



DIEGO FERNANDO ÁVILA CLAVIJO

**ALCANCE Y LÍMITES DEL FENÓMENO DE LA SIMPATÍA EN
MAX SCHELER**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2011**

**ALCANCE Y LÍMITES DEL FENÓMENO DE LA SIMPATÍA EN
MAX SCHELER**

**Trabajo de grado presentado por Diego Fernando Ávila Clavijo,
bajo la dirección de la Profesora Yelitsa Marcela del Pilar Forero Reyes,
como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2011**

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Marcela Forero quien con paciencia y dedicación en el proceso de elaboración de mi trabajo, me enseñó la disciplina y el rigor filosófico que debe llevarse a cabo en el planteamiento y desarrollo de un problema a investigar. Así mismo, agradezco a la comunidad de la escuela “Filo de Sabiduría Educación Activa” quienes me han apoyado económica y moralmente en la realización de este trabajo, para mí es un orgullo ser el fundador y el actual representante legal de la escuela. Finalmente, agradezco a mi madre y a mi padre por el apoyo incondicional que me brindaron durante mi proceso educativo.

TABLA DE CONTENIDO

<u>Carta de la directora</u>	8
<u>Agradecimientos</u>	10
<u>INTRODUCCIÓN</u>	12
<u>Capítulo Primero: PLANTEAMIENTO FENOMENOLÓGICO DEL OTRO</u>	19
<u>1.1 El método fenomenológico husserliano</u>	20
<u>1.2 Crítica de solipsismo a la epojé trascendental</u>	26
<u>1.3 Comprensión endopsíquica del otro</u>	33
<u>1.4 Idealismo fenomenológico trascendental</u>	38
<u>1.5 Punto de encuentro entre Husserl y Max Scheler</u>	42
<u>Capítulo Segundo: REINO INDEPENDIENTE DE VALORES</u>	48
<u>2.1 La simpatía</u>	50
<u>2.1.2 Los estados afectivos</u>	52
<u>2.1.3 ¿Cómo se genera la simpatía?</u>	57
<u>2.1.4 Reino independiente de valores</u>	61
<u>2.1.5 Teorías Metafísicas de la simpatía</u>	64
<u>2.1.6 Unificación afectiva en las grandes formas del espíritu</u>	70
<u>2.1.7 Leyes de fundamentación de la simpatía. <i>Recto Ordo Amoris</i></u>	72
<u>2.1.8 Amor sexual en la genuina unificación afectiva</u>	78
<u>2.1.9 Relación entre la simpatía y el amor</u>	83
<u>2.2 Amor y odio</u>	85
<u>2.3 Teoría de la percepción del yo ajeno</u>	91
<u>CONCLUSIONES</u>	100
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	103

INTRODUCCIÓN

El problema que me propongo investigar en este Trabajo puede expresarse a través de la pregunta: ¿qué alcance y límites tiene el fenómeno de la simpatía en Max Scheler? Antes de abordarlo veo conveniente elaborar un planteamiento fenomenológico del «otro», con el fin de obtener algunos recursos filosóficos adecuados para la fundamentación del problema. Por consiguiente, comienzo el primer capítulo con una breve exposición del método fenomenológico husserliano. Contextualizo el modo como surge su método indagando algunos conceptos en *La Filosofía como ciencia estricta*, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y, finalmente, en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Ello, con el ánimo de señalar las tres reducciones de su método, a saber: *epojé* fenoménica, *epojé* eidética y *epojé* trascendental.

Una vez estructurados los enunciados principales de las reducciones de su método fenomenológico me dispongo a examinar la *epojé* trascendental con base en *Meditaciones cartesianas*, en concreto, la “Quinta meditación”. En ella Husserl sostiene una exposición fenomenológica del «yo» y del «otro», para solucionar el problema de solipsismo al cual aparentemente sucumbe su reducción trascendental. En Husserl la exposición fenomenológica del yo propio -puesto entre paréntesis-, nos conducirá a la importancia del «otro» en la constitución del «mundo objetivo». Debido a que el «alter ego» se constituye primero en mí haciendo posible un «mundo objetivo» entonces se hace evidente considerar una posible comunidad entre «yo» y el «yo-ajeno» que he presentado gracias a una semejanza física de «allí». La constitución de esa comunidad produjo un cambio en los términos de mi discurso, pues el *ego* trascendental que estaba

llevando a cabo una exposición fenomenológica del «otro» pasó a denominarse *ego* monádico y, por consiguiente, con ese giro en los términos es indudable que Husserl da un peso metafísico a su trabajo fenomenológico.

El planteamiento fenomenológico del «otro» en Husserl se dirige hacia la nota descriptiva que afirma que no es posible disolver la comunidad de mónadas puesto que si no hay «otros» frente a mí no puede formarse una verdadera comunidad. Este ser los-unos-para-los-otros hace que sea una comunidad correlativa abierta de mónadas que posibilita la intersubjetividad trascendental donde se amplía la comprensión física, psicofísica y endopsíquica del otro. Dentro de las muchas cosas que apresto del «otro», apresto *su* gobierno en *su* cuerpo, y ahora es lícito hablar de percepción del «otro» en el mundo objetivo, percepción de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo, y de comprensión endopsíquica del otro; en otras palabras: simpatía, puesto que no veo del otro sólo una imagen o un signo, sino que veo su cuerpo físico visto desde tal cara con tal aspecto desde «aquí», inmediatamente veo un «yo» semejante a mí en su conducta perceptible gracias a sus gestos de expresión. Conclusión en Husserl que me permite fundamentar el problema de mi investigación, pues antes de elaborar una exposición del fenómeno de la simpatía en Max Scheler considero importante plantear fenomenológicamente enunciados del «otro» que me permitan llegar a tal fenómeno.

Al finalizar el primer capítulo de mi investigación en donde me aproximo al planteamiento fenomenológico del «otro» en Husserl, con el ánimo de construir el problema de mi trabajo, observo que en la “Quinta meditación” la intersubjetividad trascendental de la cual nos habla Husserl apunta a una Ontología Apriórica del Mundo Real lo que equivale a decir Idealismo Fenomenológico Trascendental. En consecuencia, Husserl posiciona al «otro» en un plano metafísico y de ahí en adelante efectivamente amplía su exposición que conduce a la estructura filosófica sostenida por él, de la cual no me ocupo al no considerarla relevante para el problema de mi investigación.

No obstante, hacer lícito el problema de la simpatía -o comprensión endopsíquica del otro-, gracias a las notas descriptivas de Husserl no me permite examinar con detenimiento la exposición fenomenológica de Max Scheler, motivo por el cual veo

pertinente ubicar un punto de encuentro entre Husserl y Scheler para poder emprender el segundo capítulo de mi trabajo. En efecto, al finalizar el capítulo primero doy cuenta de la «percepción interna» y la «percepción externa» manifiesta en el apéndice de la investigación sexta del libro *Investigaciones lógicas* de Husserl. Exposición que concluye en la afirmación de que tanto en la percepción interna como en la externa existe la falibilidad, hecho fenomenológico que Scheler considera de otro modo. A causa de ello, estructura una jerarquía de los valores en el campo ético donde el fenómeno moral existe independientemente de la existencia de «el otro».

La exposición fenomenológica del «otro» llevada a cabo por Husserl nos condujo a su Idealismo Fenomenológico Trascendental con base en la intersubjetividad trascendental llevada a cabo por la comunidad abierta de mónadas. En Scheler, por el contrario, su aplicación del método fenomenológico en el campo de la ética nos conducirá a su «reino independiente de objetos ideales», o lo que denominamos «teoría de los valores». Para comprender los enunciados de Max Scheler respecto a la simpatía me ocupé, en el segundo capítulo de mi trabajo, de su libro *Esencia y formas de la simpatía*.

El fenómeno de la simpatía es el hilo conductor de la doctrina de Max Scheler y el «sentir» es la herramienta fundamental para la elaboración de la misma, por ende, ocuparme del alcance y los límites de la simpatía me permiten entender el camino que conduce a su teoría de los valores. Camino en el que comienzo señalando que la cuestión de los valores y el modo a través del cual llegamos a conocerlos, son el motivo por el cual Scheler hace uso del método fenomenológico en el campo de la ética. Luego de plantear estos enunciados fundamentales de Scheler, me veo inmerso en un análisis de la simpatía como sumo valor moral de una doctrina ética, donde concluyo que la simpatía al ser *reactiva*, es decir, al *reaccionar* ante un hecho, choca con la denominada «ley de preferencia» de Scheler. La cual sostiene que los actos positivamente valiosos que son espontáneos son preferibles moralmente a los que simplemente son *reactivos* puesto que no debe deducirse el valor moral de la conducta del espectador. Esto obedece al hecho de que la simpatía es un fenómeno gracias al cual frente a un estado anímico ajeno

reaccionamos bien congratulándonos o bien compadeciéndonos, pero ella es ciega a los valores.

No obstante, para comprender esa afirmación acerca de la simpatía debo ocuparme de los denominados estados afectivos. Los cuales son sentimientos intencionales que comprenden el «contagio afectivo» y la «genuina unificación afectiva». El estudio que realizo de ambos fenómenos me permite ver cómo Scheler está abonando el terreno sobre el cual construirá su reino independiente de objetos ideales, esto es, su teoría de los valores. Después de exponerlos me ocupo de las teorías genéticas de la simpatía. Teorías que si bien no logran dar cuenta de la génesis de la simpatía, sí me permiten entender la simpatía como aquel sentimiento en el cual padezco el padecer del prójimo sin padecer *lo que él padece*. Por consiguiente, hallo que los valores existen en un reino independiente de objetos ideales, los cuales podemos aprehender por medio de un percibir sentimental y, además, que el sentir es fundamental para la aprehensión de valores. Sin embargo, al señalar los fenómenos de contagio afectivo y genuina unificación afectiva queda claro que no todo sentir es de la misma índole y que, en efecto, hay modos de sentir que tienden hacia objetos y otros que no. En esos modos de sentir hay estados afectivos, funciones intencionales y actos espontáneos.

Una vez presentados los modos de sentir, encuentro que Scheler devela cuatro estratos de la vida afectiva, a saber: sentimientos sensibles, vitales, anímicos y espirituales. Los sentimientos vitales, anímicos y espirituales no requieren en absoluto que alguien «haya vivido algo semejante» para que pueda comprenderlo, mientras que los sentimientos sensibles sí requieren de una *reproducción* para que sea posible la simpatía, bien bajo la forma de la congratulación o bien bajo la forma de la compasión. Esta posición jerárquica de los sentimientos aún no deja clara la importancia de la simpatía en el reino independiente de objetos ideales, por lo cual paso a analizar algunas teorías metafísicas sobre la simpatía, en donde será evidente que la simpatía tiene la eminente significación metafísica de suprimir las ilusiones naturales del egoísmo, del solipsismo y del autoerotismo, pues sin ella habría una realidad metafísica que no conoceríamos: el yo ajeno en general. Sin la simpatía tendríamos sombras de existencia,

pues el prójimo, en cuanto ser humano y vivo, es igual en valor a mí y existe verdaderamente como yo.

El análisis de las teorías metafísicas me conduce a la conclusión de que una teoría metafísico-monista no es posible con base en la simpatía, puesto que lo esencial del alcance del fenómeno de la simpatía es que haya una distancia fenoménica de yos, no obstante, una primera exposición del amor me permite concebir una teoría metafísico-monista edificada sobre el fenómeno de la genuina unificación afectiva del amor sexual. Los hechos de la genuina unificación afectiva muestran que subsiste un yo moralmente relevante en el ser humano, y esa conciencia moral que prevalece en la unificación afectiva define, por un lado, la relación con dios y consigo mismo y, por otro lado, la relación con los demás y la comunidad. Para Scheler el fenómeno moral subsistiría aún si desapareciese la sociedad puesto que no depende de ella la existencia del fenómeno moral. Ésta es la nota descriptiva que le permitirá sostener su teoría de los valores.

Para poder mostrar la jerarquización de los valores de Scheler me ocupó tanto de la unificación afectiva en cuatro grandes formas del espíritu, como de la cooperación de las funciones simpáticas. Luego de haber realizado tal exposición en la cual Francisco de Asís será la figura principal de las grandes formas del espíritu y en la cual lo que denominamos «cooperación de las funciones simpáticas» nos permitirá edificar la teoría de los valores, entonces nos será familiar referirnos a la imagen del recto *ordo amoris*. Recto *ordo amoris* que es importante para la ética y la pedagogía en la formación del «corazón», pues las reglas del recto *ordo amoris* facilitan el desarrollo de todas las «fuerzas del corazón» que se necesitan para alcanzar la plenitud humana, el mejor ser humano idealmente posible. Vale la pena subrayar que no puede desarrollarse la fuerza de valor «más alto», si no está plenamente desarrollada la fuerza de valor «más bajo», por consiguiente los cuatro estratos de la vida afectiva son evidentes en el esquema de la doctrina de Scheler.

Al trazar esta imagen que ve en el amor el acto positivo moralmente relevante sobre el cual construir un reino independiente de objetos ideales, comienzo a presentar los límites del fenómeno de la simpatía. Por ende, llevo a cabo un análisis del amor sexual

en la genuina unificación afectiva en el cual muestro que la unificación afectiva proporciona nuestro conocimiento del ser y del devenir de la naturaleza. Conocimiento que no es adquirido por medio de la simpatía. De modo semejante, expongo la relación entre simpatía y amor donde señalo que la simpatía requiere de una vivencia del padecimiento ajeno para *reaccionar* o bien *compadeciéndose* o bien *congratulándose* de él, mientras que el amor no se dirige intencionalmente al yo ajeno, sino a valores personales positivos y también al «bien». Vemos de este modo que el amor está referido a un «valor» y que no es en ningún caso un *sentir*, sino que es un acto y un movimiento. El concepto de acto no está ligado al «yo», sino a la «persona», persona que jamás será susceptible de ser objeto. Por el contrario, en la simpatía sólo se puede tener *simpatía* por seres que sienten como yo y con los cuales *compadezco*, pero el amor está completamente libre de esta limitación puesto que es un *acto* que se caracteriza por ser un *movimiento* que se dirige a objetos concretos en cuanto portadores de valores.

Después de haber concluido la exposición del fenómeno de la simpatía presento las notas descriptivas de Scheler con relación a los fenómenos de amor y odio, pues gracias a ellas muestro que las formas, las especies y los modos del amor ponen de manifiesto los límites de la simpatía, dado que no sólo es un «otro» quien está ahí como un yo-ajeno sino que tratándose del «ser-persona» el fenómeno de la simpatía resulta insuficiente en mi comprensión de «el otro».

Doy término al segundo y último capítulo de mi trabajo planteando la teoría de la percepción del yo ajeno de Scheler, pues considero importante para el problema de mi investigación y el camino recorrido para resolverlo exponer brevemente la concepción scheleriana del «yo ajeno». Teoría sostenida con base en su apropiación de la «percepción interna» y «percepción externa» elaborada por Husserl. En ella es evidente que para Scheler la percepción interna es una vía infalible para el conocimiento de la esfera psíquica ya sea ajena o propia puesto que el yo ajeno y su vivenciar puede percibirse interiormente del mismo modo que el yo propio al existir una corriente del vivenciar en donde se van diferenciando lo propio de lo ajeno, es decir, que no hay una profunda distinción entre la percepción de sí mismo y la percepción del prójimo debido

a que en la percepción interna el «otro» me es dado absolutamente. Por el contrario, para Husserl no hay primacía epistemológica de la «percepción externa» sobre la «percepción interna» ni viceversa, puesto que en ambas hay posibilidad de falibilidad como muestro al final del capítulo primero.

El problema que abordo en este trabajo me permite llegar a varias conclusiones. El fenómeno de la simpatía en Max Scheler plantea enunciados que pueden considerarse en el campo de la ética y de la educación. Fenómenos como la genuina unificación afectiva y el contagio afectivo abren un horizonte esencial en el crecimiento del ser humano dado que él no es dueño y señor de la naturaleza. «Lo que no aprende Juanito, ya no lo aprenderá Juan», este refrán alemán defendido por Scheler contiene un profundo sentido educativo que considero abre una posibilidad de investigación de la educación en Scheler. Así mismo, en el campo de la ética Scheler brinda una amplia teoría de los valores que despliega con base en los fenómenos de amor y odio, los cuales merecen estudiarse con detenimiento puesto que aportan descripciones fenomenológicas importantes.

El fenómeno de la simpatía como tal es una cuestión compleja e infinita que requiere de muchas perspectivas y enunciados a tener en cuenta e incluso por plantear, como intento mostrar al finalizar cada capítulo de mi trabajo. Tanto en mi exposición de Husserl como de Scheler procuro manifestar algunos problemas a que da lugar un fenómeno como la simpatía. De modo semejante, en el transcurso de mi investigación Edith Stein, por nombrar un caso, sugirió posibilidades de desarrollo de mi problema. Este hecho me comprueba que la simpatía es una cuestión que no sólo amerita una exposición fenomenológica como la que intento plantear, sino que amerita una investigación en otros campos de la filosofía que pueden resultar fructíferos.

Capítulo Primero

PLANTEAMIENTO FENOMENOLÓGICO DEL «OTRO»

Mi investigación centra su interés en examinar el alcance y los límites del fenómeno de la simpatía en Max Scheler. Sin embargo, para llegar a dicho fenómeno encuentro en Edmund Husserl algunos planteamientos adecuados para iniciar el fundamento de mi problema debido a que siendo un exponente principal de la fenomenología elaboró un análisis del «otro» en su Quinta Meditación Cartesiana de la obra titulada *Meditaciones Cartesianas*. Análisis que resulta fructífero para mi proyecto investigativo puesto que antes de llegar al fenómeno de la simpatía encontraremos una construcción fenomenológica del «yo ajeno» y del «yo propio», primordial para plantear la cuestión de mi investigación. En efecto, en el primer numeral de este capítulo contextualizaré brevemente el surgimiento del método fenomenológico husserliano con el fin de analizar, en el segundo numeral, si es posible que la epojé trascendental confine en el solipsismo. En el examen a la epojé trascendental formulado en la Quinta Meditación Cartesiana encontraremos algunas notas descriptivas de Husserl respecto a la simpatía, o como él la denomina endopatía, por ello, en el tercer numeral nos será legítimo usar los términos y las notas descriptivas de la exposición fenomenológica de Husserl llevadas hasta ahora para exponer la comprensión endopsíquica del «otro». En el cuarto numeral hallaremos las conclusiones de la exposición husserliana del «otro» que conducen al Idealismo Fenomenológico Trascendental. Finalmente en el quinto y último numeral, de este capítulo, señalaré el punto de encuentro entre la exposición de Husserl y el segundo autor de mi interés con relación al fenómeno de la simpatía: Max Scheler. En el segundo capítulo desarrollaré la exposición que corresponde a este autor.

1.1 El método fenomenológico husserliano

Contextualizaré brevemente en qué consiste el método fenomenológico husserliano con el fin de incluir en la exposición de mi investigación, tanto los términos adecuados de una exposición fenomenológica y filosófica, como los elementos esenciales del método.

En primera instancia, es importante reconocer el hecho de que el método fenomenológico de Husserl surge como consecuencia de una crisis científico-filosófica causada por ciertos planteamientos Positivistas que *reducen* la realidad al orden de los fenómenos físicos y psíquicos, esto es, las ciencias positivistas conciben las leyes exactas (por ellas abstraídas) como cimientos suficientes del mundo intuitivo, como construcciones que *suplantán* completamente el mundo de la vida. Lo que en Husserl sostenemos como una deshumanización en las ciencias se refiere a la investigación científica como si se conocieran «de suyo» los “fenómenos” con los cuales se trabaja, se conceptualiza, se indaga, dejando de lado la perspectiva humana con todo su vuelco sobre «las cosas mismas». “Los que estén familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas sabrán replicar: la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una *empeire* sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a la explicación exacta.”¹ Así, las ciencias de la naturaleza caricaturizan la *empeire* sensible como método eficaz para lograr una descripción de la naturaleza, pues consideran sus métodos son superiores al fundarse en la propia razón.

En segunda instancia, podemos situar respecto de «la concepción husserliana de la crisis de las ciencias» una manifestación más profunda de tal crisis, dado que la existencia humana al hallarse *enraizada* en una Modernidad que había engrandecido la razón también había generado el letargo de la misma, letargo que abandono a la propia razón a la ingenuidad positivista y objetivista:

¹ HUSSERL, Edmund. *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969, p. 136

Es bien sabido que en el Renacimiento la humanidad europea consumó en sí misma un viraje revolucionario. Se volvió contra su modo precedente de existencia, contra el modo medieval de existencia, lo desvalorizó y quiso dotarse libremente de uno nuevo. Encontró su modelo admirado en la humanidad antigua. Ese fue el modo de existencia en imitación del que quiso configurar el suyo.

