] –no por un contacto originariamente vivencial y personal de mi núcleo personal con una bondad y sabidurías santas [en actos religiosos]–, entonces, incluso en el caso de que todo el resto del mundo brillara en paz, beatitud y armonía, la existencia de una única sensación dolorosa, me bastaría completamente para negar mi aprobación al reconocimiento de un creador del mundo “infinitamente bondadoso” [y todopoderoso]». *Ídem.*

³¹⁷ Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno* (traducción de Ricardo Anaya), Planeta, Madrid, 1985, p. 89.

por el pensamiento de que el mismo Dios ha sufrido libremente, por amor por nosotros, y de que se ha puesto en el lugar del hombre sacrificándose; sólo reconociendo el comportamiento cristiano, históricamente tan poderoso, llegaremos a una teodicea más profunda en el sufrimiento»³¹⁸.

No obstante, esto no parece ser una tarea sencilla. Scheler advierte que la noción de sacrificio es oscura y sumamente ambigua. En primer lugar, puede hablarse de sacrificio desde una *vía objetiva*, en donde la realización de un bien de rango superior destruya o disminuya, necesariamente, a un bien comparativamente de rango inferior. Mas, en tal caso, solo puede hablarse de «costos», pero no de «sacrificios». Pensemos por ejemplo en una persona que se somete a un régimen alimenticio para perder peso; ciertamente tendrá que sacrificarse y prescindir de los placeres generados por las golosinas y demás alimentos prohibidos, sin embargo, la idea de una figura mucho más esbelta (un bien, sin duda mucho más duradero), le motiva e impulsa a seguir. «Quien prefiere solo un placer mayor a uno menor, uno más duradero en el futuro a uno breve presente [de la misma clase], un mal y un sufrimiento menor a uno mayor, un placer mayor al mal menor ligado a su causa, no ofrece por ello ningún “sacrificio”: únicamente calcula correctamente los “costos”»³¹⁹. No, la idea del sufrimiento contiene algo más que el simple cálculo de bienes y males, placeres y tribulaciones; supone, en efecto, una supresión definitiva, una pérdida de bienes y placeres sin retribución y una aceptación definitiva de aquellos males y dolores. Aunque, así como en el sentido objetivo, así también en el subjetivo, todo sacrificio es necesariamente un sacrificio *por algo* (de ahí que, para Scheler, la idea del “dolor por el dolor” –el masoquismo– sea por demás absurda), es el sacrificio de la parte por el todo, de lo menos valioso por lo más valioso. Es por ello que el muniqués no duda en afirmar que, efectivamente, «todos los modos de dolor y sufrimiento son en sí sólo los reflejos y correlatos subjetivos, anímicos, de procesos sacrificiales [objetivos]; esto es, de tendencias eficaces en las que se entrega un bien de orden inferior en favor de un bien de orden superior»³²⁰.

³¹⁸ Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, Op. cit., p. 60.

³¹⁹ Ídem.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 61.

Siguiendo esta visión, Scheler decide replantearse nuevamente el problema acerca de la naturaleza del dolor, mismo que vincularía de forma íntima con la idea de la muerte natural, sin duda uno de los pensamientos más dolorosos que el hombre pueda soportar; mas, si nos apegamos a la idea scheleriana del sacrificio, posee su sentido en ser el sacrificio natural del individuo con beneficio de la propagación y conservación de la especie. La relación del dolor parece evidente: éste representa una suerte de signo de la «muerte en pequeño»; un sacrificio de la parte por la conservación del todo orgánico: «lo que llamamos dolor –en palabras del muniqués– es sólo el “tomar conciencia” de la necesaria limitación e inhibición respecto al todo que una unidad vital [parcial] (llámese célula, tejido, órgano, sistema orgánico) experimenta por estar incorporada como elemento que sirve a un todo organizado»³²¹. De igual modo, dolor y muerte se enlazan por el hecho de que su realidad se intensifica en la medida en que va complejizándose la organización del ser vivo. Por eso, si el dolor y la muerte se encuentran presentes en el hombre, no sólo desde un aspecto vital, sino también anímico y espiritual, parece claro el hecho de que también el amor se encuentra unido de un modo inminente a estos dos elementos.