¿Qué es lo que concibió como esencial del hombre antiguo?

Tras algunas vacilaciones, no otra cosa que la forma “filosófica” de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía. La filosofía teórica era lo primero. Tenía que ser puesta en obra una visión superior del mundo, una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y de la tradición, un conocimiento universal del mundo y de los hombres intacto de cualquier tipo de prejuicio.²

Pero, “a la autonomía teórica sigue la autonomía práctica”³ y en eso consiste la crisis para la filosofía ya que están enfrentados la posibilidad y el escepticismo de una metafísica. Se desmorona, se cae por su propio peso, la creencia en una filosofía universal como conductora de la humanidad pues se hunde la fe en la razón: “Cae (...) la fe en una razón “absoluta” en la que el mundo pueda encontrar su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, o lo que es igual, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional.”⁴

La crisis de las ciencias connota que su científicidad genuina (el modo como se propone fines, objetivos, tareas las cuales derivan en una construcción de una metodología) se ha vuelto problemática. Las ciencias positivistas y el mundo racionalmente interpretado por ellas se ve afectado de igual modo que la conciencia cotidiana del mundo, ese mundo pre-científico cuya realidad es aceptada como obvia.

Dando por sentado que la ciencia plantea cuestiones con sus respectivas soluciones entonces es viable que desde el comienzo las preguntas se propongan a partir del suelo y de la consistencia de este mundo (previamente dado), es decir, que sean preguntas que refieren el mundo a su praxis vital. “En esta praxis vital, el conocimiento en tanto que conocimiento precientífico ya juega un papel constante con sus metas, a las que alcanza

² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 7

³ *Ibíd.*, p. 8

⁴ *Ibíd.*, p. 13

suficientemente en el sentido que esta praxis vital menta, y también promediadamente para la posibilidad de la vida práctica en su totalidad.”⁵

Se esclarece de este modo la importancia que tiene la «recuperación del *mundo de la vida*». Mundo de la vida descrito por la fenomenología haciendo uso de la *epoché*, con lo cual es posible dar cuenta del supuesto “desvanecimiento” de la entidad del mundo. Este desvanecimiento, según se aducía por parte de las ciencias positivistas, conducía a una incompreensión de la naturaleza por el desarrollo de su método. Sin embargo, Husserl recupera la imagen de un mundo objetivo generado por las ciencias y delinea la relación de dependencia que la fenomenología descubre en el mundo objetivo respecto al mundo de la vida con su respectiva actividad humana en él ejecutada.

Teniendo en cuenta lo anterior es perceptible, por un lado, la transformación de la filosofía en ciencia natural, y por otro, los peligros que la reducción científicista trae consigo.

Con estos planteamientos husserlianos el sentido de la racionalidad tiene como desafío la *restauración* del sujeto racional de la ciencia al instaurar una racionalidad que permita organizar socio-políticamente una humanidad, de acuerdo a sus aspiraciones, porque rehabilitar la filosofía consiste en una re-conceptualización del propio concepto de racionalidad, para lograr considerar el mundo de la vida ya no como algo extraño sino como un suelo familiar a partir del cual se restituye una racionalidad comunicativa. Desafío que daría sentido a una inter-subjetividad que parece estar fragmentada.

Con base en la intención de «partir de un suelo familiar» es entendible que Husserl buscara con su método hacer de la Filosofía una Ciencia Estricta «volviendo a las cosas mismas». Su método es un método de análisis de la realidad sin ningún tipo de prejuicios donde se elimina todo lo que sea sobreañadido por la cultura, lo tradicional, lo personal:

Una filosofía como ciencia rigurosa exige la previa eliminación de todo supuesto: no admitir nada sin examen, no dar nada por sobreentendido; atenerse a los datos de la experiencia y no abandonar

⁵ *Ibíd.*, p.127

el terreno de las evidencias. Frente a los datos, ha de contener sus reacciones emocionales, abandonar las ideas forjadas anteriormente, desechar toda hipótesis a fin de evitar las deformaciones que ejercen los factores subjetivos y las ideas preconcebidas.⁶

¿Cuáles son los elementos de este método? Me parece que el punto de partida puede situarse en la *actitud natural* o *ingenua*, pues es muy importante distinguir desde el comienzo que nuestro autor llama la atención sobre *esa actitud en la que nos vemos envueltos en nuestro diario vivir*, esa actitud con la cual aprehendemos el mundo sin más que por medio de la experiencia, concibiéndolo (el mundo) como el horizonte de nuestras investigaciones.

Además vale la pena decir que lo más importante de la actitud natural (y peligroso por demás, si lo que se busca es «la esencia de las cosas») es que nos llena de prejuicios, es decir, de presupuestos que son aceptados sin ningún sentido crítico. Por consiguiente, al abandonar esa actitud natural se propone una *actitud refleja* (una actitud de reflexión) que se denomina *epojé*. Actitud con la cual se suspende la afirmación de la existencia del mundo: “se pone fuera de juego todo saber constituido, [Husserl] insiste sobre la necesaria ausencia de presupuestos, vengan de la metafísica, de la psicología, o de las ciencias de la naturaleza.”⁷ A diferencia del método cartesiano, aquí no hay *duda* sobre la existencia del mundo sino una *suspensión del juicio* sobre lo existente: se pone entre paréntesis todo juicio. Por ende, se busca «volver a las cosas mismas», suspender esa actitud ingenua con el fin de llegar a la esencia de las cosas, esto es, llegar hasta el punto en que la esencia de las cosas comience a tener un sentido *para quien las percibe*:

El método (...) implica esto: los lectores -y, especialmente los formados en las ciencias de la naturaleza- habrán sido sensibles al hecho, que les habrá parecido indicio casi de diletantismo, de que no se haya recurrido aquí al lenguaje científico-natural especializado. Ese lenguaje ha sido evitado conscientemente. Entre las grandes dificultades de un modo de pensar que por doquier busca hacer valer la intuición originaria, o sea, el mundo de vida pre y extracientíficos, que acoge en sí toda vida actual y también la vida del pensamiento científico y la alimenta como fuentes de sus configuraciones técnicas de sentido, entre todas esas dificultades figura el tener que elegir el

⁶ *Ibíd.*, p. 20

⁷ DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985, p. 40

lenguaje ingenuo de la vida, pero también el tener que manejarlo adecuadamente, esto es, como se requiere para la evidencia de las demostraciones.⁸

Con base en lo anterior, puede verse con claridad cuál es el objeto del método (el fenómeno) y la finalidad del mismo (captar la esencia). Respecto al objeto del método es importante recalcar que el fenómeno es todo lo que aparece, lo que se muestra. Lo que aparece está referido a la propia conciencia. Eso que se manifiesta, libre de presupuestos, es la *cosa misma* que aparece a *mi* conciencia, y respecto a la finalidad del método, captar la esencia, merece la pena esbozar las tres reducciones correspondientes, a saber:

Epoje (o reducción) externa o fenoménica: en ella nos vemos obligados a abstenernos (a poner entre paréntesis) completamente de juzgar con base en las doctrinas científico-filosóficas precedentes, y de todo lo exterior al fenómeno, por ejemplo sobre sentimientos o posiciones personales. Gracias a esta abstención del juicio, el fenómeno se presenta como pura presencia en la conciencia, purificado de todo presupuesto teórico, quedando justamente eso: «lo que está ahí para mí».

Epoje (o reducción) eidética: en ella nos abstenemos de todo lo subjetivo, lo individual o contingente del fenómeno que aparece en la conciencia, con el fin de quedarse con el *eidos* (la esencia) del fenómeno. En otras palabras, por medio de lo que Husserl denominó *intuición*, se pretende llegar a una evidencia eidética del fenómeno puesto que la intuición me brinda todo lo que se manifiesta directa e inmediatamente a mi conciencia, omitiendo desde luego todo lo contingente al fenómeno. Gracias a ello, lo que se descubre es el *eidos*, lo apodíctico (lo universal y necesario) del fenómeno, suspendiendo lo que éste tiene de individual y contingente.

Epoje (o reducción) trascendental: en ella nos abstenemos de la existencia propia del sujeto empírico, del sujeto cognoscente, con el fin de llegar a una conciencia pura (o conciencia trascendental), en donde ésta conciencia pura es como el residuo fenomenológico en el cual intuimos que todas las esencias captadas hasta ahora (gracias

⁸ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., pp. 34 y 62

a las otras reducciones) están referidas a un *yo puro*, a una conciencia *trascendental*, a un «yo» como sujeto que lleva a cabo la *epojé*. Gracias a esta reducción, en donde «me pongo entre paréntesis», se nos revela una conciencia intencional. En ella, prevalece un «darse cuenta de» donde se capta la presencia de algo, se experimenta una vivencia que pertenece a un sujeto, en concreto, a un *yo* que es trascendental. Trascendental en el sentido que intuye cosas, esencias, objetos, que están ahí más allá de todo empirismo y de todo positivismo.

Vistas las respectivas reducciones pertenecientes al método fenomenológico husserliano, me resulta inquietante tener en cuenta este método fenomenológico a la hora de abordar cualquier *proyecto* investigativo, y en este trabajo mi proyecto investigativo a abordar es el alcance y los límites de la simpatía en Max Scheler. Probablemente en esta investigación logre elaborar conclusiones importantes para la ética y la educación, pero ello tendrá lugar al final de toda la exposición de mi investigación.

Entran (...) ahora en escena enigmas del mundo de un estilo anteriormente nunca vislumbrado, enigmas que condicionan y promueven una manera de todo punto nueva de filosofar, (...) Esta revolución, la mayor de todas, es conocida como *la transformación del objetivismo científico*, del moderno, pero también del de *todas las filosofías de los siglos anteriores, en subjetivismo trascendental*.⁹

Me parece que vale la pena hacer una investigación de la exposición fenomenológica husserliana del «otro» para poder fundamentar el problema de mi investigación, pues continuando con el orden de las ideas planteadas hasta ahora encontraremos términos y notas descriptivas adecuadas para llegar al fenómeno de la simpatía. Cuando ya sea lícito hablar de este fenómeno podremos tratar con cuidado la aplicación del método fenomenológico en la teoría de los valores de Max Scheler dado que la simpatía es el hilo conductor de su doctrina.

⁹ *Ibíd.*, p. 71

1.2 Crítica de solipsismo a la *epojé* trascendental

Parece no haber un gran inconveniente en la realización tanto de la *epojé* fenoménica como de la *epojé* eidética, pero respecto a la *epojé* trascendental hay inconvenientes que necesitan tratarse para lograr llegar al punto de mi interés.

(...) no sólo tiene que quedar fuera de juego cualquier posición de la Naturaleza con sus cosas en el espacio y en el tiempo, y con ella también la posición del cuerpo propio y de la relación psicofísica que mantienen con él las vivencias, sino también la posición del yo empírico que como persona es pensado vinculado con el cuerpo; además, no solamente tiene que quedar fuera de juego la posición del yo empírico de todo Otro, sino también la del propio yo.¹⁰

Al ponerme entre paréntesis yo (el yo que ha puesto en práctica la *epojé* externa y eidética) mediante la *epojé* trascendental ¿caigo en un solipsismo trascendental?, es decir, ¿me encadeno a mis vivencias de conciencia al radicalizar mi subjetividad, y con ello, me encadeno a «mi mundo» sin ninguna posibilidad de «salida» al exterior?

Dicho cuestionamiento es el eje principal en torno al cual girará la problemática que aquí llevaré a cabo con base en los planteamientos sostenidos por Husserl en la Quinta Meditación de sus *Meditaciones Cartesianas*. Además de ello, intentaré ilustrar la problemática del solipsismo con una imagen creada por mí -ver en la siguiente hoja Gráfica No.1. Solipsismo-, pues me resulta muy conveniente exponer el modo de argumentación que el mismo Husserl llevó a cabo en dicha meditación ilustrando cómo él va *desatando* las cadenas de la radicalización subjetiva para una apertura hacia un mundo intersubjetivo.

La imagen que presento (Gráfica No.1) es una expresión en la cual puede notarse que ambos seres, que *grosso modo* simbolizan al hombre y a la mujer¹¹, se están encadenando a sus propios mundos, a sus propias «esferas primordiales». Ésta acción (encadenar) representa el *retenimiento extremo* de la subjetividad de cada uno.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994, p. 83

¹¹ Más adelante no utilizaremos en nuestra exposición fenomenológica los términos «hombre» o «mujer», sino el término «ego trascendental».



Gráfica No. 1. Solipsismo

Como cuadro de fondo encontramos la imagen generalizada del planeta, mejor aún, de «la naturaleza sobre la cual cualquiera puede tener experiencia». No es que ellos estén en “otro mundo” por su solipsismo, sino que se han encerrado completamente en su «esfera primordial».

Por consiguiente, lo que se objeta contra la *epojé* trascendental de Husserl consiste en que «al ponerme yo entre paréntesis» caigo en el solipsismo trascendental, que me encierra en mi esfera primordial, porque estaré tomando por existente únicamente lo que se me manifieste de mi propio ego.

A continuación intentaré dar cuenta de lo que Husserl argumenta en la Quinta Meditación de sus *Meditaciones Cartesianas* con el fin de ir desencadenando del solipsismo trascendental a las autoconciencias¹² de nuestra imagen y, con ello, también a la *epojé* trascendental. Tal desencadenamiento lo llevaré a cabo en dos pasos: en el primer paso, delimitaré lo que le es propio al ego, es decir, cada autoconciencia se amarrará firmemente al ego de su esfera propia; en el segundo, delimitaré *el modo* en que se tiene experiencia de lo ajeno (del no-yo) en la experiencia del mundo objetivo. Una vez demos estos dos pasos podremos encontrarnos frente a frente con la tradición filosófica, hecho importante para las conclusiones sostenidas por Husserl en la Quinta Meditación Cartesiana que conducirán a su propuesta de un Idealismo Fenomenológico Trascendental, conclusiones que abordaremos en el cuarto numeral.

En principio, cabe resaltar el hecho de que estamos entrando en un terreno en el cual las autoconciencias de nuestra imagen están siendo designadas con el término *ego trascendental*, es decir, «soy yo» quien va constituyendo tanto lo que me es propio, como todo lo ajeno de mi esfera primordial.

(...) la reducción fenomenológica trasciende no sólo los elementos del tiempo y del espacio -amén de la corporeidad propia y ajena-, sino también de todo otro elemento que no sea esencial. Una vez lograda la esencia, en el acto de darse el objeto en la conciencia, se produce simultáneamente el acto de abrir el sentido.

¹² Autoconciencias que de ahora en adelante llamaremos *ego*, y con el paso de la investigación fenomenológica, denominaremos *ego trascendental*.

Se podría comparar esa conjunción de la esencia que emerge “en” la conciencia con la iluminación del sentido, uncido indisolublemente a la misma esencia, a la luz que se proyecta instantáneamente sobre un objeto en la oscuridad. Pues la aparición del mismo es una realidad abultada para el hombre, hasta el preciso instante en que él da la luz para hacerlo visible a sus ojos. De manera semejante, las cosas se hacen patentes para la conciencia, cuando ésta alumbró su esencia desnuda con la luz de su entendimiento.¹³

El primer paso para desencadenar del solipsismo trascendental al yo que está puesto entre paréntesis exige poner en práctica las *epojés* respectivas en virtud de las cuales podemos describir la esfera de *lo propio del ego*. Ello da lugar a un ego trascendental que *va constituyendo* lo que le es propio: en primera instancia, se va delimitando lo propio del ego como lo no-ajeno. Luego de esto, en segunda instancia, sobresale un estrato del mundo que consiste en la *unidad concreta psico-física*: cuerpo vivo, alma, yo-personal, que es concreta porque ese ego se concibe como *un miembro* del «mundo»¹⁴. En tercera instancia, se adhieren (a lo propio del ego) las formas estructurales universales, es decir, que gracias a una corriente de vivencias el ego accede al conocimiento de «lo que puede hacer», de «lo que podría hacer», y los datos egológicos singulares que le son propios (por ejemplo, sus recuerdos). En cuarta instancia, Husserl encuentra que también le pertenecen al ego las unidades constituidas, esto es, la percepción constituidora, el ente percibido y las habitualidades (todo aquello que por una paulatina repetición va forjando acciones, que a través del tiempo serán hábitos). En quinta y última instancia, encontramos que hay un universo de lo propio del ego: «mundo trascendente», apariencias «trascendentales», fantasías «trascendentales», y posibilidades «puras trascendentales».

Dicho esto, podemos proseguir con el segundo paso, esto es, con el *modo* como se da la experiencia de lo no-yo en el mundo objetivo. Aquí no se trata de *cómo debiera ser* dicha experiencia, sino de cómo es, del cómo se da.

¹³ RAMÍREZ, Salvador. *La Intersubjetividad en Husserl*. Barcelona: PPU, 1995, p. 155

¹⁴ Husserl da suma importancia al hecho de que se trata de un mundo circundante, no del mundo entendido como lo múltiple exterior a mí que “en estos momentos” no entra dentro de mi campo perceptivo.

Luego de haberse situado con firmeza el ego en la esfera de lo suyo propio, Husserl lo va desencadenando a través del esbozo *del modo como se va constituyendo* el «mundo objetivo».

Un primer delineamiento de dicho modo se marca con los términos «presentación y/o apercepción» y a mi parecer aquí es visible que la primera capa presentada es el *alter ego*. En la exposición fenomenológica que Husserl está llevando a cabo para esclarecer cómo se va constituyendo el «mundo objetivo», acoge el hecho de que *la experiencia es conciencia originaria*, para sostener que la experiencia que se tiene del *alter ego* trata del estar ahí «en persona» ante la esfera primordial del ego trascendental, ante «este yo» que está llevando a cabo una *epojé* trascendental.

Ese estar ahí «en persona» no me trae a dato originario ni sus vivencias, ni sus fenómenos, ni su *alter ego* mismo. Por consiguiente, existe una cierta inmediatez de la intencionalidad, cuya labor consiste en hacer *objeto de representación un co-ahí*, y a ello llamaremos presentación y apercepción, vg. con base en nuestra Gráfica 1 nótese que no son visibles ninguna de las espaldas de las autoconciencias, ni tampoco el resto de cabello de la parte posterior de ambos seres, ni el complemento del planeta (Europa por ejemplo), pero apresentamos inmediatamente lo que no estamos viendo, de la misma manera acaece con todo lo que percibimos de nuestro mundo alrededor: vemos sólo un lado de “la cara de tal objeto”, y eso mismo que percibimos presenta inmediatamente la cara posterior.

Ahora bien, lo que motiva que el ego trascendental *apresente un ego* en aquello que está ahí «en persona» es una semejanza *física*, que vincula a «aquél cuerpo físico de allí» con «mi cuerpo físico». Sin embargo, todo lo que yo apresente de «aquél cuerpo físico de allí» no puede dárseme en ninguna percepción auténtica y, además, siempre permanecerá realizándose la propia proto-fundación¹⁵. En efecto, el ego y el *alter ego* están dados en la «parificación originaria», es decir, están constantemente dando sentido de corporalidad viva física al «*alter ego*».

¹⁵ Proto-fundación puede entenderse como «aquél momento en el cual se recibió una primera impresión sobre algo», entonces toda presentación remite intencionalmente a una proto-fundación.

Queda claro que toda presentación está *entretrejida con* una presentación originaria, y recordemos que la experiencia es conciencia originaria, por ello toda experiencia originaria (que conlleva una presentación originaria) tenderá a buscar experiencias ulteriores que confirmen los horizontes que me he presentado.

Por estas experiencias ulteriores que me permitirán confirmar los horizontes que me he presentado, me resulta posible suponer que el cuerpo *vivo* ajeno es cuerpo *vivo* real, ya que *hay algo* en ese alter ego vivo que, aunque tienda al cambio, siempre tendrá algo de acorde: *su conducta*.

En la [endopatía] (...) a la esencia de [la] presentación corresponde por principio no poder encontrar cumplimiento a través de una presentación originaria de lo anímico; sino que en la [endopatía], el cumplimiento se ejecuta de nuevo en presentaciones psíquicas simultáneas con presentaciones sensibles paralelas (que se reflejan en la expresión corporal) que aquí, y de modo esencial, cierran la impleción de estilo presentativo. Las presentaciones de lo «interior» (...) discurren, «a través de» la expresión externa, de tal modo que en su curso, en cada una de sus fases, exigen, de un modo más o menos determinado, nuevas presentaciones mediante una nueva expresión, de modo que luego como cumplimiento, acontecen en la corporalidad presentativamente transformaciones mímicas de la expresión que llevan, de modo confirmativo, a una presentación real las presentaciones exigidas.¹⁶

Esta conducta, al tener su lado físico (al mostrar cierta “cara” que para mí es presentación originaria), constituye un *índice representativo de* lo psíquico¹⁷. Por ende, comprendo la corporalidad viva del otro, y que «allí» (en el *alter ego*) hay un comportamiento específicamente corporal: comprendo, por ejemplo, sus miembros como pies que actúan caminando, pateando o corriendo, manos que actúan golpeando, levantando o palpando, etc.

Un segundo delineamiento de la exposición fenomenológica de Husserl acerca del modo como se va constituyendo el «mundo objetivo» lo encontramos con relación a que el ego trascendental está dado en un «aquí» central. Mientras que mi cuerpo físico y vivo tiene el modo del estar dado para mí del «aquí», todos los alter ego tienen un cuerpo

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 190

¹⁷ Eso psíquico que presento en el alter ego, para Husserl sólo es pensable como análogo de lo propio.

físico que me está dado en el modo «allí»; ese «allí» del cuerpo físico del alter ego está sometido, en cierta medida, al libre cambio de «mis cinestias».

Por un lado, encontramos el «aquí» del ego trascendental y el «allí» del cuerpo físico del alter ego y, por otro lado, que al atribuirle sentido de «allí» (al cuerpo físico del alter ego), ello representa el índice de un cuerpo físico semejante en el modo «aquí». Este hallazgo es muy importante para Husserl, porque al ser *mi cuerpo físico también un «allí» para un alter ego*, esto está:

- Evocando reproductivamente otro cuerpo físico semejante
- Recordando el aspecto de mi cuerpo físico «si estuviera yo allí»
- Llevando a cabo una parificación
- Evocando presentación¹⁸
- Evocando mi ego propio¹⁹

Husserl ha logrado desencadenar del solipsismo a nuestras autoconciencias, las que hemos ilustrado en la Gráfica 1 para facilitar mi exposición de los planteamientos del autor alemán. Lo ha hecho, puesto que en la constitución del «mundo objetivo» sobre la esfera expuesta en el primer paso (la esfera de lo suyo propio, o primordial, del ego trascendental) es esencial que el alter ego *no* quede aislado en su esfera primordial respecto de la mía (tal como en principio se muestra en la Gráfica 1), ya que *ese alter ego posibilita un mundo objetivo*. Nunca un «mundo objetivo» es condición de posibilidad del conocimiento del alter ego: *vg. nunca el cuadro de fondo de la Gráfica 1 será quien posibilite que yo pueda tener conocimiento del otro-yo, por el contrario, el otro-yo hace posible que yo conozca ese cuadro de fondo, ese «mundo objetivo».*

Como un tercer delineamiento de la exposición fenomenológica acerca del modo como se va constituyendo el «mundo objetivo», es posible observarlo en lo que nuestro

¹⁸ Pues al recibir (el cuerpo físico de «allí») sentido de cuerpo vivo se presenta un ego en tanto que otro, recibiendo también el sentido de cuerpo vivo de otro «mundo».

¹⁹ Gracias a la atribución de sentido del «allí» al cuerpo físico del alter ego, mi ego propio está ahora presente y en acto, pues evoca mi «aquí».

autor determinó como «comunidad de mónadas», ya que por ser el *alter ego* el que posibilita mi conocimiento de un «mundo objetivo» es posible que se produzca una comunidad entre «yo» y «el yo que he presentado». Husserl a continuación nos plantea esa comunidad en los términos de «mi ego monádico» y «su ego monádico»²⁰.

A mi parecer, por ahora, basta decir respecto a este giro en los términos de *ego trascendental* a *ego monádico* o *mónada* que cada mónada tiene su «mundo», que puede ser completamente diferente del mundo del otro. Pero esos «mundos» son meros «mundos circundantes», es decir, meros aspectos de un único mundo objetivo común a las mónadas. Sólo puede haber una única comunidad de mónadas, “un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola naturaleza.”²¹

Sin embargo, al pensar en una posible comunidad de mónadas nos salta inmediatamente a la vista el cuestionamiento sobre si no están ambas esferas (la de *mi ego monádico* y la de *su ego monádico*) separadas por un inmenso abismo, pues el único dato originario que poseo es que está ahí «en persona». Cuestionamiento que Husserl procura resolver llevando a cabo una exposición de la intencionalidad en la experiencia del otro, y una comprobación de las motivaciones implicadas en esa intencionalidad.

1.3 Comprensión endopsíquica del otro

Para exponer y comprobar la intencionalidad en la experiencia del otro, Husserl aplica la verdad de la percepción trascendente (el «poner ahí» más de lo que «realmente» hay presente) a la experiencia del otro. Suponiendo, además, que lo que se presente ha de pertenecer a la unidad del mismo objeto que es ahí el presentado. Con lo cual encuentra que no se puede presentar la existencia del otro-yo sin que adquiriera el sentido de cuerpo físico. Y así como «el cuerpo físico de allí» presenta *el gobierno* del otro-yo en «ese cuerpo físico de allí», del mismo modo «el cuerpo físico de allí» presenta también

²⁰ Me parece que Husserl está tomando ese término de Leibniz para darle un peso metafísico (entendido como un conocimiento último del ser dada la apodicticidad de la fenomenología) a su trabajo fenomenológico. Sin embargo, veo conveniente tratar este punto más adelante.

²¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 208

su gobierno en la naturaleza que le aparece aperceptivamente. Ello aleja una concepción autómatas en el otro-yo.

Para Husserl, entonces, esa «naturaleza que le aparece aperceptivamente al otro-yo» está constituida también en mi, en mi esfera primordial, como *unidad idéntica* de las muchísimas formas mías de dárseme, sólo que las percepciones reales son las que pueden darse «desde allí» y tal como suceden «allí». En efecto, ahora es legítimo hablar de percepción *del otro*, percepción *del mundo objetivo*, y percepción *de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo*. En esta comunidad de mónadas que se nos está planteando queda claro que lo que yo realmente veo del otro-yo es su cuerpo físico, no simplemente una imagen de él o un signo: lo veo desde «aquí», visto por “tal cara” desde mi sitio.

Como habíamos visto con relación al primer modo como se constituye el mundo objetivo, encontramos que la primera capa apresentada es el alter-ego. La segunda capa apresentada la podemos situar en la Naturaleza objetiva, porque cuando tenemos en cuenta la experiencia del *alter ego*, obtenemos tanto el darse del cuerpo vivo del *alter ego* (tal como para él está dado) como los modos ulteriores de darse que le son posibles a ese cuerpo vivo ajeno. Cosa distinta si no tuviera en cuenta la experiencia del *alter ego*, debido a que sólo tendría un estrato de grado ínfimo sobre la constitución del cuerpo físico ajeno porque se basaría en lo meramente percibido por mí. Ello hace plausible que comprenda que todo cuanto hay en la naturaleza recibe un estrato representativo, y lo recibe justamente en *unidad sintética de identidad* con el estrato que tengo como dato originario.

Por consiguiente, hay una identidad de los sistemas fenoménicos entre el ego y el alter ego. Claro está, hay excepciones para esta unidad de los sistemas fenoménicos y son los ciegos y los sordos. Esto indica que hace falta un análisis fenomenológico del *origen constitutivo* del mundo objetivo. El mundo objetivo tiene existencia gracias a una verificación unánime de la constitución (aperceptiva) lograda antes una vez. Al mismo tiempo esta unanimidad en la verificación tiene existencia gracias a que es posible

transformar nuestras apercepciones al poder diferenciar entre normalidades, anomalías y las nuevas constituciones de las unidades en el cambio de estas anomalías.

Hay un enlace que se constituye por causa de un *medium* de la representación, esto es, volver reiteradamente a traer presente ante mí los datos originales que ya han pasado, vg. lo que sucede con una vivencia anterior: el dato original ya ha pasado, pero esa vivencia pasada adquiere para mí el sentido de una vivencia existente, porque puedo volver sobre ella (la vivencia ya pasada).

En esta constitución del mundo objetivo hay también una constitución de objetos ideales, los cuales son creados en una acción viva del pensamiento, por ejemplo al fabricar una hipótesis, un teorema, un producto, o un constructo numérico. Al igual que con una vivencia pasada, aquí también puedo repetir la producción lograda antes una vez. De esta forma Husserl nos indica que hay síntesis de identificación, es decir, “se tiende la síntesis dentro de mi corriente de vivencias ya siempre constituida, (...) y produce así un enlace entre ellos.”²²

Me parece necesario que intentemos divisar la aplicación de la síntesis de identificación a la experiencia del «otro», pues teniendo en cuenta esa «identificación» que se realiza dentro de mi corriente de vivencias que permite enlazar «mis vivencias pasadas» y «las actuales» es donde adquiere sentido que en la complicada estructura de la experiencia del otro hay un “enlace semejante -mediado por re-presentación- entre la experiencia de sí mismo en avance ininterrumpidamente vivo del ego concreto (...) y la esfera ajena representada”²³ en su yo-concreto. A causa de ello queda proto-fundada la co-existencia de:

- mi yo y el yo ajeno
- mi vida intencional y su vida intencional
- mis realidades y las suyas

²² *Ibíd.*, p. 193

²³ *Ibíd.*, p. 194

Husserl es claro al sostener que no es posible disolver la comunidad de las mónadas, puesto que dicha comunidad es trascendental, lo cual implica que está en *nexo esencial* con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo.

De igual modo afirma que la única manera de pensar el sentido que puede tener para mí este primer grado de la formación de la comunidad de mónadas es que se constituyan en mí como *otros*. Sin embargo, es preciso recordar que hay una separación espacial entre mi existencia psico-física y la del otro. En efecto ese «estar en otro», el hecho de que «un ser está en otro ser», es posible sólo en una comunidad *intencional*, que consiste en un tipo de enlace (como lo veníamos viendo en la síntesis de identificación) de una verdadera comunidad que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo: mundo de hombres, mujeres y cosas.

Husserl subraya que cuando se logra exponer ese primer grado de formación de comunidad de mónadas, los grados superiores son más fáciles de comprender, dado que al ser esa comunidad de mónadas una comunidad de hombres y mujeres que conllevan una funcionalidad intencional, como lo es el ser los-unos-para-los-otros, es notable el carácter *ad libitum* del encuentro perceptivo entre hombres y/o mujeres los-unos-con-los-otros, es decir, es una comunidad correlativa *abierta* de mónadas.

Tal comunidad correlativa abierta de mónadas equivale a decir intersubjetividad trascendental²⁴ y, por ende, se amplía la comprensión física, psico-física y endo-psíquica del otro, ya que esa comunidad está constituida en el ego que medita, hombre y/o mujer singular, que gracias a la «vida anímica» se encuentra existiendo en el mundo, en un solo mundo, que “mal que bien” le es accesible a toda autoconciencia.

Dada esa apertura de la comprensión endo-psíquica del otro es posible hablar de un acercamiento necesario entre las exposiciones egológico-trascendentales (hechas por la

²⁴ Nuestro autor al tomar el concepto de mónada, en el sentido leibniziano, me parece que nos está llevando a pensar que así como la doctrina monadológica de Leibniz procura dar fundamento a los principios de la Naturaleza, así mismo Husserl está pensando en un fundamento metafísico para su formación de comunidad, que le permitirá hablar de intersubjetividad trascendental. Y al permitirse sostener esta intersubjetividad trascendental estará construyendo el terreno para un Idealismo Fenomenológico Trascendental, punto que abordaré cuando estemos frente a frente con la tradición filosófica.

Fenomenología Trascendental) y las exposiciones endo-psíquicas (hechas por la Psicología «Pura»). Resulta apropiado²⁵ en este momento el contraste existente en aquellas autoconciencias en donde es perceptible que *no* se presentan ciertos rasgos esenciales de los que ha considerado Husserl en sus exposiciones fenomenológicas, como por ejemplo la síntesis de identificación, o la misma endo-patía.

Tales autoconciencias que llamaremos «psicópatas» ilustran lo que sucede cuando *no* se presenta la experiencia del *alter-ego* en la constitución del mundo.

Resulta difícil determinar fenomenológicamente algunos aportes de la Psicología Clínica acerca de la Psicopatía, dada la conocida disputa de Husserl con el Positivismo, sin embargo, es plausible resaltar algunos sucesos presentados en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* los cuales permanecen en el plano netamente descriptivo:

El término [psicópata o trastorno sociopático de la personalidad] se aplica a los individuos de comportamiento habitualmente antisocial, que se muestran siempre inquietos, incapaces de extraer ninguna enseñanza de la experiencia pasada (...), de mostrar verdadera fidelidad a una persona, a un grupo o a un código determinado. Suelen ser insensibles y hedonistas, de muy acentuada inmadurez emocional, carentes de responsabilidad y de juicio lúcido, y muy hábiles para racionalizar su comportamiento a fin de que parezca correcto, sensato y justificado.²⁶

Paralelamente con estas descripciones podemos traer a colación la idea del psicólogo Hervey Cleckley acerca del tipo de autoconciencias psicopáticas que a mi juicio expresa de una manera muy clara el problema que estoy explorando: “les falta la posibilidad de experimentar los componentes emocionales de la conducta personal e interpersonal; *mima* la personalidad humana, sin poderla *sentir* realmente”²⁷, sin poderla *compadecer*.

Baste por ahora el contraste señalado entre las mónadas que son el nexo esencial en la denominada por Husserl comunidad correlativa abierta de mónadas, y las

²⁵ Es apropiado si recordamos que para Husserl a toda Fenomenología Trascendental le corresponde una Psicología «Pura», esto es, netamente descriptiva. Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 198

²⁶ HARE, Robert. *La psicopatía: teoría e investigación*. Barcelona: Herder, 1974, p. 14

²⁷ *Ibíd.*, p. 15

autoconciencias que no presentan los rasgos esenciales descritos anteriormente, dado que lo retomaré en el siguiente numeral cuando veamos la finalidad de la exposición fenomenológica husserliana del «otro».

Como venía sosteniendo, es palpable que la constitución de la humanidad permanece *abierta*, dejándose entender si se parte con base en la comunidad de mónadas. Teniendo en cuenta ese primer grado de formación de comunidad es como Husserl da cabida a la constitución tanto de diferentes *comunidades sociales*, como de diferentes «personalidades de orden superior». En ello se distingue, por un lado, el problema de la constitución del mundo-circundante cultural de cada comunidad humana y de cada autoconciencia y, por otro lado, la doble limitación de la objetividad. Esta última limitación se refiere a los mundos culturales y a la accesibilidad total a dichas comunidades, pues es posible que entre hombres y/o mujeres se constituyan entornos culturales diversos en los cuales vivan relativa o absolutamente separados. No obstante, es plausible «entrar» en cierta medida en un entorno cultural diferente del que a cada cual le corresponde como circundante. Es suficiente partir de lo más universalmente comprensible para pasar a un entendimiento de estratos mayores al «presente», y finalmente dar el paso desde esos estratos mayores de entendimiento hacia el pasado *histórico* que ayude a penetrar más ampliamente «este presente».

Todo ello gracias a “la ley de la constitución de mundos”, que consiste en que para la constitución de un «mundo» se requiere de lo constituido primordialmente (mi cuerpo psico-físico como miembro central de un Mundo Objetivo) y de lo constituido secundariamente (sea lo que fuere, teniendo en cuenta la composibilidad leibniziana). Esta apertura hacia la multiplicidad de «mundos» ajenos es posible porque se-constituye-sobre-la-base-de un Mundo Objetivo que le es inmanente.

1.4 Idealismo Fenomenológico Trascendental

Luego de esta exposición fenomenológica que a cabo de realizar y que fue desarrollada por Husserl en su Quinta Meditación, es necesario recordar que se llevó a cabo por la

crítica de solipsismo que recibió la *epoché trascendental* de su método fenomenológico. Ahora veo pertinente encontrarnos frente a frente con la tradición filosófica para notar claramente la finalidad husserliana de la exposición fenomenológica del otro.

Miremos rápidamente qué hemos ganado gracias a ella (la exposición fenomenológica del otro), prosiguiendo a esclarecer el planteamiento al cual apunta Husserl. Planteamiento que me permitirá explayarme hacia la propuesta ética surgida de la exposición fenomenológica husserliana acerca del otro, a saber, la esencia y las formas de la simpatía para Max Scheler, pues en la exposición de la teoría de los valores de Scheler encontraremos planteamientos fenomenológicos del «otro», que indudablemente aportarán enunciados importantes para la investigación de mi trabajo de grado.

¿Qué hemos ganado con la exposición fenomenológica del otro?:

- Surgió el sustrato coherente del mundo concreto pleno. Según nuestro desarrollo personal, nuestra educación, nuestro entorno cultural, nuestra pertenencia a determinado País, se nos develó nuestro mundo circundante.
- En esa concreción plena de la vida de todos nosotros se nos reveló el sentido trascendental del mundo.
- Logramos retroceder al *ego* que constituye en sí lo dado por medio de la práctica de la reducción trascendental partiendo de un mundo circundante (el empíricamente dado).
- Luego de ese retroceso, llegamos a la constitución de lo esencialmente propio del ego en la constitución de todo lo ajeno, lo cual develó la necesidad esencial de la estructura fáctica *universal* del mundo objetivo dado; pues esta estructura está compuesta por la animalidad, la humanidad, la naturaleza y las diferentes culturas.
- Resultó entonces la comprensión de que en mi ego propio se realiza la unidad universal de la constitución total del mundo objetivo dado.

Por consiguiente, podemos notar que la tarea que emprende Husserl a partir de estas conclusiones de su exposición fenomenológica apunta a una Ontología Apriórica del Mundo Real. En otras palabras, Husserl está pensando ahora en un Idealismo Fenomenológico Trascendental, que le permita fundamentar su exposición fenomenológica de la experiencia del otro en un sentido metafísico²⁸.

Las comprobaciones que surgieron de la exposición fenomenológica son consideradas como apodícticas. Ello puede dar lugar a «delirios especulativos», a «aventuras metafísicas», por lo cual es necesario ahora traer a colación algunos de los “resultados metafísicos” considerados por Husserl para poner de relieve algunas consecuencias ulteriores.

Sostener que existe el mundo empírico objetivo implica sostener que existen otras mónadas y esto a su vez implica que esas mónadas existen, por un lado, temporalmente a-una y, por otro lado, temporalizadas en la temporalidad real, por lo tanto surge la pregunta ¿es posible que co-existan las mónadas separadas?

Efectivamente cada mónada tiene su «mundo» (que puede ser absolutamente diferente de otro), pero esos «mundos» de cada mónada son, como ya se ha dicho, meros «mundos circundantes», meros «mundos entorno», meros «aspectos de» un único mundo objetivo común a todas las mónadas. Entonces, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un único espacio objetivo, una única Naturaleza, y más aún, una única comunidad de mónadas.

De acuerdo a la comunidad de mónadas o mundo monadológico, es importante subrayar que su relación con el mundo objetivo, que le es «innato», es de carácter único. Como Leibniz sostuvo, es pensable una pluralidad infinita de mónadas y grupos de mónadas, pero no por ello son compositibles²⁹ todas esas posibilidades, en otras palabras:

²⁸ El término “Metafísica” es entendido por Husserl como los conocimientos últimos del ser y no como una Filosofía Primera. Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas, op. cit.*, p. 207

²⁹ Componible significa no violar el principio de no contradicción (una cosa no puedes ser y no ser al mismo tiempo) y que sea posible junto-con-otros.

“podría haber sido creada una infinita pluralidad de mundos”³⁰, pero no podrían haberse creado varios a la vez, pues no son compositibles.

El enfrentamiento con la tradición filosófica, entonces, supondría enfrentar a su vez tres problemas que necesitarían un tratamiento más detallado que el realizado por Husserl al respecto como él mismo lo admite. Esos tres problemas encierran una enorme importancia para la tradición filosófica y para la conclusión respectiva hacia la crítica de solipsismo.