Si recordamos lo planteado en nuestro tercer capítulo, la idea del amor posee –para nuestro autor– una importancia vital en el andamiaje de nuestra vida emocional. De suerte que el amor, «como fuerza originaria de toda cohesión en el espacio y de toda propagación en el tiempo, crea con ello la primera condición de sacrificio. Muerte y dolor proceden del amor y no existirían sin él. Todo amor es un amor-sacrificio, eco en la conciencia del sacrificio en una parte por cuenta del todo que se transforma»³²².

Es así como podemos observar contenido en el sufrimiento una bifurcación. Por un lado nos encontramos con el «dolor de la impotencia», de la pobreza y la imposibilidad de oponerse a un todo superior; por otro lado tenemos al dolor que se origina en el fenómeno opuesto, esto es, una actividad supranormal de la parte frente al todo, «dolor de crecimiento», de la evolución³²³. Ambos son sin lugar a dudas sacrificio, el segundo más

³²¹ *Ibíd.*, p. 64.

³²² Oyarzún, Luis, “Max Scheler y la idea de sacrificio” en: Cofré, Juan Omar (coord.), *Meditaciones estéticas* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1981, p. 91.

³²³ Cfr. Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, *Op. cit.*, p. 66.

noble que el primero, sin embargo no se puede querer lo uno sin el otro: «no es amor y la asociación (comunidad) sin la muerte y el dolor; no el perfeccionamiento y crecimiento de la vida sin el dolor y la muerte; no la dulzura del amor sin el sacrificio y su dolor»³²⁴. El dolor y la muerte son hechos irreductibles, ineludibles a los ojos del entendimiento, pero para el corazón su finalidad se ve ampliada. El dolor también ayuda al crecimiento integral de la persona, es su sentido pedagógico.

He aquí entonces, la verdadera cara del dolor, la esencia del sufrimiento encarnada en la idea sacrificial: «!el sacrificio es como una cabeza de Jano, cuyas caras a la vez sonríen y lloran!»³²⁵. El sufrimiento, el más profundo supone tanto la alegría como la pena de ceder una parte de vida por aquello que se ama: «en el sacrificio del amor espiritual libremente consentido, en el cual en un mismo acto, el hombre experimenta la serenidad del amor y el dolor de perder el bien que por amor cede»³²⁶. Ahora parece tener mucho más sentido la connotación cristiana que el filósofo de Múnich ha dado al tema. «Jesús, al hacerse hombre, ha querido elegir una vía que no sólo redimiese a la naturaleza humana caída en el pecado, sino que al mismo tiempo la llevase a la más alta nobleza, haciéndola casi triunfar sobre sus mismos límites naturales. Es la vía del dolor»³²⁷.

Por último, Scheler nos habla acerca de la idea de la *purificación*, la cual se desenvolvería como el sentido último de todo sufrimiento que sea revelado en el amor, el conocimiento y la acción: «purificación por medio del amor misericordioso de Dios, que envía el sufrimiento como un amigo del alma»³²⁸. Ahora bien, debe evitarse la idea de que el cristianismo promueva un valor positivo a todos los padecimientos por sí; que por el simple hecho de sufrir se crezca moral y religiosamente (ya dijimos que un dolor de cabeza ocasional e incluso continuo, una decepción profesional o sentimental, o bien hasta la muerte de un ser querido, si bien son experiencias afectivas de distinta profundidad, eso no quiere decir que sean una condición suficiente para el acaecimiento del sufrimiento espiritual), sino más bien que los dolores y sufrimientos de la vida «dirigen en cierto modo

³²⁴ *Ibíd.*, p. 68.

³²⁵ *Ídem.*

³²⁶ Oyarzún, Luis, “Max Scheler y la idea de sacrificio”, art. cit., p. 91.

³²⁷ Bozzetti, Giuseppe, *El problema del dolor*, Op. cit., p. 111.