En primer lugar tenemos el problema científico de la génesis psico-física, fisiológica y psicológica de los hombres y de los animales, puesto que llegar a un «comienzo» de la «vida anímica» de ambos “supone un trabajo de exposición de las esferas inferiores tan enorme, que no podrán llegar a ser (...) problemas en los que se esté de veras trabajando.”³¹ En segundo lugar, el problema del esclarecimiento constitutivo del sentido óntico del mundo objetivo. Este problema es clave a la hora de intentar entender las conclusiones de nuestro autor, porque no sólo arremete contra la tradición filosófica (en particular contra la teoría del conocimiento moderna), sino contra la psicología entera. Es un problema que trata fenómenos que «nos están dados ya de antemano» para lo cual Husserl antepone su «método intencional», es decir, sostiene que las investigaciones que realiza la fenomenología trascendental «despojan» a la concepción psicológica «yo-hombre» para dejar la «mera naturaleza primordial» que exponen la intencionalidad de «lo ajeno» que se constituye en «la esfera propia». En tercer lugar nos encontramos con el problema del origen psicológico del mundo empírico, pues la «cosa de los sentidos» (cosa táctil, visual, auditiva, etc.) no es aún la «cosa real» de la esfera «anímica» primordial.

El tratamiento de esos problemas son de suma importancia para intentar comprender que Husserl lo que pretende con su «exposición fenomenológica del otro» es construir un sustrato para una «fenomenología pura completa de la naturaleza» o, en otras palabras, el «idealismo fenomenológico trascendental» con el cual pretende

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 209

³¹ *Ibid.*, p. 211

exponer el sentido que este mundo tiene para los seres humanos a partir de nuestra experiencia, previo a todo filosofar.

No obstante, mi investigación al respecto centra su interés en la exposición fenomenológica del «otro» en la Quinta Meditación Cartesiana, motivo por el cual no veo pertinente cambiar el curso de mi exposición por el Idealismo Fenomenológico Trascendental de Husserl, sólo quise enunciarlo con el fin de dejar constancia de las posibilidades de una investigación ulterior. Baste lo dicho hasta aquí para comprender los enunciados fundamentales de Husserl acerca del «otro» y la importancia que tienen para «mí» en el fenómeno de la simpatía.

1.5 Punto de encuentro entre Husserl y Max Scheler

Dada esta exposición fenomenológica del otro en la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl me parece apropiado contrastarla con otra propuesta un poco polémica, aquélla que excluye del campo de la ética al «otro» y es sostenida en la teoría de los valores de Max Scheler.

Para ello vale la pena establecer un punto de encuentro entre Husserl y Max Scheler. Me parece que podríamos situarlo en los planteamientos de Husserl sobre la «percepción interna» y «percepción externa» en sus *Investigaciones Lógicas*, pues como veremos en el siguiente capítulo, Max Scheler hace uso del método fenomenológico en el campo de la ética y cavila con base en su interpretación de los planteamientos de la percepción interna y externa de Husserl.

Husserl, después de la “Investigación Sexta” con sus respectivas tres secciones, desarrolló un apéndice de ocho párrafos: *La percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos*, donde tocará planteamientos que atañen principalmente a la tradición filosófica encabezada por tres autores esenciales para la historia de la Filosofía, como lo son John Locke, René Descartes y Franz Brentano. Dicho contacto con estos autores nos llevará a conocer los planteamientos fenomenológicos sostenidos por Husserl con relación a lo que para él significa la «percepción externa e interna».

Al inicio del apéndice sitúa, en una primera instancia, la concepción de ambas percepciones desde la perspectiva del «hombre ingenuo», suponiendo que identifica por un lado la «percepción del yo» con vivencias de «su propio yo» (como por ejemplo, recuerdos, vivencias sensoriales obtenidas por medio de sus sentidos, actividades corporales como caminar o comer) y, por otro lado, identifica la «percepción externa» con vivencias producidas a partir de «cosas externas». De la primera percepción podría aducir que el objeto percibido es «el yo», de la segunda, que el objeto percibido es por ejemplo *esta botella*.

Este primer tratamiento de los conceptos le permitirá, en una segunda instancia, ubicarlos sobre los conceptos «percepción sensible» y «percepción interna», para recordar la tradición filosófica, cuya separación cartesiana de «mente» y «cuerpo» le permitió a Locke introducir los términos «reflexión» y «sensación» con los cuales distingue ambas percepciones a partir de la diferencia de objetos de percepción³² y el modo de originarse de tal diferencia.

Pero ese vuelco de Husserl sobre la tradición filosófica y, en particular, sobre los planteamientos sostenidos por Locke se ha llevado a cabo, a mi parecer, para efectuar un mejor tratamiento de los términos “toscamente” definidos por Locke. Teniendo en cuenta que esas concepciones lockeanas acarrearán serios inconvenientes para la Psicología por su pretensión de disciplina autónoma³³, y para los intereses epistemológicos de por medio que pretendían conceder un valor más profundo a la percepción externa, ya que estaban quedando a un lado a causa de ser considerados como engañosos, no-evidentes, al no ser su objeto inherente.

³² El objeto de «la percepción externa» se sitúa en las acciones que las cosas físicas llevan a cabo en el «espíritu» a través de los órganos de los sentidos. Y el objeto de «la percepción interna» es situado en la reflexión que realiza el «espíritu» sobre lo que esas acciones de las cosas físicas han ejercido, y que se connotan con el término de «ideas».

³³ Según nos cuenta el mismo Husserl en el fragmento que estamos viendo se le exigía a la Psicología ofrecer investigaciones que no discurrieran sobre las «realidades trascendentes», como por ejemplo el «alma», como si fuesen realidades comprensibles de suyo. Ello para poder ser considerada como una «disciplina autónoma» de cara a las Ciencias de la Naturaleza.

En consecuencia, para Husserl los inconvenientes podrían solucionarse si se obtienen notas «puramente descriptivas» a partir de su método fenomenológico, que no precisen recurrir a supuestos epistemológicos trascendentes. Las notas «puramente descriptivas» comienzan a abrirse camino gracias al «carácter de evidencia» del objeto de la percepción interna hallado por Descartes, dado que no puedo dudar de que dudo, represento, existo, juzgo. A partir de aquí emerge para las notas «puramente descriptivas» lo recogido por Brentano acerca de la distinción de «fenómenos físicos» y «fenómenos psíquicos», la cual permitirá diferenciar la ciencia de fenómenos corporales y la ciencia de fenómenos espirituales para llegar a una definición adecuada de la Psicología y de la Ciencia Natural.

Como dijimos el «carácter de evidencia» del objeto de la percepción interna permite considerar fenómenos distintos tanto para la percepción interna como para la externa: los «fenómenos psíquicos» son los fenómenos pertenecientes a la percepción interna como el representar, presumir, esperar, juzgar; los «fenómenos físicos» son los fenómenos de la percepción externa, en donde hallamos que las cualidades sensibles son una «unidad descriptivamente cerrada» donde cabe traer a colación leyes tales como “no hay cualidad que no sea espacial” o “no hay ninguna cualidad de sonido sin intensidad”.

Es de suma importancia tener en cuenta que los fenómenos de la percepción interna, los «fenómenos psíquicos», pese a estar relacionados con lo sensible no son comparables con ello. Es como si entráramos en «otro mundo» en donde la nota puramente descriptiva nos caracteriza la «inexistencia intencional» en estos fenómenos psíquicos. Por consiguiente, el carácter descriptivo de ambos fenómenos está fundamentado en lo que «vivimos», en los verdaderos datos de los fenómenos. Con lo cual quedan aislados los supuestos metafísicos que permiten ahora considerar a la Psicología como la Ciencia de los fenómenos psíquicos, y a la Ciencia Natural como la Ciencia de los fenómenos físicos.

Husserl nos ha presentado sus planteamientos con base en la exposición hecha por Brentano. Establece tanto la distinción de las determinaciones restrictivas de la Ciencia Natural y de la Ciencia Psicológica, con lo cual se esclarece un poco más la distinción de

los fenómenos que investigan ambas ciencias, como la teoría de la «conciencia interna». Esta última me resulta relevante en el pensamiento propio de Husserl porque con ella podremos establecer un punto de encuentro que nos permitirá examinar la propuesta metodológica de Max Scheler con su «teoría de los valores».

Luego de haber subrayado la deficiencia de las críticas que se han llevado a cabo contra las teorías de Brentano sobre la conciencia interna, la división de las percepciones y los fenómenos, y la restricción de problemáticas propias de la Ciencia Psicológica y Natural, Husserl llevará a cabo su propia crítica basado en los «equivocos» a que han dado lugar las propuestas brentanianas.

Para Husserl es clara la identificación que durante mucho tiempo se ha hecho con relación a la percepción evidente (interna) como «infalible» y a la percepción no-evidente (externa) como «falible». Con base en ello considera que se si entiende por «yo» la «propia personalidad empírica» resulta que no es evidente *toda percepción del yo* ni tampoco lo es *toda percepción de un estado psíquico referida al yo* ya que los estados psíquicos son «percibidos», «localizados», «identificados» corporalmente. “Percibo que la angustia me oprime la garganta, percibo que el dolor me taladra el diente, percibo que la pena me roe el corazón, (...) percibo que el viento sacude los árboles, (...) que esta caja es cuadrada, (...) que esta capa es de color pardo.”³⁴ Por ende, Husserl está afirmando que:

- Así como se sostenía que no había evidencia en la percepción externa de igual manera tampoco hay evidencia en la percepción interna
- Co-existen la percepción interna y la percepción externa
- Los fenómenos «psíquicos» son *apercibidos* de un modo trascendente
- La esencia de la percepción es la *apresentación*

³⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1976, p.770

Es menester subrayar que la percepción externa exige apercepción. El «aparecer» paulatino de ciertos lados de la casa según mi libre cambio de cinestias tiene igual medida para la percepción interna, porque «percibo apercibiendo» mis fenómenos psíquicos con *la pena que siento en el corazón* o con *la felicidad que me hace estremecer* por ejemplo.

Prosiguiendo con su crítica nos permitirá conocer mejor sus propios planteamientos fenomenológicos al puntualizar los equívocos del término «fenómeno». En gran medida se suele llamar «fenómeno» a las sensaciones vividas de las propiedades de un objeto, lo que lleva a afirmar erróneamente de las cosas aparentes las *complexiones de contenidos de sensación*, es decir, que el «fenómeno» presente es aprehendido a medida que voy obteniendo de él datos que están formando para mí complexiones de contenidos de sensación. Pero para Husserl hay una distinción en ello, que la teoría a-crítica del conocimiento no tiene en cuenta y que consiste en que, por ejemplo, una cosa es *la sensación de color* y otra *la coloración corpórea aparente*. En otras palabras, las propiedades aparentes de las cosas son análogas a las sensaciones, y además las «cosas exteriores percibidas» no son complexiones de sensaciones, sino «objetos fenoménicos». La realidad de la cosa exterior percibida no puede concebirse como realidad de una complexión de sensaciones dados los diversos momentos y circunstancias de las propiedades que hacen que el «fenómeno» se constituya como «cosa aparente». En efecto, para Husserl «fenómeno» significa el objeto intuido como *el que nos aparece hic et nunc*, esto es, *todo* darse de vivencias (entre ellas las de intuición externa) pueden convertirse en objetos de intuiciones refleja. «Fenómeno» es pues *toda* vivencia de la unidad de vivencias de un yo.

De aquí que Scheler realice su aplicación del método fenomenológico con base en las apreciaciones de Husserl, pero separándose de algunas afirmaciones. Como veremos en el siguiente capítulo, para Scheler, el yo ajeno y su vivenciar puede percibirse interiormente del mismo modo que el yo propio.

La comparación de la intuición eidética de uno y otro autor [Husserl y Scheler] puede arrojar nueva luz sobre el contenido de la misma. (...) Max Scheler califica la reducción eidética con el verbo “desrealizar”, frente al poner entre paréntesis, específico de Husserl. (...) [Scheler sostiene que “desrealizar”] no significa, como cree Husserl, reservar “el juicio” existencial; denota más bien, (...) abolir ficticiamente el momento de la misma realidad. (...) [Scheler] anula “la condición de toda percepción sensible para tener acceso a la realidad de lo real”, según sus propias palabras. (...) “los hechos, defiende él, son dados a priori. (...) [Además que] “la experiencia fenomenológica es aquella en la que no cabe ninguna separación de lo “mentado y lo dado”. En resumen, el “apriorismo” de lo dado en los hechos no sólo no es óbice al “apriorismo” intelectual y al emotivo, sino que los exige.³⁵

A continuación, esbozaré las afirmaciones sostenidas por Scheler, quien al aplicar el método fenomenológico en el campo de la ética, llegará a notas descriptivas que me permitirán investigar el alcance y límites de la simpatía dado que aporta un punto vista completamente diferente del de Husserl a partir del «otro». Tal vez este contraste de perspectivas amplíe la visión del problema que estoy abordando en mi investigación.

³⁵ RAMÍREZ, Salvador. *La intersubjetividad en Husserl*, op. cit., pp. 95-97

Capítulo Segundo

REINO INDEPENDIENTE DE VALORES

En Max Scheler encontramos una aplicación *sui generis* del método fenomenológico en el campo de la ética debido a que la importancia de sus planteamientos se centran en los valores y el modo a través del cual llegamos a conocerlos. Los valores para Scheler, nuestro autor principal de este segundo y último capítulo, al parecer existen en un reino independiente ordenados por rangos según sea el sentir de los mismos, ya que el término *sentimiento* es pertinente entenderlo como un «sentir intencional» que nos devela el conocimiento ético. Sin embargo, dicho conocimiento no es subjetivo a pesar de partir de un percibir sentimental dado que los sentimientos son el órgano por medio del cual nos es permitido conocer los valores. Como lo dice Antonio Ramos siguiendo a Llambías de Acevedo:

Frente a la concepción corriente en la psicología de que los sentimientos, aparte de la distinción en positivos y negativos, placer y dolor, sólo varían en intensidad y en complejidad, Scheler desarrolla la tesis fundamental de que además existen diferencias de *profundidad*. Esta es otra clara muestra de esa tendencia al orden que hay en el fondo de su jerarquización de los valores y que repetidamente encontraremos.³⁶

Dicho lo anterior es posible terminar de construir el puente entre Husserl y Scheler esbozado al final del capítulo anterior. Pues a diferencia de los planteamientos de los valores apenas delineados hasta ahora de Scheler es notable que para Husserl las sensaciones no implican juicios ni son intencionales pese a presentarnos directamente las

³⁶ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, p. 66

cosas que percibimos, sentimos, y de las que tenemos sensaciones. Frente a este *realismo ingenuo* que considera al dolor y al placer como el tacto, el olor, el gusto, etc. Scheler postula a la percepción interna como vía infalible para el conocimiento de la esfera psíquica ya sea ajena o propia. El yo ajeno y su vivenciar puede percibirse interiormente del mismo modo que el yo propio, debido a que existe una corriente del vivenciar en donde se van diferenciando lo propio de lo ajeno. Como veremos al final de este capítulo, aquí radica un contraste esencial entre Husserl y Scheler puesto que para el primero no hay primacía epistemológica de la «percepción externa» sobre la «percepción interna» y viceversa, pues en ambas hay posibilidad de falibilidad como lo explicamos en las páginas anteriores.

Con el fin de investigar el alcance y los límites del fenómeno de la simpatía en Max Scheler centraré mi interés en su libro *Esencia y Formas de la Simpatía*. Mantendré el orden de la exposición establecido en el libro y de este modo podremos visualizar paulatinamente cómo va construyendo un esquema ético sobre su concepción del fenómeno de la simpatía. Por ende, el orden de este segundo capítulo de mi trabajo es el siguiente: hay tres numerales; en el primero, que consta de nueve partes, muestro cómo Scheler abona el terreno sobre el cual construye su reino independiente de los valores con base en su análisis de la esencia y las formas de la simpatía; una vez haya despejado el campo ético con relación a la «simpatía» recoge herramientas que le permitirán plantear, en el segundo numeral, sus notas descriptivas acerca del «amor y el odio» pues hallaremos límites en el fenómeno de la simpatía. Finalmente en el tercer y último numeral, encontraremos su teoría de la percepción del yo ajeno. Teoría de vital importancia para algunas conclusiones de mi investigación puesto que no hay que olvidar que el contraste entre Husserl (quien nos permitió construir el problema a investigar) y Scheler (quien escogí para abordar el fenómeno de la simpatía) tiene como finalidad complementar nuestro proyecto investigativo del «otro» con base en el alcance y los límites del fenómeno de la simpatía.

2.1 La simpatía

Por “simpatía” entenderemos aquel sentir en el cual sentimos el sentimiento ajeno. Los sentimientos son “el verdadero hilo conductor de toda la concepción scheleriana de la simpatía, que vale como verdadero axioma y punto de partida de su doctrina.”³⁷ No debemos omitir el hecho fenomenológico de que el yo ajeno tiene una esfera inaccesible que no puede dársenos nunca:

[Simpatizar es] un sentir el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un juicio que dice que el prójimo tiene el sentimiento; pero no es un vivir el sentimiento real como estado propio. (...) Tampoco implica el sentir ni el vivir lo mismo que otro ningún «participar» en las vivencias ajenas. (...) el prójimo tiene un yo individual, que es distinto del nuestro, (...) el «prójimo» tiene -como nosotros mismos- una absoluta esfera de intimidad de su yo que no puede sernos dada nunca.³⁸

Aunque sea ello de tal modo, sí nos es posible percibir interiormente a los demás por medio de los fenómenos de expresión que son signos para nosotros, por ejemplo, cuando percibimos la vergüenza *en* el rubor de sus mejillas, la tristeza *en* el llorar, la alegría *en* el reír. Su cuerpo es todo un campo de expresión de sus vivencias. Por consiguiente, la simpatía nos es útil para el conocimiento del «alter ego», sin embargo, una ética que confiera a la simpatía el sumo valor moral yerra en sus apreciaciones por dos razones. La primera debido a que da por supuesto lo que pretende derivar, y la segunda, porque choca con la *ley de preferencia*. Deduce el valor moral de la conducta del espectador con lo cual puede ser posible tomar por inocente a quien no lo es, dada una contagiosa energía psíquica que en vuelva a los espectadores (por ejemplo a los jueces) de un sentimiento de inocencia emitida por la conducta ingenua de un acusado como si no hubiese hecho nada. De donde se presume que la simpatía es *ciega* para los valores, pues el valor mismo no puede derivarse de ella. Choca contra la ley de preferencia que sostiene que “todos los actos «espontáneos» positivamente valiosos son

³⁷ *Ibíd.*, p. 229

³⁸ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 40

preferibles a los meramente «reactivos».”³⁹ La simpatía es una conducta que sirve para aprehender, comprender, y eventualmente vivir las mismas vivencias que otro, sin embargo, esta conducta en donde padecemos «lo ajeno» ya tiene que estar dado de algún modo para que dirigiéndome a él pueda com-padecer; además, la simpatía no es «sentir lo mismo que otro» ni «vivir las mismas vivencias que otro» puesto que ella no implica «participar» de las vivencias ajenas, entonces la simpatía no es un acto moralmente relevante. La simpatía es “un fenómeno reactivo gracias al cual, frente a la percepción de un estado anímico ajeno, reaccionamos, bien en sentido positivo (congratulación) bien en sentido negativo (compasión), pero sin que el estado ajeno provoque en mí otro similar.”⁴⁰

Scheler inicia su libro despejando el terreno sobre el cual construirá su reino independiente de objetos ideales. Al sostener la crítica anterior de la simpatía como sumo valor moral, tomando como ejemplo a Adam Smith⁴¹, nuestro autor nos da a entender que es un error considerar que la aprehensión de valores éticos (así como también un juicio moral sobre sí mismo) sólo es posible sumiéndose en los juicios y modos de actuar de los espectadores que loan o censuran las conductas de los seres humanos, pues como veremos a continuación conducirnos de tal modo es propio del contagio afectivo teniendo en cuenta que según Smith un condenado inocente a quien todo el mundo tuviese por culpable tendría que sentirse también culpable. Por consiguiente, para Scheler es posible aprehender inmediatamente sólo para sí valores éticos sin un «otro», pero esto lo abordaremos en el tercer numeral de este capítulo cuando exponga la teoría scheleriana de la percepción del yo ajeno.

Argumentado lo anterior, se dispone a exponer las notas descriptivas esenciales con relación a la simpatía, por un lado, y lo que ahora conoceremos como *estados afectivos*, por el otro. En primera instancia, es de notar que la simpatía se erige sobre el comprender sintiendo lo mismo que otro, en otras palabras, lo que yo padezco me hace

³⁹ *Ibíd.*, p. 37

⁴⁰ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., p. 230

⁴¹ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 36

posible comprender lo que otro padece, o bien sea «sintiendo uno-con-otro» o bien sea «simpatizar en algo». El «sentir uno-con-otro» es un inmediato simpatizar «con» otro, es el caso, por ejemplo, cuando fallece un hijo o una hija para una madre y un padre, en este caso hay una y la misma pena «con alguien». El «simpatizar en algo» reacciona ante un hecho, o congratulándome por su alegría o compadeciéndome de su dolor.

En segunda instancia, Scheler con los estados afectivos lleva a cabo una amplia e interesante exposición que, a mi criterio, vale la pena tener en cuenta con el fin de iluminar plenamente el campo ético sobre el que edificará su reino independiente de valores, y con él, su exposición fenomenológica del «otro».

2.1.2 Los estados afectivos

El *contagio afectivo* y la *genuina unificación afectiva* hacen parte de lo que denominaremos «estados afectivos». Por un lado, el contagio afectivo es aquel estado afectivo en donde padecemos involuntaria e inconscientemente una afección venida de «fuera» que no es originaria del «yo propio». En el contagio no hay com-pasión del padecimiento «ajeno» ya que no es sentido como ajeno faltando por completo todo genuino fenómeno de simpatía. El que transcurra en el «yo propio» una vivencia semejante a la del prójimo tiene muy poco que ver con la com-pasión: cuando en un ambiente donde reina la jocundidad me contagian de alegría, esa alegría que ahora padezco como propia no me brinda conocimiento alguno acerca de la alegría ajena. Por más de que tienda si quiera a imitar gestos de expresión (como una sonrisa, por ejemplo) no por ello haré comprensible las vivencias ajenas. A diferencia de Theodor Lipps, Scheler sostiene que la existencia del «yo ajeno» no es dada ni por razonamientos ni por empatía proyectiva debido a que la sola imitación como «tendencia» supone de antemano tener la vivencia ajena, pues *antes* hemos aprehendido *ese* gesto como expresión de dolor, de alegría, etc. Por consiguiente, imitar ciertos movimientos

expresivos ajenos no puede hacernos comprensible la vida ajena⁴². La teoría de Lipps según la cual vivimos de algún modo la vivencia ajena para comprenderla parece más bien dar cuenta del contagio afectivo, dado que en la comprensión no vivimos realmente en modo alguno lo comprendido. Si viviésemos la vivencia ajena, ella misma ya no sería ajena sino propia:

(...) en las acciones de los rebaños y de las «masas» (...) hay ante todo un hacer los mismos movimientos expresivos que sólo *secundariamente* origina emociones, tendencias e intenciones de actos semejantes en los correspondientes seres humanos o animales imitadores; así, por ejemplo, el contagio del miedo en un rebaño al divisar la actitud medrosa del animal guía y, análogamente, en los casos humanos. (...) [Cuanto más puro es el contagio afectivo] cuanto menos interviene en él un acto rudimentario de comprensión, con tanta mayor claridad se da justamente el hecho *sui generis* de que el que hace lo mismo tiene por vivencias originariamente *propias* las vivencias engendradas en él a partir de su hacer lo mismo, es decir, no es en general consciente del contagio al que sucumbe.⁴³

Por otro lado, la genuina unificación afectiva (o identificación afectiva) es un caso límite del contagio afectivo y significa que hay una identificación del yo propio con un yo individual ajeno. Para dar suficiente claridad al tema plantea diez notas descriptivas para lograrlo, no sin antes especificar que la unificación afectiva puede:

- Durar fases enteras de la vida
- Ser idiopática (el yo ajeno es producido por el yo propio)
- Ser heteropática (el yo propio es preso por el yo ajeno)
- Ser producida automáticamente, jamás voluntariamente
- Ser producida cuando las dos esferas de la conciencia se tornan «vacías»⁴⁴
- Ser producida por un impulso de contagio afectivo

⁴² Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 42

⁴³ *Ibíd.*, p. 43

⁴⁴ Scheler se refiere a la esfera noética del espíritu y a la esfera corporal, esto es, a la razón y a los sentimientos. Al poner fuera de circulación los actos y las funciones de la propia razón y los propios sentimientos estamos propensos a la unificación afectiva. El ser humano para ser capaz de ella debe «olvidar» su individualidad espiritual y lo que es «importante» para sí.

Indistintamente el orden de los ejemplos de genuina unificación afectiva establecido por nuestro autor me parece que vale la pena tomar como ejemplo central el caso de la vida psíquica infantil en donde la niña juega a ser la mamá con su muñeca de plástico. La seriedad con la que suelen jugar nuestros niños y niñas es sólo un rasgo esencial que nos denota que no es sólo un juego sino que, como diría Scheler, hay presencia del fenómeno de unificación (identificación) afectiva puesto que la niña no es la niña sino su mamá, es decir, el «yo propio» de la niña se ha identificado con el «yo ajeno» de su mamá de tal modo que ha desplazado su «yo propio» al “yo” de la muñeca, por decirlo así. No sólo está jugando a ser su mamá sino que durante el fenómeno de unificación afectiva ella es su mamá y la muñeca es ella.

Scheler dilucida de modo semejante al anterior otros ejemplos de genuina unificación afectiva, entre ellos encontramos la *hipnosis* en donde se presenta una sumisión del débil ante el fuerte; las *posesiones* donde hay quien cree ser María Antonietta; los *misterios religiosos* de la antigüedad donde algún hombre «se vuelve» el dios; la *masa inorganizada* donde se genera unificación afectiva por la figura de un «guía»; los *ataques histéricos* de las colegialas que padecen entre amigas unificación afectiva causada por alguna carta de amor de un pretendiente; la *afectividad «primitivos» de los pueblos más inferiores en estado de naturaleza* donde algún hombre es uno de sus antepasados; la perfecta realización de la *parálisis en las orugas* (sin ocasionar la muerte) ejecutada por las arañas, abejas, avispas en quienes depositan sus huevos; el *fenómeno de la fusión mutua* que se presenta cuando hay un acto sexual por amor, no un acto sexual por goce⁴⁵; y por último, el *instinto materno* que conoce con una precisión sorprendente, incluso para los médicos, lo que acaece físicamente a su hijo o hija cuando se encuentra su salud en peligro.

Según mi criterio, respecto al último ejemplo expuesto vale la pena traer a colación el contraste que Scheler hace del amor y de la unificación afectiva (en concreto, del

⁴⁵ Si fuera un acto sexual por goce no sería posible la unificación afectiva entre un «yo propio» y un «yo ajeno» sino que habría un acto sexual entre un yo-sujeto y un yo-objeto, lo cual imposibilita la unificación afectiva entre los yos dado que habría una distancia fenoménica entre un «yo propio» y un «yo ajeno».

amor materno) debido a que será de suma importancia, para el presente trabajo de grado, avanzar un poco hacia sus notas descriptivas del *amor* y *el odio*, en este caso, del amor:

[En cuanto al amor materno] (...) me atrevería a decir que el instinto y el amor trabajan muy frecuentemente aquí el uno contra el otro. El instinto -como prolongación del impulso femenino de reproducción- actúa tanto más inequívocamente cuanto más pequeño es el hijo y cuanto menos representa todavía un yo animado independiente. Los incansables cuidados justamente de las madres «más maternas» en este respecto impiden con frecuencia precisamente toda especie de desarrollo psíquico independiente y propio del hijo, y detienen a menudo el crecimiento psíquico-espiritual en la misma medida en que tienden a favorecer orgánicamente al hijo. «Amor de monos» llama el alemán corriente a este continuo cuidado, tutela, y ternura sin fin. (...) Únicamente el *amor* materno anula esta tendencia y apunta hacia el hijo como ser independiente que se eleva lentamente desde la oscuridad de lo orgánico a la luz cada vez más intensa de la conciencia.⁴⁶

Es notable que la unificación afectiva es un estado de contagio afectivo que llega hasta el centro individual del yo, desplazando en la conciencia un «yo propio» por un «yo ajeno» o viceversa. En contraste con ella ahora hay un primer indicio de lo que nuestro autor concibe por «amor»⁴⁷, sin embargo, valga por ahora subrayar que la diferencia esencial entre un amor de monos y un amor materno, e incluso si se quiere del amor, se encuentra en cierta «distancia» de yos.

La distancia fenoménica de yos no posibilita la genuina unificación afectiva, pues según los ejemplos vistos podemos concluir que ella es un estado afectivo diferente a la simpatía, donde sí es necesario que se presente esta distancia fenoménica entre un «yo propio» y un yo «ajeno» para que, previamente dada una vivencia semejante en mí, pueda com-padecerme de un «yo ajeno», *reaccionar* ante una vivencia ajena. Si no tuviera *esa* vivencia ajena como ajena, sino como propia, es claro que dicha vivencia es más característica de un contagio afectivo o de una unificación afectiva, pero jamás simpatía y mucho menos amor. Además, la unificación afectiva tiene «lugar» en el punto medio entre la conciencia del cuerpo y el ser-persona noético-espiritual, esto es, entre nuestro cuerpo, nuestro «centro vital» (que cada quien tiene para sí) y el centro espiritual

⁴⁶ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 62

⁴⁷ La exposición propiamente dicha sobre el «amor» en *Esencia y formas de la simpatía* (fenómeno fundamental en la teoría de los valores de Scheler) la llevaré a cabo al final de este primer numeral y, por completo, en el segundo numeral.

de nuestra persona, nuestra «conciencia vital» (el ser-persona, que también cada ser humano tiene para sí). ¿Cómo llegar a ese punto medio para que sea posible la unificación afectiva? “El hombre tiene a la vez que elevarse «heroicamente» sobre su cuerpo y sobre todo lo que es «importante» para él y «olvidar» (...) su individualidad espiritual (...) para llegar a las unificaciones afectivas.”⁴⁸ En palabras semejantes a las de nuestro autor el ser humano se *animaliza* en la medida que es miembro de masas y se *humaniza* en la medida que se individualiza espiritualmente para sí, apartado del rebaño.

Podría parecer a los ojos de un intelectual apartado de la masa que justamente el desarrollo de la especie continuará evolucionando en tanto más nos individualicemos, alejándonos paulatinamente de lo que nos animaliza. Sin embargo, el punto de vista de Scheler al respecto es absolutamente opuesto a nuestra perspectiva occidental de «progreso». Con cierta agudeza en la observación percibe que la genuina unificación afectiva *llega más lejos* que la percepción sensible en general, por ejemplo la vista llega más lejos que el tacto, ello quiere decir que la unificación afectiva aprehende lo ajeno y lo distante de un modo más profundo que la percepción sensible en general y me atrevería a decir que este es el punto más importante, por encima de la simpatía y del contagio afectivo, que le permitirá construir su reino independiente de valores. Veamos:

Cuando la conclusión gnoseológica de este libro nos haya mostrado que un mínimo de unificación afectiva inespecificada es justamente constitutiva de la aprehensión de todo ser viviente como ser viviente, (...) cuando nos haya mostrado que el más simple «sentir lo mismo que otro», y mucho más la sencilla «simpatía», y por encima de ambos toda «comprensión» espiritual, (...) parecerá mucho menos asombrosa [la conclusión de que] (...) la vida y el hombre en esta «evolución» no sólo han «ganado» en capacidades esenciales, sino que también las han perdido. Así, ha perdido casi totalmente el hombre la capacidad especificativa de unificación afectiva del animal y muchos de sus «instintos», a favor de una hipertrofia del «intelecto»; así, el civilizado ha perdido las capacidades de unificación afectiva del primitivo, el adulto las del niño. (...) Y parece que ciertas materias de conocimiento se adquieren sólo en la edad juvenil, o no pueden adquirirse ya nunca. «Lo que Juanito no aprende, ya no lo aprende Juan».⁴⁹

Jamás hubiera podido ser tan contundente en la exposición de semejante idea como Scheler. A lo sumo, si quisiera agregar que esta tesis es la piedra angular entre los

⁴⁸ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 72

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 68

fenómenos de «simpatía» y de «amor y odio», debido a que como veremos a continuación la genuina unificación afectiva tiene un «lugar» en la vida ya que compensa la limitada visión que tenemos de la naturaleza, los animales y de nuestra misma naturaleza humana. Parte de esa limitación surge por la errónea concepción que tenemos de la evolución porque las fases de ella a lo largo de la historia no son escalones con un orden monárquico que conducen hacia la sala de un varón civilizado, sino que esas fases tienen un valor propio. Así como se presenta indudablemente el progreso en diversos campos teóricos y prácticos de la humanidad, así mismo hay decadencia a la vez⁵⁰. “El «hombre» mismo, es más el «primer» ciudadano del mundo viviente que su «dueño y señor».”⁵¹ Por consiguiente, este «lugar» de la unificación afectiva le permitirá a nuestro autor enjuiciar las teorías metafísico monistas puesto que estas sólo tienen sentido en la esfera de lo vital, pero para lograrlo deberá poner en claro su concepción del genuino simpatizar en contraste con las «apariencias» del genuino simpatizar causados por engaños. Tal contraste, a mi parecer, podría iniciarse planteando una pregunta: ¿cómo se genera la simpatía? A lo cual Scheler nos responderá examinando tres teorías que no dan cuenta suficientemente de este cuestionamiento debido a que yerran en la valoración ética de la simpatía, sin embargo, nos son de utilidad como contraste, como cuadros de fondo sobre los cuales concretará su concepción de un genuino simpatizar a diferencia de la apariencia de la misma.

2.1.3 ¿Cómo se genera la simpatía?

La compasión es diferente a la piedad. La teoría que procure dar cuenta de la génesis de la simpatía y que desconozca la diferencia de ambas errará en su valoración ética de la simpatía. Queda claro que el *compadecer* es un estado afectivo propio objeto de intención donde el padecer por el padecer del prójimo se da como ajeno, es decir, un

⁵⁰ Crudamente Shaun Monson nos comprueba esta decadencia causada por el “progreso” occidental en su polémico documental *Earthlings* publicado en Estados Unidos en el año 2006.

⁵¹ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 69

padecer como tal del prójimo a diferencia del contagio afectivo donde el sentimiento ajeno se da como propio, por ejemplo, en la forma de transmisión de vivencias donde *lo que* nos comunican no solamente trae consigo lo comunicado sino también que quien comunica *juzga así sobre X o Y* suceso. De este modo tomamos *vg.* las reacciones de la tradición ante un partido político por nuestras propias reacciones puesto que así lo hace mi entorno, mi familia, mis antepasados. Este proceso de contagio afectivo en la formación de la tradición por medio una transmisión de vivencias difiere del hecho de la piedad, en la cual hay una distancia temporal, una forma especial de comprensión sumando la simpatía para lo pasado, así, los hijos o hijas que viven pensando, hablando, sintiendo y actuando como sus padres, sin caer en cuenta de por qué viven *en* sus padres, carecen por completo de la piedad con ellos. A lo largo de la historia los pequeños círculos de personas cultas que arrojan hacia el pasado las ideas y las costumbres que ensombrecen la vida actual cumplen más el papel de sepultureros que el de verdugos, pues la crítica contra las tradiciones se alza cuando la tradición viva aún no ha muerto, pero está en trance de morir. Teniendo en cuenta lo anterior nuestro autor plantea tres teorías que se han erguido sin tomar en cuenta la diferencia existente entre piedad y compasión y por ende presentan la apariencia de un genuino simpatizar.

En primer lugar, hallamos el caso de «qué sería si me pasase lo mismo», que cumple el papel de reflexión para comprender los hechos ajenos, pero esta reflexión además de ser insuficiente en su propósito es una conducta egoísta ya que inicia su “comprensión” de lo ajeno en una reflexión con base en si *me* pasase lo mismo a mi entonces o me congratulo o me compadezco, omitiendo por completo los sentimientos y los hechos de la vivencia ajena. En segundo lugar, tenemos el caso donde la alegría o el padecer propio se pone delante de la alegría o el padecer ajeno como un estado y no como una función⁵² en donde el sentimiento no se dirige al padecer ajeno sino a la propia reacción de tal padecimiento, es el caso de quienes expresan algo como “¡quiero

⁵² La diferencia entre los estados afectivos y las funciones radica en que los estados afectivos son un padecimiento propio sin intencionalidad, y las funciones son intencionales, esto es, donde padezco por un padecimiento ajeno, no propio. Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit.*, p. 80

ver caras alegres a mi alrededor!” o “socorro al prójimo cuando padece penas o dolores porque no puedo ver cosas semejantes”. Aquí hay un engaño acerca de sí mismo, pues el sentimiento del padecer ajeno es puesto en un segundo plano después de mi propio padecimiento por los llamados «nervios de mantequilla», por los cuales “¡no puedo ver sangre!” o “¡no puedo ver cómo se mata una gallina!”. En tercer lugar, hallamos el caso de aquellos que creen hacer comprensible el fenómeno de la genuina simpatía a través de la percepción del movimiento expresivo ajeno, el cual provoca inmediatamente una reproducción de un padecer propio imitándolo, sin embargo, en tal caso es más bien contagio afectivo que una genuina simpatía porque es posible aprehender los estados anímicos ajenos en los fenómenos de expresión sin necesidad de ninguna empatía. No necesitamos, por ejemplo, sentir lo que siente quien se ahoga para sentir compasión de él, justamente ello no sucede cuanto más puro es el genuino simpatizar. Esta teoría de reproducción de las propias vivencias que suele acaecer cuando alguien nos quiere contar que, a propósito de un relato iniciado por nosotros mismos de una vivencia propia, «le ha pasado algo enteramente igual» juega un papel perturbador del simpatizar genuino antes que su explicación genética. Estas teorías genéticas no explican el puro y positivo simpatizar, que es un verdadero *trasladarse* al prójimo y a su estado individual y entrar en ellos; un verdadero y real *trascender* el sí mismo propio.

“La genuina simpatía es una función sin estado afectivo propio objeto de intención”⁵³, esto es, padezco el padecer del prójimo sin padecer *lo que* él padece. De lo contrario, estaríamos ante una apariencia de la simpatía a causa de un engaño acerca de sí mismo al presentarse una forma de identificación con el prójimo donde la vida de un yo propio sería arrastrada por el ánimo y los intereses de un yo ajeno hasta tal punto de vivir la misma vida del prójimo y no «nuestra» vida⁵⁴. Con el fin de divisar mejor este

⁵³ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 80

⁵⁴ A mi parecer este punto es importante para complementar la ley de preferencia citada anteriormente puesto que con los cuatro «tipos de vida» que nos expondrá a continuación, a saber: el anormalmente vanidoso, el parásito anímico, el vampiro psíquico y el psicótico podremos contar con más ilustraciones acerca de por qué éticamente es inferior aquello que es reactivo y no espontáneo.

tipo de identificación, Scheler plantea cuatro tipos de vida, éticamente inferiores por ser *reactivos*.

Nuestra acción, nuestra vida se torna totalmente dependiente de las imágenes cambiantes que el prójimo tiene de nosotros. Esta conducta es el primer tipo de vida que denominaremos como *anormalmente vanidoso* al ser dependiente del juicio y la atención ajena. Este papel reactivo ante la conducta del yo ajeno implica ocultar el yo propio con sus deseos y sentimientos. Otro tipo de conducta reactiva es la del *parásito anímico*, quien toma pasivamente para sí las vivencias del prójimo, expresando y sintiendo como suyas propias ideas y vivencias de otra persona. “Es la conciencia del propio «vacío» (...) lo que conduce a este tipo. Este vacío le expulsa de «sí mismo», para llenarse con vivencias ajenas el vientre vacío.”⁵⁵ Un tercer tipo de vida reactiva es la del *vampiro psíquico*, quien penetra activamente sin límite alguno en el yo más íntimo de los demás. Finalmente, ciertas *psicosis* hacen parte del cuarto tipo de vida citado por nuestro autor. En esta, ante la presencia del espectador, el enfermo desplaza su yo propio para poner su propia imagen en quien lo observa. En contraste con el anormalmente vanidoso, el psicótico no pendula entre su yo propio con sus propias vivencias y la imagen que ofrece, sino que vive en esta imagen que ofrece, motivo por el cual no se apropiará de un gesto de tristeza para provocar tristeza, ni uno de regocijo para provocar alegría, sino que o se causará realmente algún dolor hasta el punto de matarse (en algunos casos) o caerá realmente en un estado de jovialidad respectivamente. El vanidoso no pierde la conciencia de su yo propio, mientras pendula entre sus vivencias y la imagen que ofrece, el psicótico se pierde en la imagen que proyecta ante quien lo observa.