³²⁸ Cfr. Scheler, Max, “El sentido del sufrimiento”, Op. cit., p. 108.

nuestra mirada espiritual, cada vez más a los bienes centrales [espirituales] de la vida, y a los bienes de la salvación, a todos aquellos bienes [sobre todo] que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y redención de Cristo»³²⁹. Sin duda, para el cristianismo el dolor siempre ha de entenderse como un mal, ya sea éste como un *mal moral* (es decir, el pecado, la injusticia) o un mal *eudemonológico* (la infelicidad, el sufrimiento), sin embargo, es a través del amor divino, fuente última de sentido de todo lo existente en que todas las tribulaciones van adquiriendo un significado, un *carácter de gracia* en términos schelerianos, en la medida que nos adentramos cada vez más en lo profundo de nosotros mismos: «la experiencia de la purificación consiste en penetrar – mediante el sufrimiento en los niveles más periféricos– en los “castillos del alma” cada vez más profundos y en mantenerse aquí cada vez más abierto a la recepción de un mundo superior de fuerzas espirituales»³³⁰. En suma, al reconocer la importancia del amor y el sacrificio (y su inclusión en la religión cristiana), parece que Scheler nos ha proporcionado bastante luminosidad hacia el problema del dolor.

³²⁹ *Ibíd.*, p. 109.

³³⁰ *Ibíd.*, 113.

V. DOLOR, SUFRIMIENTO Y CRISIS DEL HOMBRE: LA CONCLUSIÓN

Hemos comenzado este breve trabajo de investigación señalando el clima de inestabilidad y recesión que parece caracterizar a nuestro tiempo. Recapitulando lo dicho en nuestro primer apartado, el hombre no posee una relación dada con el mundo, sino que es él mismo el que debe establecer sobre la marcha dicha conexión al mismo tiempo que va realizándose a sí mismo, dado que éste se concibe como un ser inacabado que ha de modificarse continuamente a través de la expresión de su propio yo, que consiste en su actuar. Por esta razón, puede observarse en el hombre un cierto afán por buscar un equilibrio justo en su ya de por sí compleja e inconstante naturaleza. Dicho sea en otras palabras, «la existencia humana es una continua busca del equilibrio justo entre el hombre y su cuerpo. Entre el hombre y su mundo»³³¹. A la postre y gracias a su propia actividad, el hombre va haciéndose de un «mundo humano» de firmes estructuras a falta de un entorno biológico predeterminado. Aun así, resulta factible el que no siempre se obtenga la armonía deseada, presentándose con ello sucesos o periodos enteros en donde lo que impera es la inestabilidad y el caos.

¿Cuál es la visión de nuestro mundo actual? En nuestra opinión, diríamos que la de un claroscuro. En efecto, se dice que este es el mundo del progreso, de la ciencia, la técnica y la política pero también este es un mundo en donde el problema de la crisis se antoja mucho más abrumante que en otras épocas, no sólo en las esferas más altas del saber y el hacer humano, sino también dentro de los confines de su propia intimidad. No pocos pensadores han coincidido (especialmente dentro del terreno personalista, la ética y el humanismo de corte cristiano) que la vida actual se halla inmersa en una terrible angustia generada en gran medida por la distorsión del raciocinio, la desmoralización radical de la humanidad y la ausencia de Dios. El hombre, ha perdido la conciencia de su propia humanidad debido a que ya no vive *dentro de sí*, sino al revés, es decir, vive *fuera de sí*, absorbido por el entorno, los medios de comunicación masiva y por una vida inauténtica que lo hace pensar tan sólo en los fines próximos, sin relacionarlos con su fin último.

³³¹ Ludwig Berger, Peter, *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Madrid, 2006 (5ª ed.), p. 18.

Es factible pensar entonces, que el ser humano haya dejado también de *sentir*. No lo decimos estrictamente desde un terreno físico (aunque sí puede darse el caso de una suerte de desatención masiva de los afectos, acentuado por esta vivencia extática que padece la humanidad contemporánea), sino más bien desde una acepción anímica e incluso espiritual. O bien, que el hombre quizás *sienta* demasiado, es decir, que haya puesto en duda y relativizado sus facultades superiores y más profundas (inteligencia, voluntad, corazón), para así entregarse por completo hacia las vivencias más inmediatas o sea, las sensibles, vitales y anímicas; vivencias sentimentales que no son contempladas en su plenitud, dando pie con ello a un estado sentimentalista en donde el hombre, simplemente se adhiere a lo que le gusta y evita lo que no le disgusta; una moral hedonista que lleva consigo una vida superficial que deja de buscar objetivos altos y profundos por aquellos más bajos e inmediatos. Esta es pues, nuestra típica sociedad de consumo que se contenta con la realización de los sentimientos más sensitivos.

Con respecto al dolor y el sufrimiento, lo anterior mencionado se reafirma. Fuera del carácter previsor que poseen ambas vivencias afectivas, el sufrimiento, visto desde un punto de vista general, lo entenderemos como aquello que el hombre quiere evadir a toda costa ya que, vinculado a la idea del dolor y la aflicción, se halla de forma contraria a la idea de bienestar; es la señal de que algo anda mal, de que algo falta. El hombre, en todas sus épocas, por lo general procura evitar muchos problemas fundamentales debido a la falta de experiencia personal, aunado al temor de encontrarse con su propia finitud, con su fragilidad e inestabilidad, socavando de esta manera su personalidad. El hombre busca a toda costa minimizar e incluso suprimir todo dolor, toda situación desagradable o penante; de ahí que observamos la idea del progreso encaminada a mejorar tanto la calidad como el estilo de vida de los individuos. Sin embargo la anulación de cualquier tipo de dolor no es más que el reflejo del pavor que manifiesta el hombre de, la cual sale a relucir a través de aquellas situaciones límite que «aprietan al hombre por delante y por detrás, poniéndole la conciencia en vilo, evidenciando la soledad y el vacío inquietante de la existencia»³³².

Y es que, los desastres naturales, terremotos, sequías, inundaciones, temperaturas extremas, hambruna, enfermedades, guerras políticas o religiosas, terrorismo y otras

³³² Jiménez, Emiliano, *¿Quién soy yo?*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 183.

situaciones de dolor, daño o injusticia que usualmente debilitan o doblegan a los hombres, le permiten también descubrirse a sí mismos como un ser endeble y vulnerable, pese a la esplendidez con la que se conduce por el mundo a lo largo de su historia. El hombre de hoy –quizás el de siempre– se ve sumido desde lo más profundo de su ser en una constante contradicción: por un lado es esplendor y grandeza; por otro lado, ocaso y miseria. «En esta larga marcha hacia el hombre que se concreta en ser un itinerario hacia sí mismo en cada uno de los hombres, le salen al paso dos caras de lo humano, la de la pequeñez y la de la grandeza, la miseria y el esplendor, la de la vileza y la de la dignidad. Son las dos dimensiones de lo humano, la cara y la cruz del hombre»³³³.

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

A propósito de lo anterior, son varias las preguntas que suelen hacerse con respecto al fenómeno del sufrimiento vinculado a la idea de Dios. Sin duda, una de las principales es aquella que cuestiona la pertinencia y ecuanimidad del dolor: si Dios es tan bueno, entonces ¿por qué permite el sufrimiento? Esta pregunta ha sido formulada de manera reiterativa por hombres religiosos y ateos por igual. Ambos parecen tener respuestas consistentes ante tal

³³³ Forment, Eduardo, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro, 1998, p. 358.

interrogante, mismas que inclusive han llegado a confrontarse vehementemente, más la realidad es que al analizarlas con un mayor detenimiento, advertimos que ninguna de ellas puede ser del todo rotunda.

¿Por qué Dios permite el sufrimiento? Si la Tierra en su totalidad fue creada por su gracia mientras que el hombre fue diseñado amorosamente a su semejanza, entonces ¿Por qué admite el dolor y la pena en ellos? Si son ciertos todos aquellos registros legados por la Biblia en donde nos muestra la existencia y más aún, su recia presencia que constantemente se mostraba igualmente en individuos que en multitudes enteras, ¿por qué ahora, en estos momentos donde se necesita más que nunca, pareciera ser más notoria su ausencia? ¿Qué clase de Dios por ejemplo, deja morir a cientos de miles de personas inocentes a causa de hechos violentos y guerras en todo el mundo? Lo cual genera otra pregunta aún más interesante: ¿cuáles son las verdaderas intenciones de Dios? Es decir, si es que existe un Dios, ¿es realmente de una naturaleza bondadosa aunque violenta que siempre quiere lo mejor para nosotros, sus hijos, los hombres o acaso es el caso de que estamos ante una deidad aciaga, que admite e incluso disfrute que los hombres sufran y se hagan daño entre sí?, ¿será simplemente que, desde hace mucho tiempo dios nos ha abandonado a nuestra suerte y es por ello que no tenemos respuesta alguna cada vez que se alza la mirada ante una cruz con la esperanza de mitigar, aunque sea un poco, nuestros males?, ¿Será que es cierto el hecho que Dios murió y ni siquiera estamos enterados?