Teniendo en cuenta que la genuina simpatía implica «distancia» de las vivencias del yo propio con relación al prójimo y que en estos tipos de vida reactiva se presenta un trance de destrucción de la conciencia de sí, del sentimiento de sí, de la vida propia de la persona entonces estos tipos de valor tienen un valor ético negativo. Un ser humano que

⁵⁵ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 82

presente en su conducta no vivir él mismo sus propias vivencias, ni tener su propia vida algún valor para él, no podrá vivir moralmente.

2.1.4 Reino independiente de valores

De lo anterior surgen varias conclusiones importantes⁵⁶ con relación a las notas descriptivas fenomenológicas de Max Scheler acerca de su reino independiente de valores con base en la simpatía:

- Los valores existen en un reino independiente de objetos ideales
- El conocimiento ético depende del percibir sentimental
- No todo sentir es de la misma índole, ni nos presenta los mismos valores
- Hay tres maneras de sentir: estados, funciones y actos

Al existir los valores en un reino independiente de objetos ideales debe haber un medio a través del cual podamos aprehender dichos valores, tal conocimiento ético es viable por medio del percibir sentimental, es decir, del *sentir*. No todo sentimiento nos trae de por sí los mismos valores, ni tampoco todo sentir es de la misma índole; en otras palabras: en primer lugar, hay modos de sentir que son intencionales y otros que no, unos que *tienden hacia* objetos de un modo intencional⁵⁷ y otros que no. En segundo lugar, hay maneras de sentir que son estados, funciones y actos. Los estados sentimentales son aquellos estados que son sufridos, aguantados, consentidos, disfrutados, etc, por medio de sensaciones, representaciones y percepciones. Las funciones, son aquellas *sensaciones intencionales* de algo como el sentir sentimientos en el sentido de estados, es el caso del dolor puramente corporal o del placer del cosquilleo;

⁵⁶ Karol Wojtyła sostiene algo semejante cuando nos habla del primado de las emociones en Scheler. Cf. WOJTYŁA, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 14-17

⁵⁷ La intencionalidad es interpretada fenomenológicamente como lo hemos visto en el capítulo anterior. Sin embargo, vale la pena agregar que la intencionalidad es entendida en este caso como el tener conciencia de algo, es decir, la dirección de la conciencia hacia el objeto.

el *sentir caracteres de ánimo*, por ejemplo, la tranquilidad de un río o la serenidad del cielo; y el sentir en donde alcanza una *función cognoscitiva* al sentir valores de lo agradable, lo bello y lo bueno⁵⁸. Finalmente, los actos son aquellos sentimientos que implican actuar, entre los actos emocionales encontramos, por un lado, el preferir y el postergar que son los actos a cargo de que aprehendamos la jerarquía de los valores, y por otro lado, el amor y el odio. Estos son actos fundamentales en la tesis de nuestro autor, dado que como lo hemos venido planteando el amor ocupa un nivel más alto que la simpatía por no ser *reactivo* sino activo y espontáneo. Pintor Ramos señala al respecto:

Los valores no son dados a la racionalidad, sino a lo que Scheler llama *fühlen*, cuya mejor traducción es «percepción afectiva». (...) [Y dada al ser humano la manifestación del mundo objetivo de los valores gracias a la profundidad de los sentimientos] Scheler establece la siguiente estratificación, que va de las capas más periféricas a las más nucleares: 1) los sentimientos sensoriales o «sentimientos de sensación» (...) 2). los sentimientos orgánicos o sentimientos vitales; 3). los sentimientos puros del alma o sentimientos del «yo»; 4). los sentimientos espirituales o sentimientos de la persona.⁵⁹

Entre los estados, funciones y actos no todos tienen un contenido intencional y cuando lo presentan no todos tienen el mismo grado de intencionalidad. Por consiguiente, nuestro autor devela cuatro estratos de la vida afectiva. Estos estratos son esenciales para la comprensión de su jerarquía de valores y, con ella, del reino independiente de valores, pues a propósito de la teoría de Lipps, según la cual «podemos comprender únicamente lo que ya hemos vivido realmente alguna vez», Scheler afirma:

Quien nunca haya vivido por sí mismo la angustia ante la muerte, puede «comprenderla» y «sentirla al igual que el otro», (...) esto es tanto más cierto cuanto más se remontan los sentimientos desde el nivel sensible, a través del nivel vital, hasta el nivel del espíritu. Tan sólo tratándose de los sentimientos sensibles («sensaciones afectivas») se necesita indispensablemente de una reproducción para comprender y simpatizar con seguridad.⁶⁰

⁵⁸ “Bello” y “bueno” en sentido de habilidad y eficiencia, no en sentido moral.

⁵⁹ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., pp. 58 y 67

⁶⁰ Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 88

De aquí que podamos aducir desde el nivel inferior al superior, gracias a Pintor Ramos, los siguientes estratos de la vida afectiva:

- Sentimientos sensibles
- Sentimientos vitales
- Sentimientos anímicos
- Sentimientos espirituales

Según nuestro autor,⁶¹ los sentimientos en el nivel sensible necesitan de una *reproducción* para comprender y simpatizar con seguridad, por ejemplo, para una persona de nuestra cultura es muy difícil simpatizar con el placer que encuentran los japoneses al comer un pescado crudo, o de modo semejante resulta extraño para una persona culta congratularse del placer que encuentran algunas personas en la música estruendosa. Sin embargo, la *reproducción* deja de ser necesaria a medida que los sentimientos pertenecen a un nivel superior, por ejemplo, el que nos estén vetadas las cualidades de los sentimientos sensibles de un pájaro no implica que no podamos «comprender» su angustia ante la muerte en los sentimientos vitales. Los sentimientos vitales, anímicos y espirituales no requieren en absoluto «haber vivido algo semejante» para que sea posible la «comprensión». “Sólo por esto puede también el comprender, el sentir lo mismo que otro y el simpatizar (...) *ensanchar* verdaderamente nuestra vida y *elevarnos* por encima de la estrechez de nuestras vivencias reales.”⁶² La simpatía es una función independiente con relación a los estados propios suscitados *desde fuera*, dado que no depende el «abrirnos a la vida» de los demás seres humanos el tener ante nosotros un gran padecimiento, a veces una pequeñez enciende la luz para que podamos ver lo que antes no habíamos podido ver, para que nuestro corazón se abra a nuevos niveles de sentimiento.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 89

⁶² *Ibíd.*, p. 90

Teniendo en cuenta lo anterior, no hay duda de que nuestro autor posiciona los sentimientos de un modo jerárquico, sin embargo, aún no es muy clara la posición de la simpatía frente a su reino independiente de objetos ideales, motivo por el cual trae a colación una serie de teorías metafísicas que nos permitirán no sólo ir concluyendo su exposición del fenómeno de la simpatía, sino también dar inicio de una manera contundente al papel que juega la genuina unificación afectiva y el amor en su argumentación sobre el reino independiente de valores, en concreto, el *ordo amoris*.

2.1.5 Teorías Metafísicas de la simpatía

Scheler confrontará algunas teorías metafísicas frente a los fenómenos de la simpatía, el amor y la genuina unificación afectiva.

La primera teoría metafísica que examina con relación al fenómeno de la simpatía es la teoría metafísica sobre la compasión de Schopenhauer. Nuestro autor le concede, en primera instancia, el que haya acertado en vislumbrar que la simpatía es un inmediato participar en el padecer ajeno, no por medio de racionios; y en segunda instancia, el que los fenómenos de la simpatía suponen lo que denomina como la *unidad de la vida*. Se distancia de él, sin embargo, en que otorgue valor moral a la simpatía por el padecimiento que implica. En Schopenhauer encontramos un placer cruel por el padecer ajeno pues concibe la compasión no en su función intencional sino como un medio a través del cual aprehendemos el padecimiento existente por todas partes ya sea en la enfermedad, en la pobreza o en la miseria y en esa medida representa un consuelo propio el saber de la universalidad del padecer en general. No hay en la teoría metafísica de la compasión sostenida por Schopenhauer una disminución del padecer, hay un aumento del padecer que conducirá a la redención, al «camino de salvación», puesto que al hacer padecer a alguien considera que lo hará capaz de ser bueno (compasivo); entonces, es evidente que confunde simpatía con «sentir lo mismo que otro» así como hallamos un cierto amor al dolor, pues pareciese delatar en sus exposiciones un gozo al hacer padecer. Ello sucede con frecuencia en aquellas personas que eligen una profesión

donde asegurarán un contacto directo con los males ajenos como sucede, por ejemplo, con algunas enfermeras y médicos quienes sienten placer con las expresiones de dolores y padecimientos manifiestas en heridas, en gritos, en sangre etc.. A Schopenhauer no le interesa “la estimación del valor positivo de la simpatía que hay en la compasión sino el padecimiento contenido en ésta”⁶³, además, debemos recordar que si se diluye el yo en una masa universal de padecimiento, tal como lo propone Schopenhauer para la rendición, excluiríamos, por consiguiente, completamente una genuina *compasión*.

La segunda teoría metafísica condensa la cuestión principal de las teorías metafísicas en general: “el sentir lo mismo que otro y la simpatía son profenómenos que sólo pueden ser mostrados en su esencia, pero no son fenómenos que puedan derivarse psicogenéticamente de hecho más simples”⁶⁴. Las teorías metafísicas en general tienen algo más que las teorías genéricas de la simpatía, puesto que posicionan a la simpatía como un fenómeno de orden metafísico. En el simpatizar nos damos cuenta oscura y confusamente de una realidad metafísica que sin ella no conoceríamos. La simpatía tiene la eminente significación metafísica de suprimir la ilusión natural del *egocentrismo*. Nuestro corazón, nuestro espíritu, está encerrado en sí mismo, y tal egocentrismo significa tomar el mundo circundante de cada cual como el mundo mismo. Hay:

- «Solipsismo» respecto a la aprehensión de la realidad de objetos
- «Egoísmo» respecto a la voluntad y conducta práctica
- «Autoerotismo» respecto a la actitud en el amor

En cada una de ellas se presenta un engaño metafísico acerca de la realidad donde hay sombras de existencia, a lo sumo ese egocentrismo se supera cuando no sólo existe referencia del otro, sino también conciencia del yo ajeno, cuando se percibe la igualdad de valor del ser humano en cuanto ser humano que produce la simpatía, cuando la

⁶³ *Ibíd.*, p. 96

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 99

simpatía ejercita su intención hacia la esencia del alter ego. Baste citar para ilustrar lo anterior la conversión de Buda quien tras «un» hecho accidental ante «un» enfermo, «un» mendigo, «un» muerto, deja atrás una vida opulenta indiferente ante el padecer ajeno y se abre «ideativamente» para él la esencia del padecer ajeno en general, esto es, la función del genuino simpatizar donde aprehendemos inmediatamente (sin representaciones o razonamientos) que el prójimo en cuanto ser humano y vivo es igual en valor a mí, que el prójimo existe verdaderamente como yo.

La tercera teoría metafísica es la interpretación metafísico monista de la simpatía de Von Hartmann en la cual se afirma que la simpatía es un engaño pues experimentamos un sentimiento que existe sólo en nuestras almas. Creemos ver las cosas fuera de nosotros cuando en realidad las cosas son una representación nuestra. En otras palabras, por medio de un raciocinio causal pasamos de los datos de nuestros estados de conciencia a un alma real, a un mundo exterior real, y finalmente a la realidad de un yo ajeno. Pero para Scheler tal teoría es una consecuencia de un realismo epistemológico, basada en una interpretación empírico-psicológica de las vivencias de la simpatía, y como hemos visto nuestro autor rechaza tajantemente tal concepción causal de la simpatía.

La cuarta teoría metafísica centra su interés en examinar las posibilidades de una metafísica monista basada en la simpatía. De la mano de Scheler⁶⁵ entiendo por Metafísica⁶⁶ Monista aquella metafísica que busca la unidad del mundo en un solo tipo de realidad, siendo indiferente al número de realidades que haya, es decir, se pretende examinar si la simpatía permite hallar esa *unidad del mundo* en la cual las personas somos distintas desde la perspectiva de una realidad objetiva empírica, pero idénticas metafísicamente por nuestra esencia. Este punto es importante con vista a la exposición del recto *ordo amoris*, pues del análisis que expondrá sobre la metafísica monista y su

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 108

⁶⁶ Aquí «Metafísica» significa como señala Pintor: “aquella disciplina que estudia el mundo como totalidad y los problemas que ello plantea, de modo especial el del fundamento del mundo y su desarrollo, (...) en cierto sentido Scheler admite la transracionalidad de la metafísica con un alcance similar al de una cosmovisión”. PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler, op. cit.*, p. 81

relación con la simpatía, el amor y la unificación afectiva dependerá la conclusión de sus notas fenomenológicas sobre el reino independiente de objetos ideales, veamos: “¿Permiten los fenómenos de simpatía (...) un juicio crítico acerca de estas teorías [metafísico monistas]? Para responder a esta pregunta trataremos aparte la simpatía, el amor y la unificación afectiva”⁶⁷. Nuestro autor, en primera instancia, rechaza estrictamente una teoría metafísica monista con base en la simpatía. No puede haber metafísica monista de la simpatía porque no hay sólo una realidad en tal fenómeno debido a que la simpatía implica «distancia» entre la esencia misma de cada una de las personas. No habría el fenómeno de la genuina simpatía si no topásemos con su ser persona ya que las personas son individuos absolutos y la simpatía no es contagio ni unificación afectiva, por ende, la simpatía prohíbe de suyo suprimir esa distancia entre las personas en favor de un ente metafísico. La función de la simpatía consiste en suprimir el engaño solipsista con el fin de aprehender la realidad del otro en cuanto otro porque estamos destinados a una vida en comunidad⁶⁸. En segunda instancia, (luego de mostrar que la simpatía no puede ser la base de una metafísica monista porque necesita la distancia de yos para que haya un padecer, o mejor, un *compadecer*, una *reacción*) ubica el amor junto con la metafísica monista y es en este espacio donde, de un modo magistral a mi parecer, inicia una exposición concreta de sus notas descriptivas sobre el amor.

Su exposición no comienza proponiendo una respuesta negativa o positiva respecto a la metafísica monista con base en el amor, sino que inicia poéticamente su concepción del amor a propósito de unos versos de un poeta indio:

Líbrame de los lazos de tu dulzura.

⁶⁷ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 109

⁶⁸ Scheler aboga por un panenteísmo en la simpatía. Baste mirar la cita 18 de la página 112 de su libro donde dice: “Las personas sólo son en cuanto tales «distintas» personas porque son personas «individuales». Sólo por la diversidad de su esencia pueden formar en general una «pluralidad»”. Investigando un poco más acerca del panenteísmo encontramos la figura de Karl Krause como exponente de una doctrina en la cual se afirma la realidad del mundo como mundo-en-dios, esto es, una comunidad de las esencias entre Dios y el mundo, comunidad donde no hay una reducción sino una integración. Cf. FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 2004, p. 2687

¡Amor! No más de este vino de los besos.
 Esta nube de pesado incienso sofoca mi corazón.
 Abre las puertas, haz lugar a la luz de la mañana.
 Estoy perdido en ti, preso en los brazos de tu ternura.
 Líbrame de tu hechizo y devuélveme el valor
 De ofrecerte mi corazón en libertad.
 (R. Tagore, El jardinero)⁶⁹

¿Qué recopilar de la exposición acerca del fenómeno del amor dentro de la metafísica monista? No es tarea fácil, y menos si tenemos en cuenta que tal exposición inicia con un poema que no pretende destruir el fenómeno del amor al romper la individualidad del yo propio y la individualidad del yo ajeno al “amarse” uno al otro siendo *un* todo, sino que pretende salvar lo esencial del amor: entrar calurosamente en la individualidad ajena, entrar en *su* realidad y *su* esencia, dado que existe un límite de la persona absolutamente íntima, hay un límite en ese ser que no soy yo y que, además, es diferente a mí. Un amor libre de la vida impulsiva es lo esencial a la exposición de nuestro autor, pues a diferencia de la concepción corriente que considera al amor como una unión entre dos seres, para Scheler el amor es una función que des-cubre libre, independiente y espontáneamente el yo absolutamente íntimo del prójimo, añadiendo que la concepción corriente es más unificación afectiva que un genuino fenómeno de amor. Por ende, el amor no es susceptible de una lectura metafísico monista. Con base en lo anterior hallamos, en tercera instancia, que la genuina unificación afectiva sí permite una interpretación metafísico monista, y las premisas en esta instancia son contundentes en la elaboración de su reino independiente de objetos ideales.

El fenómeno moral *no* es un fenómeno *esencial* o exclusivamente «*social*». Subsistiría aún cuando desapareciese la sociedad. La relación con los demás o con la comunidad no es esencial a la existencia del fenómeno moral. (...) el núcleo de toda ética teórica, la doctrina del *orden jerárquico objetivo de los valores*, puede edificarse sin atender para nada a la existencia de los hechos «yo y los demás», «el individuo y la comunidad», y es válida para el hombre en cuanto hombre –así pues, también para el individuo y para las comunidades (entidades colectivas de toda especie)-. Toda *fundamentación* social de la ética debe ser rechazada con el mayor rigor.⁷⁰

⁶⁹ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 117

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 119

Los hechos de la genuina unificación afectiva muestran que subsiste un yo moralmente relevante en el ser humano, por ejemplo, a pesar de estar en estado de hipnosis el *yo moral* del hipnotizado subsiste puesto que no puede perturbarse la *persona* espiritual. A diferencia del amor, en la genuina unificación afectiva no puede transgredirse el ser persona espiritual (el yo absolutamente íntimo), entonces, hay una percepción afectiva inmediata de una realidad de la unidad de todo lo viviente en el mundo orgánico. Por consiguiente, la esfera vital de los seres humanos (o de los otros seres vivientes) se vuelve fenoménicamente «una cosa» en el mismo estrato vital y esa conciencia moral que prevalece en la unificación afectiva define, por un lado, la relación con dios y consigo mismo, y por otro lado, la relación con los demás y la comunidad, pero no depende de ella la existencia del fenómeno moral. Scheler estima que “los fenómenos de la identificación [afectiva] arguyen a favor de una unidad metafísica de la vida de tipo supraindividual, que va adquiriendo distintas modulaciones en los distintos seres y especies vivas, como partes de un proceso único integral y más amplio.”⁷¹

La quinta, y última, teoría metafísica traída a colación es la que denominamos unidad metafísica de la vida que según algunos filósofos⁷² (entre ellos Hegel) es el principio del mundo, una vida universal o un alma universal, es decir, conciben a las personas (centros concretos de actos espirituales) como modos o funciones de un espíritu universal, de una conciencia trascendental absoluta. Scheler rechaza todas estas interpretaciones metafísicas que pretenden reducir el ser persona espiritual a un espíritu universal, debido a que “la persona está «elevada» y en su pureza «se cierne» sobre su cuerpo y sobre su «vida» y cualquier otra vida, que sólo son condiciones de su existencia terrena al par que la materia a que da forma.”⁷³ Por ende, de este examen realizado a varias teorías metafísicas con relación a los fenómenos de la simpatía, el amor y la unificación afectiva nos queda como resultado: primero, la argumentación del reino independiente de objetos ideales con base en la interpretación metafísica de la

⁷¹ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., p. 126

⁷² Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 122

⁷³ *Ibíd.*, p. 122

unificación afectiva; segundo, la importancia metafísica de la simpatía al suprimir el «egoísmo tímético»; y por último, una primera exposición de la función activa y espontánea del amor en contraste con la función *reactiva* de la simpatía.

Para concluir esta exposición de la simpatía y la unificación afectiva, veamos a continuación como Scheler cierra su exposición fenomenológica de la «simpatía» en *Esencia y formas de la simpatía* con una ilustración de la unificación afectiva en cuatro grandes formas del espíritu y con un delineamiento concreto del *recto ordo amoris* en donde hay una cooperación de las funciones simpáticas.