Ante todas estas preguntas, lo que sobran son las respuestas, unas más alentadoras que otras, sin embargo, la realidad es que tanto el dolor como el sufrimiento humano se constituyen como cuestiones últimas de las cuales no existe hasta el momento una respuesta definitiva. Lo anterior ha desencadenado el hecho de que ambas vivencias se consideren muchas veces como hechos absurdos y crueles, sin que tengamos siquiera la posibilidad de reclamo o consuelo alguno, menos una justificación racional. Si recordamos las palabras de García-Baró, el dolor verdadero se presenta cuando el hombre experimenta la presencia autentica del mal. Ahora bien, «el mal pésimo y más hondo o pesante es el sinsentido; un contrasentido de tal furia destructiva que arruina el sentido y que, por tanto desespera»³³⁴.

³³⁴ García-Baró, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006.

Es así como el sufrimiento posee una fama punitiva y desagradable, cerrando la posibilidad de poder encontrarle un sentido positivo. Nuestra propuesta versa precisamente en el sentido contrario, es decir, abrir la posibilidad de hallar un sentido positivo en el sufrimiento, sin dejar de considerarlo a su vez como un sentimiento negativo.

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

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

nuestra finitud, es cuando tenemos la oportunidad de sobreponernos al sentimentalismo y la desesperación propia de estas vivencias para dar paso así a la reflexión y el amor.

AGRADECIMIENTOS

Me complace tanto poder agradecer a tantas personas –en comparación con mi escrito anterior– que no puedo evitar sentirme sorprendida. En primer lugar agradezco a

mis padres, Soledad y Filemón, por haber confiado nuevamente en mí y haberme brindado su apoyo incondicional. Y también a mi hermano Jesús. Todos mis escritos que versen sobre el tema del dolor y el sufrimiento humano tendrán siempre una dedicación especial para ti, esperando con ello devolverte aunque sea un poco de todo aquello que me enseñado al respecto.

A Christian, que no sólo es el gran amor de mi vida, sino también mi principal y más confiable lector. Gracias por toda tu paciencia y ayuda a lo largo de toda esta travesía *tesística*. Asimismo, aprovecho para expresar mi gratitud a su familia por permitirme ser parte de ella.

Por otra parte, doy las gracias a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, su división de estudios de posgrado en Filosofía de la Cultura y con ello a todos los maestros que tuve el agrado de conocer y sobretodo aprender de ellos. En especial, agradezco al Dr. Eduardo González Di Pierro que, aún sin conocerme, ya había depositado su confianza y apoyo hacia mí. Al Dr. Antonio Ziri6n por introducirme en el apasionante mundo de la fenomenología y por las facilidades que el seminario-taller de estudios y proyectos de fenomenología husserliana brindaron para la realizaci6n de diversos congresos, presentaciones y cursos que fueron vitales para la consolidaci6n de este trabajo. Al Dr. Alfonso Villa por sus pertinentes cr6ticas, las cuales me hicieron caer y levantarme de nuevo m6s de una vez y al Dr. Jacob Buganza Torio, gran apoyo profesional y sobretodo un excelente amigo. Quiero expresar mi gratitud adem6s a todos los nuevos amigos que he conocido durante estos a6os en Morelia, de quienes me he despedido con todo el dolor de mi coraz6n, aunque con la promesa gratificante de volver encontrarnos alg6n d6a.

Por 6ltimo, quiero agradecer de antemano a usted, apreciable lector, por tomarse unos minutos y leer las intuiciones de una joven estudiante de maestr6a en filosof6a. Tenga la seguridad que el trabajo que tiene ahora en sus manos ha sido el resultado de una gran labor de investigaci6n

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosof6a*, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1998 (3ª ed.).

Albert Márquez, Marta, *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Madrid, Encuentro, 2004.

Altarejos, Francisco, “El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa”, en: Alvira, Rafael (coord.), *Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles*, RIALP, Madrid, 1990.