2.1.6 Unificación afectiva en las grandes formas del espíritu

La exposición de la unificación afectiva en las grandes formas del espíritu inicia con lo que nuestro autor denomina el *ethos* ilimitado hacia todas las creaturas el mundo entero, en otras palabras, ilustrará las grandes formas del espíritu con el *ethos* índico, el de la antigüedad clásica, el del cristianismo y el puesto en práctica por Francisco de Asís. La disposición de los valores morales depende de las experiencias vividas por la persona con relación a la jerarquía de los valores, depende del *ethos* de ella la manifestación de los valores. Para comprender el significado del *ethos* en Scheler veamos lo que Karol Wojtyła dice al respecto:

(...) en vista de la conexión de los valores morales en la experiencia con la estructura jerárquica de los valores objetivos de la experiencia vivida, tal estructura [recibe] en Scheler el nombre de *ethos*. Se trata no sólo de la experiencia de sujetos personales individuales, sino también de grupos de tales sujetos, de ciertos ambientes y sociedades históricas. En relación con cada uno de ellos, cabe hablar de un cierto *ethos*.⁷⁴

La primera forma del espíritu que nos muestra nuestro autor la ilustra el *ethos* índico representado por Buda quien con la técnica de «desrealización» busca la extinción del yo. Se pretende rebajar la realidad del yo propio al carácter de sombra que tiene el yo ajeno, no elevar, como el amor cristiano, la realidad del yo ajeno hasta la

⁷⁴ WOJTYLA, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*, op. cit., 1982, p. 25

realidad del yo propio en dios, es decir, la redención del corazón es sólo la «irrealización» del yo, la disolución del yo. Por ende, el *ethos* índico es un *ethos* de la genuina unificación afectiva en el padecer. Este *ethos* vive *en* la naturaleza, por ello no subordina al animal ni a la planta, es un *igual entre iguales* no un amor misericordioso que mira hacia abajo, sino de frente los ojos en los ojos.

La segunda forma del espíritu es ilustrada por la Antigüedad clásica. En este *ethos* se presenta una unificación afectiva con el *eros* creador que es “la verdadera alma, por decirlo así, dentro del alma mundo.”⁷⁵ Hay genuina unificación afectiva que asciende desde la materia hasta la divinidad, así se unifica con la alegría del animal bienaventurado puesto que desciende su mirada (se inclina) sobre el animal, sobre la planta, sobre lo inorgánico, pero no es un democrático mirarse a los ojos unos a otros (un igual entre iguales), sino un alegrarse del ser humano al remontarse, unificándose afectivamente, por medio de todas las cosas hasta la divinidad.

La tercera forma del espíritu expuesta la ocupa el Cristianismo. Encontramos en él la idea hostil a toda genuina unificación afectiva, pues dios es invisible y espiritual, es el señor y creador del mundo que nos ha hecho a imagen y semejanza suya, además, como aquí sólo el hombre es «hermano» del hombre, entonces se presenta una desvitalización y desanimación de la naturaleza entera en beneficio de una alta exaltación del hombre como ser espiritual semejante a su dios y *por encima* de las cosas de la naturaleza que son como sus «esclavos natos» sobre los que actúa como señor y rey. Según los preceptos de la institución de la eucaristía, el «pan» y el «vino» son los cuerpos naturales que permiten la «unión» con la sangre y el cuerpo del Señor para padecer, resucitar y ser exaltado *en él*. Es claro que esta unión de la propia persona *en* la persona de Cristo es una genuina unificación afectiva, dado que la fe religiosa es una «fe en Cristo» es un «creer en» no un «creer que», pues si lo hubiera habría distancia del maestro y las expresiones de San Pablo no estarían bajo la forma de un proceso de

⁷⁵ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 133

unificación afectiva de la siguiente manera «Yo vivo, pero no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2, 20).

La cuarta, y última, gran forma histórica del espíritu, expuesta por nuestro autor, es Francisco de Asís, quien hizo la rara hazaña de «mirar hacia arriba» y llamar «hermanas» y «hermanos» suyos al sol, a la luna, al agua, al fuego, a los animales, a las plantas de toda especie, por lo tanto, no tiene ningún precursor en la historia entera del cristianismo en Occidente. Para Scheler la importancia de Asís radica, a grandes rasgos, en tres puntos esenciales: el primero consiste en que la «cosa natural» es *por* y *en* su esencia y existencia una señal (un símbolo) cuyo sentido conduce al dios personal y espiritual; el segundo estriba en que la naturaleza es una totalidad viviente, *un* campo de expresión de la vida divina y se «expresa» en sus fenómenos y procesos; la tercera reside en que dios es el padre de las cosas naturales y por ello los seres humanos debemos tener una relación fraterna con ella. No hay una dominación del hombre sobre la naturaleza, sino una fraternidad con ella.

Finalmente el delineamiento concreto del *recto ordo amoris* en donde hay una cooperación de las funciones simpáticas es llevado a cabo con lo que denominaremos las leyes de fundamentación de la simpatía.

2.1.7 Leyes de fundamentación de la simpatía. *Recto Ordo Amoris*

Las leyes de fundamentación de la simpatía dibujan los escalones de la evolución de los sentimientos y, eventualmente, el *recto ordo amoris*. El primer escalón es la genuina unificación afectiva, pues ella es fundamento del «sentir lo mismo que otro», pero sólo lo fundamenta en las funciones afectivas, no abarca todos los estados afectivos concretos con quien me unifico. El sentir lo mismo que otro necesita de una genuina unificación afectiva cuando las cualidades de los estados que son objetos del sentir lo mismo que otro rebasan las cualidades de lo «vivido por sí mismo», sin embargo, en el estado subdesarrollado (por ejemplo, una niña o un niño) hay mayores probabilidades de unificación afectiva, pues como lo dice el refrán alemán «lo que no aprende Juanito ya

no lo aprende Juan», esto quiere decir que cuanto más desarrollado es el estado de quien siente hay más probabilidades del sentir lo mismo que otro que de una genuina unificación afectiva. Valga la pena recordar que la unificación afectiva se produce en la medida en que tenga su curso subconscientemente, su producción automática (no libre) y se inmiscuya, subjetiva y objetivamente, en la esfera de la conciencia vital. El segundo escalón es «el sentir lo mismo que otro». Éste es fundamento de la simpatía debido a que el «sentir uno con otro» y «simpatizar con algo o en algo» trae a nuestra conciencia el yo ajeno en general. El tercer escalón es la simpatía. Ella es fundamento del «amor al hombre» (*humanitas*), puesto que la simpatía nos trae a la conciencia una realidad igual a la mía y ese tener por real a un «yo ajeno en general» es la presuposición para el movimiento espontáneo del amor al hombre porque tiene faz humana. Como ya lo vimos, la simpatía supera el solipsismo, el autoerotismo y el egocentrismo tímico produciendo la realización de la humanidad como especie, y ahora la *humanitas* no distingue entre compatriotas y extranjeros, malhechores o buenos, abarcando a todos los seres humanos. Prosiguiendo, la *humanitas* es el cuarto escalón de los sentimientos ya que es fundamento del «amor acosmístico a la persona y a Dios». Este amor acosmístico a la persona espiritual de todo prójimo en dios es diferente del amor universal al hombre dado que el espontáneo amor universal al hombre se limita a abrazar a cada ser humano como ejemplar del género humano mientras que el amor acosmístico a la persona espiritual supone un avance hacia capas más profundas⁷⁶ donde se ama al «ejemplar» del ser humano y hallamos el ser-persona en el ser humano. Por ende, la posibilidad de originarse el amor acosmístico a la persona está fundamentado en el amor universal al hombre. El amor espiritual a la persona no depende exclusivamente de los actos espontáneos de quien ama, sino que depende también del *libre arbitrio* de la persona que se trata de amar o comprender. Por último, es necesario decir que el amor acosmístico a

⁷⁶ Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 153

la persona es un condición, o fundamento, para el amor a dios dado que “la cúspide del reino de los valores la ocupan en Scheler los valores religiosos.”⁷⁷

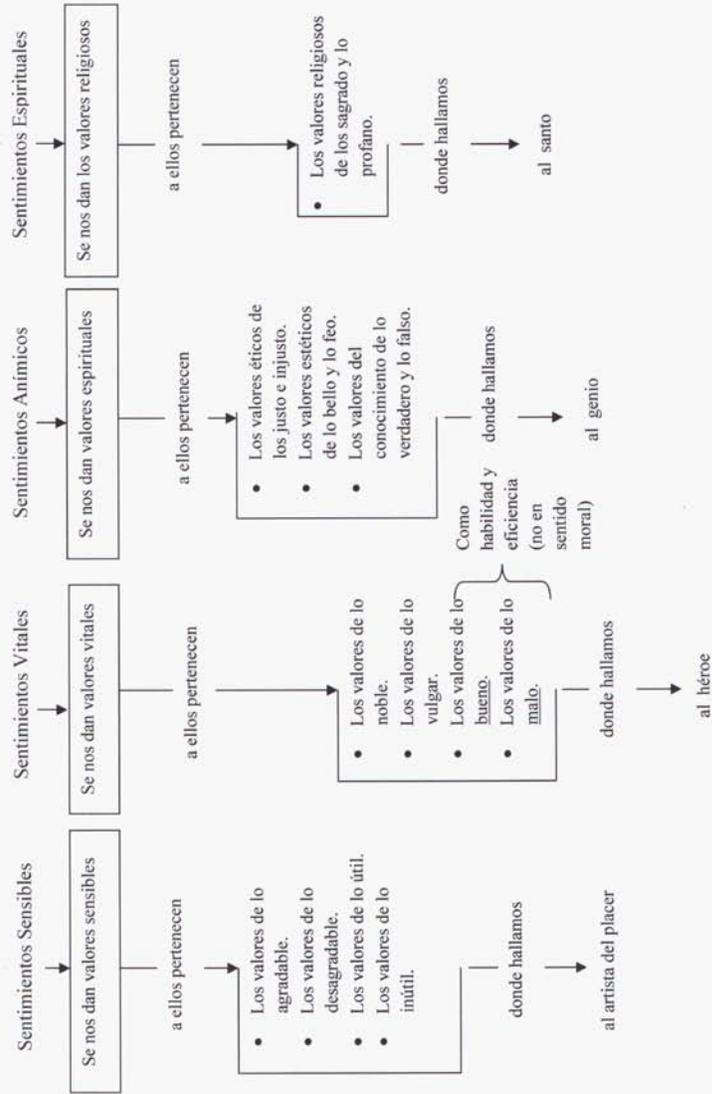
Habiendo hecho todo lo que hemos hecho hasta ahora considero que es el momento de trazar una imagen del *recto ordo amoris* normativo⁷⁸. Al trazarlo Scheler concluirá la exposición del fenómeno de la simpatía en *Esencia y Formas de la Simpatía* para luego exponer brevemente sus notas descriptivas acerca del fenómeno del «amor y el odio» y su teoría de la *percepción del yo ajeno*.

Lo que llamamos ahora *recto ordo amoris* es importante para la ética y la pedagogía en la formación del «corazón», tesis fundamental para algunas conclusiones de mi trabajo de grado. Las reglas del *recto ordo amoris* facilitan el desarrollo de todas las «fuerzas del corazón» que se necesitan para alcanzar la plenitud humana, el mejor ser humano idealmente posible. Para entender mejor el esquema del *recto ordo amoris* y de este modo comprender por qué no puede desarrollarse la fuerza de valor «más alto», si no está plenamente desarrollada la fuerza de valor «más bajo», me parece conveniente ilustrar por medio un mapa conceptual –ver en la siguiente hoja Gráfica No.2 Niveles de valores-, mi interpretación del *recto ordo amoris* con base en los cuatro estratos de la vida afectiva expuestos por Marcos Manuel Suances en su libro *Max Scheler: principios de una ética personalista*, además, de que llevo a cabo una exposición con una claridad incomparable la que resultó muy enriquecedora para mi lectura de la teoría de los valores de Scheler.

Con base en la estructura que visualizaremos en el mapa conceptual, me parece sensato agregar después brevemente una explicación de lo que Suances expone con relación al reino independiente de los valores: los tipos de seres humanos pertenecientes a cada estrato de la vida afectiva.

⁷⁷ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., p. 59

⁷⁸ Idealmente normativo, en ningún caso imperativamente normativo. Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 157



Gráfica No. 2. Niveles de Valores

Según el orden que instauré en mi mapa conceptual hallamos al «artista del placer» en el primer estrato, y no por estar en el grado inferior de los modelos valiosos deja de ser un tipo puro de persona⁷⁹. Transforma los valores vitales, espirituales y religiosos en simples objetos de goce prefiriendo lo agradable a lo desagradable. “Max Scheler dirá que es evidente que sólo el materialista puro con un sistema de valores es el verdadero artista del goce entendiendo éste de manera cabal.”⁸⁰ En el segundo estrato ubicamos al «héroe» quien personifica lo noble al reunir todas las virtudes y las excelencias. Tiene como caracteres fundamentales la nobleza de espíritu, la voluntad, la grandeza de carácter y el dominio de sí mismo; caracteres que le permiten tener poder y dominio sobre los seres humanos y las cosas del mundo. En el tercer estrato hallamos uno de los modelos supremos dentro de la estratificación afectiva, el «genio». “El genio es el modelo portador de los valores puramente espirituales: sabiduría, ciencia y arte.”⁸¹ Suances agrega:

Scheler define al genio como el hombre que, sin reglas y métodos conscientes, produce, de un modo insustituible, cosas ejemplares en la realización de bienes puramente espirituales de la cultura, que al mismo tiempo crea exclusivamente (...) por indiscriminada necesidad interior de su espíritu y determinado positivamente a ello por un apasionado amor a lo esencial e ideal en y dentro del mundo, que lo impulsa a la actitud más objetiva imaginable frente al mundo.⁸²

Así mismo, simplificando la descripción para no divagar por detalles, examinemos las tres clases de genios: 1) el sabio (o genio del corazón) y el filósofo, 2) el artista y 3) el legislador. Finalmente, el «santo» ocupa el cuarto, y más alto, estrato de la vida afectiva. Entre las personas sagradas desde la perspectiva del «santo modelo» Scheler incluye a:

1. Los primeros santos y los fundadores

⁷⁹ SUANCES, Marcos Manuel. *Max Scheler: principios de una ética personalista*. Barcelona: Herder, 1976, p. 163

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 164

⁸¹ *Ibíd.*, p. 153

⁸² *Ibíd.*

2. Los apóstoles
3. Los mártires
4. Los padres y doctores
5. Los reformadores

Y con base en una perspectiva de la psicología de la religión considera a:

1. Los hombres de gracia y los moralistas
2. Los hombres replegados y los abiertos
3. Los profetas y los místicos
4. Los dualistas y los partidarios de la armonía
5. Los puros y los conversos

Me apoyo en el mapa conceptual y en esta simplificación⁸³ de los estratos de la vida afectiva para mostrar únicamente la profundidad de la jerarquización elaborada por Max Scheler, jerarquización que trasgrede las notas descriptivas fenomenológicas planteadas en *Esencia y formas de la simpatía*, pero que decidí mostrar⁸⁴ con el fin de ampliar un poco más la visión del horizonte de la teoría de los valores, debido a que lo considero importante para mi investigación del alcance y los límites de la simpatía en Scheler.

Veamos ahora cómo finaliza nuestro autor su exposición del fenómeno de la simpatía donde es notable el alcance y los límites de la simpatía. Puede escindirse, a mi parecer, en dos partes la manera en que da término a la exposición. La primera consiste en mostrar la importancia del amor sexual en la genuina unificación afectiva, y la segunda, con base en las premisas importantes de la parte anterior acerca del amor, radica en comprender la relación de la simpatía y el amor. Expuestas ambas partes me

⁸³ Mi proyecto investigativo únicamente centra su atención en las notas descriptivas del «otro» sostenidas en *Esencia y formas de la simpatía*, por ende, no abordaré esta estratificación erigida por Suances.

⁸⁴ Decidí mostrar uno de los resultados de mi investigación así como lo hice con la psicopatía en el capítulo dedicado a Husserl.

dispondré a plantear las tesis finales de Scheler sobre «el amor y el odio» y la «teoría de la percepción del yo ajeno», y pese a que la exposición en estos puntos sea breve en comparación con la elaborada con base en la simpatía, considero que ofrece un horizonte para una ulterior investigación puesto que el fenómeno del amor amerita una análisis más detallado que el investigado en *Esencia y formas de la simpatía* como podrá comprobarse a continuación.

2.1.8 Amor sexual en la genuina unificación afectiva

La importancia del amor sexual en la genuina unificación afectiva comienza con una interesante crítica sobre el «dominio» que el ser humano ejerce sobre la naturaleza:

Tenemos que volver a aprender a mirar a la naturaleza igual que (...) como en el «pecho de un amigo» y tenemos que limitar la consideración «científica» *mecánico*-formal de ella, tan altamente necesaria para la técnica y la industria, para la actividad profesional, «artificial», del físico, el químico, etc. La *educación* del hombre (incluyendo la de su corazón) ha de preceder a toda actitud «científico-profesional» frente a la naturaleza como un adversario que dominar. Por tanto, tenemos que volver a desarrollar -pedagógicamente- justo en primer término la unificación afectiva vital-cósmica y despertarla de nuevo del sueño en que está en el hombre occidental de la sociedad de espíritu capitalista.⁸⁵

La genuina unificación afectiva proporciona nuestro conocimiento del ser y del devenir de la naturaleza, por eso no es extraño que Scheler hiciera tal crítica. Esa necesidad de volver a mirar a la naturaleza como en el «pecho de un amigo» es de suma importancia, puesto que la naturaleza es un campo de expresión de actos vitales cósmicos que nos hacen entendible la vida universal. El ser humano en cuanto «microcosmos» contiene en sí realidades de las especies esenciales del ser, poseyendo los medios de conocimiento para lo que contiene la esencia del cosmos y la unificación es el medio a través del cual conocemos, por ejemplo, el lado dinámico de la naturaleza. Sin embargo, recordando el punto anterior, donde abordamos los diez ejemplos de genuina unificación afectiva expuestos por nuestro autor, podemos sostener que la

⁸⁵ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 159

unificación afectiva juega un papel fundamental en la formación del corazón ya que el niño es niño no para convertirse en adulto, sino para vivir su niñez precisamente, la niñez tiene su *valor* propio que necesita ser sentido para poder avanzar hacia estratos de vida más nobles. Así, “el destino del adulto está prefigurado en la vivencia de la niñez”⁸⁶, pero hay valores que pueden ser sacrificados por valores más nobles, al respecto dice: “pueden y deben sacrificarse la vida y los valores vitales de toda índole, primero, para valores vitales de una vida más noble; segundo, para valores puramente espirituales y religiosos y sus bienes”⁸⁷. Hay que tener en cuenta que nunca se deben sacrificar valores en beneficio de valores menos nobles, vg. valores de utilidad, valores de ciencia con fines técnicos, y mientras exista el movimiento de la unificación afectiva siempre se adherirán movimientos prácticos que abogan, por ejemplo, por la protección de los animales, de las plantas, de unas mejores condiciones de reproducción de nuestra especie, del desarrollo vital de la raza y la salud de los pueblos, de la protección del círculo familiar, de la mujer y los niños. “Toda inversión de este orden de valores descansa en un resentimiento de los vitalmente ineptos y representa un *ethos* corrompido.”⁸⁸ Con base en la tesis de que el otro ser humano es la «puerta de entrada» a la unificación afectiva con la vida cósmica afirmamos que la imagen de la naturaleza y del mundo se altera de acuerdo con las «fases periódicas de crecimiento y el envejecimiento». Por consiguiente, con la unificación afectiva no encontramos un nuevo modo de vivir la naturaleza, sino una nueva naturaleza. Ahora, trayendo a colación la fase de la pubertad es de suponer que debe haber un término de aquella fase (con su respectiva imagen del mundo y la naturaleza) por una completamente nueva, para nuestro autor el término natural de esta fase la tiene a cargo un acto muy importante en su propuesta del reino independiente de objetos ideales, que es: el acto sexual por amor.