Aristizábal, Pedro Juan, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del otro*, San Pablo, Colombia, 2012.

Aristóteles, *De ánima* (traducción de Tomas Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1978.

_____, *Metafísica* (traducción de Tomas Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1994.

Arregui, Jorge Vicente; Choza, Jacinto, *Filosofía del hombre: Una Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1992.

Babolin, Sante, *Producción de sentido: filosofía de la cultura*, San Pablo, Bogotá, 2005.

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián. “Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler” en: [Eikasia: revista de filosofía, N.º. 36, 2011.](#)

Bañuelos García, Misael, Psicofisiología del dolor. En Iglesias y Díaz, Manuel D., (Presidente), *Anales de la Real Academia de Medicina*, Instituto de España, Madrid, 1915.

Bernal, Aurora y Naval, Concepción: “Los afectos: una pista para ser libre” en: Bernal, Aurora (et. al), *Cultivar los sentimientos. Propuestas desde la filosofía de la educación*, Dykinson, Madrid, 2005.

Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: Nosotros urdimbre solidaria y responsable*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

Beuchot, Mauricio, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2005.

Bordelois, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Stand point*, Routledge, New York, 1995.

Bozzetti, Giuseppe, *El problema del dolor* (traducción de Jacob Buganza), Verbum Mentis, Veracruz, 2012.

Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?* (traducción de Eugenio Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 2011 (27ª reimpresión).

Buganza, Jacob; Cúnsulo, Rafael, *Breve esquema de una antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013.

Burgos, Juan Manuel, *Antropología Breve*, Palabra, Madrid, 2010.

Buytendijk, F.J.J., *Teoría del dolor* (traducción de Ruth Guevara Achaval), Troquel, Buenos Aires, 1965.

Campillo, Antonio, *Variaciones de la vida humana: una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets, México, 2010.

Cioran, E.M., *En las cimas de la desesperación* (traducción de Rafael Manzano), Tusquets, México, 2010.

Chávez Calderón, Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Pearson Educación, México, 2004.

Choza, Jacinto, “Dimensiones antropológicas del dolor” en: *Anuario Filosófico* 10 (1977).

Chu García, Mariana, “La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl” en: Lerner, Rosemary R.P. y Vargas Guillén, Germán (Eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. 2, San Pablo, Bogotá, 2005.

Coreth, Emerich; M. Neidl, Walter; Pfligersdorffer, Georg, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (traducción de Idelfonso Murillo), t. III. Encuentro, Madrid, 1997.

Crespo, Mariano: “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsi Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010.

_____, “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, en *Dialogo filosófico*, número 68, 2007.

Cruz Cruz, Juan “Sobre el método en antropología filosófica” en *Anuario Filosófico*, vol. 2, Universidad de Navarra, 1969.

De Muralt, André, *La idea de la fenomenología* (traducción de Ricardo Guerra), UNAM, México, 1963.

Díaz José Luis, *La conciencia viviente*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno* (traducción de Ricardo Anaya), Planeta, Madrid, 1985.

Estermann, Josef, *Historia de la filosofía II*, Vol. III, Abya Yala, Ecuador, 2001.

Fazio, Mariano; Fernández, Labastida, Francisco, *Historia de la filosofía IV: filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid, 2004.

Fernández Beites, Pilar, “Libertad y 'ordo amoris': una alternativa al existencialismo” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsi Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010.

_____, *Tiempo y sujeto: después de Heidegger*, Encuentro, Madrid, 2010.

- Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, siglo XXI, México, 2005 (2ª ed.).
- Ferrer, Urbano, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.
- Flórez Miguel, Cirilo, *La filosofía contemporánea*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1980.
- García Cuadrado, José Ángel, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, EUNSA, Pamplona, 2010 (5ª ed.).
- García Arroyo, José Manuel, Domínguez López, María: “El dolor. Una encrucijada entre cuerpo y subjetividad (1º parte)” en: *Alcmeon*, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, vol. 16, N° 1, octubre de 2009.
- García-Baró, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- García Norro, Juan José, “¿Qué quiere decir que la afectividad es espiritual?” en: García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis Ipsis Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010.
- García Valencia, Alejandro David, “Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl” en: *Revista de Ciencias Humanas* [en línea]. Mayo, 1999, n° 22, [fecha de consulta: 3 de Junio del 2013]. Disponible en: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev22/garcia.htm>
- Gaos, José, *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid, 2007.
- González García, Juan Carlos, *Diccionario de filosofía*, Edaf, Madrid, 2000.
- Goya Laza, Pilar; Martín Fontelles, Ma. Isabel, *¿Qué es lo que sabemos del dolor?*, Catarata, Madrid, 2010.
- Gurvitch, George, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (traducción de P. Almela y Vives), Losada, Buenos Aires, 1939.
- Hartmann, Nicolai. *Ética* (traducción de Javier Palacios), Encuentro, Madrid, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Heidegger, Martin, *Ontología (hermenéutica de la facticidad)* de la traducción de Jaime Astiunza, Alianza, Madrid, 2008.
- Henry, Michel, *Fenomenología material*, Encuentro, Madrid, 2009.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Crítica, Barcelona, 1991.
- _____, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en: Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.

_____, *El artículo de la Enciclopedia Británica* (traducción de Antonio Ziri6n), UNAM, M6xico, 1990.

_____, *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosoffa fenomenol6gica* (traducci6n por Jos6 Gaos), Fondo de cultura econ6mica, M6xico, 1949.

_____, *Investigaciones l6gicas*, 2 (traducci6n de Manuel G. Morente y Jos6 Gaos), Alianza, Madrid, 2002.

_____, *Meditaciones Cartesianas* (traducci6n de Mario A. Presas), Paulinas, Madrid, 1979.

_____, "Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. (Febrero de 1923)", trad. de Julia V. Iribarne, en: *Acta fenomenol6gica latinoamericana. vol. III* (V.V. A.A.), Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2009.

Jaramillo-Mahut, M6nica Marcela, "La fenomenologfa psicol6gica y el problema de la constituci6n de la persona social y de la identidad colectiva", en: *Acta fenomenol6gica latinoamericana. Vol. I* (V.V. A.A.), Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2003.

Jim6nez Emiliano Hern6ndez, *¿Quien soy yo?: preguntas sobre el sentido de la vida*, Caparr6s, Madrid, 1999, p. 145.

Juan Pablo II, Carta enc6clica *Fides et Ratio*, ediciones Paulinas, M6xico, 2011 (17^a ed.).

_____, Carta enc6clica *Salvifici Doloris*, ediciones paulinas, M6xico, 2011 (17^a ed.).

Kant, Immanuel, *Fundamentaci6n de la metafisica de las costumbres. Critica de la raz6n pr6ctica. La paz perpetua* (traducci6n de Manuel Garcfa Morente), Porr6a, M6xico, 2007 (15^a ed.).

Kent, Michael, *Diccionario Oxford de medicina y ciencias del deporte* (traducci6n de Pedro Glez del Campo Rom6n), Paidotribo, Barcelona, 2003.

Kogan, Jacobo, *Temas de filosoffa. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Biblos, Buenos Aires, 1996.

Kugelmann, Robert, "Pain, Place, Pathos" en: Mairs, Wolfgang, *Challenges to Theoretical Psychology*, Captus Press Inc., Ontario.

Lewis, Clive Staples, *El problema del dolor* (traducci6n de Susana Bunster), Universitaria, Santiago de Chile, 1960.

L6pez, Guimaraes, "Sobre el sufrimiento. Enraizamiento antropol6gico y cuidado m6dico" en: Barcia Salorio, Demetrio (ed.), *Psiquiatrfa antropol6gica. Homenaje al profesor H. Tellenbach*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1987.

Luhmann, Niklas, *Introducci6n a la teorfa de sistemas*, Universidad Iberoamericana, M6xico, 2002.

Mart6nez, Alexandra; Cuv6, Marfa; Vega Ugalde, Silvia, *G6nero y Ciencia: Los Claroscuros de la Investigaci6n Cientfca en el Ecuador*, Abya Yala, 2001.

- Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Moreira San Martín, J., *Guías clínicas de cuidados paliativos*, Arán, Madrid, 2007.
- Moreno Villa, Mariano, *Filosofía: Volumen II. Antropología, Psicología y Sociología*, MAD, Sevilla, 2003.
- Morris, Davis, *La cultura del dolor* (traducción de Oscar Luis Molina), Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996 (3ª ed.).
- Moya, Carlos J., *Filosofía de la mente*, Publicaciones Universidad de Valencia, 2004.
- Mounier, Emmanuel, *Cartas desde el dolor* (traducción de Antonio Ruiz), Encuentro, Madrid, 2005.
- _____, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1969.
- Oyarzún, Luis, “Max Scheler y la idea de sacrificio” en: Cofré, Juan Omar (coord.), *Meditaciones estéticas* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1981.
- Palacios, Juan Miguel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparros, Madrid, 2003.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, (traducción de Xavier Zubiri), Buenos Aires, Espasa Calpe, Colección Austral, 1940.
- Pérez de Laborda, Alfonso, *Filosofía de la ciencia: Una introducción*, Madrid, Encuentro, 2002.
- Piulachs Oliva, Pedro, *El sentido del dolor*, Madrid, Real Academia Nacional de Medicina, 1974.
- Polo, Leonardo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Porras Rengel, Juan F., *Lógica del sentimiento. Ensayo de una antropología filosófica*, t. I, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1995.
- _____, *Lógica del sentimiento. Ensayo de una antropología filosófica*, t. II, Monte Ávila editores Latinoamericana, Venezuela, 1995.
- Salt, Henry S., *Los derechos de los animales* (traducción de Carlos Martín y Carmen González), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999.
- San Agustín, *Confesiones* (traducción de Eugenio Ceballos), Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- San Martín, Javier, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”, en: *Isegoría*, 5 (1992), p. 51.
- _____, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994.
- _____, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

Sánchez Migallón, Sergio, “El significado de la estratificación de la vida emocional en Max Scheler” en García de Leániz, Ignacio (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010.

_____, *La persona y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Navarra, 2006.

Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (traducción de Hilario Rodríguez Sanz), Caparros, Madrid, 2001.

_____, *De lo eterno en el hombre* (traducción de Julián Marías), Encuentro, Madrid, 2007.

_____, “El sentido del sufrimiento” en: Scheler, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos* (traducción de Sergio Sánchez-Migallón), Palabra, Madrid, 2010.

_____, *El puesto del hombre en el cosmos* (traducción de: José Gaos), Losada, Buenos Aires, 2003.

_____, *Esencia y formas de la simpatía* (traducción de José Gaos), Losada, Buenos Aires, 1957 (3ª edición).

_____, *Ordo Amoris* (traducción de Xavier Zubiri), Caparrós, Madrid, 1998 (2ª ed.).

Sélles Dauder, Juan Fernando, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006.

Serrano de Haro, Agustín “Atención y dolor. Análisis fenomenológico” en: Serrano de Haro, Agustín (ed.), *Cuerpo vivido* (AAVV: José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo-Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro), Encuentro, Madrid, 2010.

_____, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas”, en: *Anuario filosófico* 45/1 (2012).

Sierra Mejía, Rubén, *La época de crisis: Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1996.

Suances Marcos, Manuel, “Concepto y valor de la vida en Max Scheler” en: Atilano Domínguez Basalo (comp.), *Vida, Pasión y Razón en Grandes filósofos*, Ediciones de la Universidad de Castilla, La mancha, 2002.

Tomás de Aquino, *Summa Teológica* (Fray Francisco Barbado Viejo, Op.), Tomo IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.

_____, *Summa contra los gentiles* (traducción de Carlos Ignacio Gonzáles), Porrúa, México, 2010.

Torres Morera, Luis Miguel, *Tratado de anestesiología y reanimación*, Arán, Madrid, 2001.

Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre* (traducción de Luisa Medrano), Herder, Barcelona, 1983.

Vicente Arregui, Jorge; Choza, Jacinto, *Filosofía del hombre, una Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1992.

Von Hildebrand, Alice, *Alma de león: biografía de Dietrich von Hildebrand* (traducción de Aurelio Ansaldo), Palabra, Madrid, 2005 (2ª ed.).

Von Hildebrand, Dietrich, *El Corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (traducción de Juan Manuel Burgos), Palabra, Madrid, 2005 (5ª ed.).

Wojtyla, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana* (traducción de Gonzalo Haya), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

Wolff, Werner, *Introducción a la psicología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 (8ª Ed.).

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2000.