El acto sexual por amor es para el ser humano civilizado genuina unificación afectiva, y no se puede restar seriedad a este acto pues el mismo tiene una significación

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 161

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 162

⁸⁸ *Ibíd.*

metafísica muy importante. El acto sexual del amor es un acto expresivo como la ternura, un beso, una caricia, un abrazo, no es un acto teleológico, es más, intentar hacer voluntario e intencionado el acto, degrada la potencia psíquica para llevarlo a cabo y la significación metafísica del acto sexual impide tener como fin del mismo el placer sexual. Si estuviese el placer sexual en medio del acto sexual, no sería posible el fenómeno de fusión y unificación afectiva, sino que la pareja se convertiría en medio a través del cual habría goce «autoerótico». Mucho menos se admite la reproducción de seres humanos como finalidad del acto sexual, debido a que ello resulta doblemente inmoral al usarse a una persona como medio para tal fin. Para Scheler debemos nuestra existencia a un *acto creador de la vida universal*, pues cada «individuo» es completamente nuevo a causa de la técnica de la naturaleza, la cual actúa como un “eros creador de cuerpos vivos y de vida de la verdadera «vida» en el universo”⁸⁹ y ello está fuera de nuestro alcance como «querer» humano. En efecto, “la gallina es antes que el huevo” sostendrá nuestro autor. El acto de amor sexual es:

(...) aprehensión emocional de valores en forma de anticipación de las posibilidades más favorables para la *elevación* cualitativa de la humanidad. Es, por decirlo así, proyecto emocional de «posibles» seres humanos, que como entes vitales son «mejores» que aquellos que sólo «fueron». Pues es ya una anticipativa toma de contacto con el *eros* mismo de la vida universal, que siempre aspira y tiende a producir algo nuevo y mejor y más bello que lo que «fue».⁹⁰

El amor, como lo veníamos notando en contraste con la simpatía, es productor de valores, no reproductor de ellos. El amor es activo, no reactivo como sí lo es la simpatía, y valga la pena aclarar que el amor sexual pertenece a la esfera *vital* de ser humano. El amor sexual no obedece a una «voluntad de reproducción» debido a que «querer» sin conciencia de poder es algo que no es posible psicológicamente, puesto que el deseo quedaría reducido al plano de la mera aspiración. Puede ser que yo quiera reproducir o, incluso, detener la reproducción, pero no puedo querer reproducir, ello no entra dentro de mis posibilidades volitivas, por ejemplo, sin «apetito» no nos gustan los manjares

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 168

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 169

considerados más ricos. Necesitamos apetito para comer, aún cuando ya estamos «llenos». Análogamente la reproducción requiere de algo más que el impulso sexual, y para Scheler tiene que reconocerse que el ser humano no es “una simple obra de sus padres -tampoco la mera suma (potencial) de sus antepasados, sino siempre además una nueva manifestación original de la vida universal misma-.”⁹¹ Cabe subrayar que Scheler rechaza tajantemente las doctrinas panteístas y monistas-metafísicas que admiten que el ser humano es un simple efecto de sus padres y del acto generador; mientras que no rechaza de tal modo las doctrinas de carácter personalista, esto es, aquellas que consideran que hay una genuina «esencia» en la persona. Desde este punto de vista, cada persona es, en cuanto unidad espiritual, una esencia original que «descansa» en Dios. Cualquier alma espiritual simboliza una eterna idea de Dios.

La labor del amor sexual dentro de la genuina unificación afectiva le permitió a Scheler elaborar una propuesta sobre el principio de individuación⁹².

En tres hechos fenomenológicos fundamenta su principio de individuación. El primero radica en que cuanto más profundo accedemos en un ser humano, por medio de un conocimiento comprensivo orientado por el amor a la *persona*, tanto más individual y único en su género se torna para nosotros, es decir, aquella *persona* es irremplazable e insustituible para nosotros. El segundo hecho fenomenológico consiste en que nuestro conocimiento de un ser humano no emana de las inducciones que podamos llevar a cabo partiendo de sus distintos modos temporales. “En cada grado es para nosotros más bien, intencionalmente, un todo concreto, aunque le atribuyamos una esencia, por lo pronto sólo de un modo hipotético.”⁹³ El contenido de esta hipótesis (su carácter esencial) varía, motivo por el cual es puesto a prueba por la observación que parte de sus estados temporales y de este modo la hipótesis se verifica o se corrige. La auténtica e idéntica esencia del ser humano es des-cubierta “en el desarrollo temporal real del ser humano

⁹¹ *Ibíd.*, p. 177

⁹² Se llama principio de individuación a aquel principio que intenta dar cuenta al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular. Cf. FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofía*, op. cit., p. 1800

⁹³ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 179

como psicofísica unidad vital.”⁹⁴ La aprehensión de la «forma» de la persona precede a la aprehensión del contenido fundamental de la «forma», esto es, el contenido fundamental de la «forma» se vuelve cada vez más individual en la medida en que transcurre el proceso de conocimiento. El tercero y último hecho fenomenológico estriba en que cuanto más seres humanos conocemos -seres humanos en quienes el principio espiritual de las necesidades vitales actúa independiente y libremente-, tanto más individual y única en su género es la imagen del ser humano, debido a que “con el progreso del conocimiento 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 (...) crece la impresión de lo individual hasta la plena individualidad.”⁹⁵ Por consiguiente, con base en estos tres hechos fenomenológicos, el verdadero principio de individuación se encuentra para el ser humano en su alma espiritual misma.

Establecida la argumentación acerca del principio de individuación nuestro autor se dispone a disentir de las interpretaciones naturalistas del amor. Afirma que donde haya y cuando haya «vida», necesariamente hemos de suponer el *eros* en general como impulso a *coengendrar* con la vida universal al unificarnos afectivamente en la vivencia de la fusión mutua, puesto que el *eros* es la más profunda esencia de la vida. Por ende, las interpretaciones naturalistas del amor que suponen la «primacía óptica» del impulso sexual sobre el amor sexual aún están dominadas por una metafísica mecanicista. No se enuncia con ello una «identidad esencial» del hombre con Dios, sino una identidad esencial del “alma espiritual con la esencia de Dios en el grado y medida en que la esencia de este mundo creado está prefigurada en el reino de las ideas divinas (entre otras ideas infinitas de dios).”⁹⁶ La esencia de cada persona espiritual finita es una auténtica parte de esta «esencia del mundo». Teniendo en cuenta esta base teísta, nos dice: «Llega a ser (empíricamente) lo que eres con arreglo a tu esencia individual»; es lo que grita a todo ser humano el amor acosmístico a la persona. El amor acosmístico a la

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 180

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 186

persona no es posible ni sostenible sin esta base teísta expuesta, por ello, añade: “quien desea ascender por esta escala, cae, si quiere dar el segundo paso antes que el primero.”⁹⁷

Es preciso ahora hacer un contraste entre la simpatía y el amor con el fin de formular las conclusiones de los planteamientos fenomenológicos de Max Scheler sobre el reino independiente de los objetos ideales, y con él, la jerarquización ética de los valores establecida con base en el análisis fenomenológico de la simpatía.

2.1.9 Relación entre la simpatía y el amor

Por un lado, la simpatía representa una *función* originaria del espíritu que no se ocasiona por modo genético-empírico de otros procesos tales como la reproducción, la imitación o la alucinación en la vida del individuo. Esto significa que la simpatía es innata a cada individuo humano y, además, pertenece a la constitución de todos los seres dotados de afectividad en general. La amplitud del desarrollo que la simpatía parece abarcar en el individuo debe atribuirse al desarrollo de la comprensión de las vivencias psíquicas *ajenas*, de su naturaleza y de sus diferencias. Con facilidad se suele aceptar que tal amplitud en los progresos de la civilización, por ejemplo la abolición de la pena de muerte infame, de la tortura, de la pena de azotes, de las corridas de toros, etc., se debe a un amplio despliegue de la simpatía. Sin embargo, estas transformaciones de las costumbres no deben atribuirse a un crecimiento de la simpatía, sino a una mayor capacidad de padecer que trae consigo civilización. En otras palabras: el incremento de la *magnitud* no tiene nada que ver con un aumento de la simpatía, por el contrario, “una mayor capacidad de padecer no es en sí ningún valor positivo. Sólo a igual capacidad de padecer es el más intensamente compasivo moralmente superior al otro.”⁹⁸ El tener «misericordia» difiere del «lamentar». La misericordia es la forma más fuerte de la compasión, y la más débil es el lamentar, pues la expresión «lo lamento» es una forma

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 188

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 190

delicada de negar la ayuda pedida y/o deseada. El lamentar no es capaz de impulsar a querer, sino que se contenta con el deseo, pues participar implica algo más fuerte que lamentar. Si la compasión posee una valoración social más alta que la congratulación ello se debe a la mayor importancia *práctica* de la compasión, pero el valor de la simpatía existe *en sí*, no depende de las acciones benéficas hacia las que conduce (especialmente la compasión). En efecto, el refrán “pena a medias, media pena, alegría a medias, alegría y media”, cobra una veracidad indudable. Lo que sí es genuino del *compadecer* es el hecho de que conduzca al acto de socorrer al prójimo.

Por otro lado, el amor se dirige a valores personales *positivos* y también al «bien». Se dirige a ello en la medida en que ello se convierte en el portador de un valor personal. v.g. «amamos» cosas como la belleza, el conocimiento, el arte, «amamos» a dios. En el acto de amor no *tendemos a*, como tampoco *repelemos* en el acto del odio. “El amor es un movimiento hacia un valor positivo, pero la previa existencia o inexistencia de este valor es para el amor indiferente, mientras se trata de su esencia. En el amor falta por completo la «meta» de un contenido a realizar inmanente a toda tendencia.”⁹⁹ Establecido este contraste entre la simpatía y el amor, ahora dos conclusiones se construyen. La primera estriba en que el amor en sí está referido a un «valor», por esto no es en ningún caso un simpatizar que se dirige a un yo ajeno para *compadecer*, para *reaccionar*; la segunda consiste en que el amor no es un *sentir*, sino un acto y un movimiento. Todo sentir es un «recibir», tanto el sentir valores como el sentir estados, esto es lo que llamamos *función*. El concepto de acto no está ligado al «yo», sino a la «persona», persona que jamás será susceptible de ser objeto. En la simpatía sólo se puede tener simpatía por seres que sienten como yo y con los cuales *compadezco*, pero el amor está completamente libre de esta limitación ya que:

(...) el amor es un fenómeno *originario*, irreductible e inexplicable por simpatía, impulsos o tendencias. Es un *acto* que se caracteriza por ser un *movimiento* que se dirige a objetos concretos en cuanto portadores de valores. Su dirección es ascendente en cuanto que va siempre a la

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 202

búsqueda de los valores más altos existentes en el objeto y, por ello, tiene una función desveladora frente a valores que de otro modo pasarían inadvertidos.¹⁰⁰

2.2 Amor y odio

Las notas fenomenológicas de Scheler sobre el amor y el odio son de suma importancia para su exposición del reino independiente de objetos ideales, sin embargo, como lo dice Pintor Ramos: “Scheler se opone (...) a definir el amor como tendencia pedagógica en el sentido de un conato de querer cambiar la esencia del sujeto e introducir en él valores ajenos a su modo de ser. Si (...) se define la actitud pedagógica en el sentido de «llega a ser el que eres», el pensamiento de Scheler no es ajeno a esta perspectiva.”¹⁰¹ En efecto, en este respecto encontramos dos problemas. El primero radica en que no se pueden definir con toda precisión lo que sean los actos de amor y odio, y, el segundo, que la exposición de ellos en *Esencia y formas de la simpatía* no es tan extensa como uno quisiera que fuera, incluso la extensión de los capítulos en los que éstos se consideran, sufren una considerable reducción en comparación con la extensión del capítulo de la simpatía. Por consiguiente, con el fin de justificar la lectura que hago de este texto de Scheler, centraré mi presentación del «amor y el odio» en las notas fenomenológicas que me resultan relevantes dejando de lado el orden de los planteamientos establecidos por Scheler. También seguiré con mayor atención algunas fuentes secundarias, pues estudiosos de la obra de Scheler han contribuido notablemente a mi comprensión del final del libro *Esencia y formas de la simpatía*, en concreto de las conclusiones que nuestro autor sostuvo sobre el amor y el odio y la percepción del yo ajeno, con base en la amplia exposición que hizo acerca de la simpatía.

Scheler le atribuye a Franz Brentano el mérito de haber descubierto la naturaleza de los actos de amor y odio como naturaleza elemental, considerándolos más primitivos que el propio «juicio», a diferencia de quienes la identificaron con estados afectivos o intencionalidades; sin embargo se distancia de Brentano en su identificación del origen

¹⁰⁰ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., p. 260

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 252

del conocimiento moral con el «preferir» y «postergar», pues para Scheler el amor y el odio no cuentan como actos cognoscitivos. La desorientación en que vemos caer a las personas cuando se les pide “razonar” su amor o su odio corrobora este hecho. Es imposible argumentar el amor y el odio, simplemente es *espontáneo*, de igual manera, es absurdo leer la carta de una persona amada aplicando normas gramaticales o de estilo, y llegar a realizarlo parece una defeción. Hay en el amor y en el odio una evidencia propia que es insuficiente medir por la evidencia de la razón: las propiedades, las actividades y las obras del objeto amado reciben su valor del objeto que las tiene o del sujeto que las realiza. Por consiguiente, amor y odio representan un modo especial de *comportarse* ante los objetos de valor. Ese modo especial nada tiene que ver con una mera función de conocimiento, por ejemplo, no se «ama» un valor sino algo que es valioso. Por supuesto puede haber actos emocionales que requieran la formulación de un juicio, pero “el amor y el odio son modos absolutamente primitivos e inmediatos de comportarse emocionalmente respecto al contenido del mismo valor.”¹⁰² Dicho lo anterior es claro que el amor no es un sentir intencional, así como tampoco es un estado afectivo sino un movimiento espontáneo que invita a actuar:

El amor se dirige, según Scheler, a objetos individuales *en cuanto portadores de valores*. (...) Se ha dicho (...) que lo típico del amor en la concepción del filósofo es estar dirigido no a un objeto individual, sino a los valores en cuanto tales, con lo que se podría hablar de una despersonalización del amor a favor de una visión de tipo impersonal. Esto es completamente falso. (...) El filósofo es muy claro en este punto: «no hay de modo general amor ni odio a valores o ideas de valor como objetos independientes: todo amor y todo odio se dirigen a un ente concreto».¹⁰³

Para que se dé el amor es forzoso que un objeto se presente como dotado de valor. La simpatía, a diferencia del amor y el odio, sigue siendo fenomenológicamente un acto social. La actitud «social» en la cual se aparta la vista de sí mismo para ponerla en la de los demás, es decir, de la persona vuelta hacia otras personas (altruismo) no tiene nada que ver con una actitud «amorosa» o «amable», puesto que tal amor a otros está fundado

¹⁰² SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 211

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 248

en un acto de apartamiento de sí, el cual, a su vez, está fundado en un odio a sí mismo. El apartar la vista de sí, el no poder quedarse solo, no tiene nada que ver con el amor. Análogamente existe un «amor a sí mismo», un «odio a sí mismo», un «amor al otro» y un «odio al otro», pero en el caso del egoísmo hemos de afirmar que no es un “amor a sí mismo”, dado que en el egoísmo mi *yo individual* no me es dado como objeto de amor, por el contrario, me estoy dando a mi mismo como *solo uno* entre otros sin tomar en consideración los valores de otros. El egoísmo necesita mirar los valores del otro, *sus* bienes, y “no tomar en consideración las exigencias de estos valores”¹⁰⁴; por ello Scheler afirma que el egoísta está poseído por completo de su «yo social», el cual encubre su íntimo «yo individual» y como sabemos el amor penetra en el ser-persona, en el individuo. El odio, por el contrario, no es un mero *cerrarse* al reino de los valores, sino que está ligado a un positivo «dirigir la vista a» un posible valor más bajo, es decir, en el odio se da un *disvalor*, así como en el acto del amor se da un valor positivo. Teniendo en cuenta que definir el fenómeno del amor es inconcebible, digamos que el amor existe únicamente allí donde al valor dado se le añade aún el movimiento, “la intención hacia valores «más altos» todavía posibles de lo que son aquellos que ya existen y están dados, pero que todavía no están dados como cualidades positivas.”¹⁰⁵

El amor está dirigido originalmente al ser humano en la medida, primero, en que es portador de valores y, segundo, en tanto es capaz de una *elevación* de valor. En efecto, el amor a un objeto (o portador de valor) empieza cuando se inicia el movimiento hacia un posible valor más alto, independientemente de si este valor más alto ya existe o si no existe aún.

La «esencia» de una individualidad ajena, que como señalamos anteriormente no puede describirse en conceptos, brota pura e íntegramente gracias al amor o la capacidad de *ver* a través de él. Prueba de ello es el hecho de que cuando el amor desaparece surge al instante en lugar del *individuo* la *persona social*, esto es, determinada actividad social (la profesión), *vg.* el «ser amigo», «ser compañera», «ser tío», «ser tía», «ser

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 215

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 217

estudiante», etc.. Por este motivo Scheler sostendrá que el amor no es ciego, como suele expresarse comúnmente, sino que el amante es quien *ve más cosas* existentes que los otros. Es el amante, y no los otros, quien ve lo objetivo y lo real: la *individualidad* del amado. “El amor es 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 determinación ideal.”¹⁰⁶

Así como hablamos en su momento de un «amor sexual» como fusión mutua dentro de la genuina unificación afectiva, me parece que ahora nos encontramos con el «amor» en el lugar más alto del reino independiente de valores u objetos ideales, lo cual quiere decir que hay un «amor moral»¹⁰⁷ y valdría la pena preguntarnos ¿qué es lo que define al amor moral?, es decir, ¿qué hace que el amor sea moralmente valioso?, pues sabemos que cualquier amor en general no es necesariamente un acto moralmente valioso. En el amor a lo bello o al conocimiento, a la naturaleza o al arte, etc., encontramos actos de amor positivo, pero estos actos “no son inmediatamente portadores de valores morales, aún cuando puedan ser valores de actos espirituales, cuyo ser-más altos respecto de valores más bajos haga también a su portador personal moralmente más perfecto.”¹⁰⁸ Entonces, al amor moral lo definiría aquel amor dirigido a la persona misma, puesto que el amor moralmente valioso es el que no centra sus «ojos amorosos» en la *persona* porque esta ejerce tales o cuales actividades, o porque tenga tales o cuales cualidades, o tenga esta o aquella dotes, o sea bella, etc., sino que el amor moralmente valioso es el que hace «entrar» tales rasgos (actividades cualidades, dotes) en su objeto debido a que pertenecen a «esta» *persona individual*. Este amor de la persona a la persona misma es también amor absoluto, dado que no depende del cambio de estas actividades, cualidades, dotes, etc., sino que es el *valor* de la persona misma (los puros valores de persona) el que produce el movimiento esencial del amor: “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 225

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 231

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 230

cáscara.”¹⁰⁹ En conclusión, es posible amar objetivamente los valores no morales de una persona, su valor como intelecto o como talento artístico, pero su ser-persona sólo se manifiesta cuando el movimiento del amor descubre su individualidad.

Teniendo en cuenta que mi interés en la lectura de *Esencia y formas de la simpatía* se centra en la perspectiva de Scheler sobre el «otro» no veo pertinente detenerme en el detallado estudio que realizó sobre el amor en las teorías naturalistas, particularmente la de Freud. Sin embargo, conociendo la discrepancia de Scheler con las teorías que reducen el amor a algún impulso es previsible que el punto clave de su crítica a Freud lo hallemos en el concepto de *sublimación*¹¹⁰, con el cual Freud *reduce* las creaciones superiores del ser humano a productos de la libido. Para Scheler la sublimación no quiere decir que los actos y emociones del espíritu sean libido reprimida, sino que las variadas clases de actos espirituales tienen una «energía» propia, y por ello no necesitan en absoluto recibir la energía aportada por una represión de la libido. Ésta tiene un sentido racional en la medida en que “deriva hacia las aptitudes y direcciones del interés espiritual, existentes en forma de disposiciones, una energía que les sería rehusada en otro caso de una entrega sin límites a la libido.”¹¹¹ Sería trágico para el ser humano que una parte suya tenga necesariamente que perder en energía lo que en otra gane, dado que a cada una de las capas de nuestra existencia anímica corresponde una cantidad independiente de energía psíquica, desde la sensación hasta los actos más altos del espíritu. Tal energía psíquica no está tomada en absoluto de la energía impulsiva de la libido.

A continuación haré un bosquejo de las formas, especies y modos en que podemos ordenar el amor y el odio, que considero fundamentales en la parte final del libro, antes de pasar a exponer la teoría de la percepción del yo ajeno.

Como veremos la presentación se concentra más en el amor que en el odio. De las formas es necesario decir que así como hay una división en los actos (actos vitales, actos

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 233

¹¹⁰ Entiendo por sublimación aquella transformación de las pulsiones libidinales en actividades no sexuales.

¹¹¹ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler. op. cit.*, p. 259

psíquicos o del yo y actos espirituales o de la persona) también hay una división en las formas del amor: el amor vital o pasional, el amor anímico del yo individual y el amor espiritual de la persona. Además, estas formas de actos emocionales están vinculadas a determinadas especies de valores como a sus correlatos *noemáticos*¹¹², es decir, los actos vitales están vinculados con los valores de lo noble y lo vulgar; los actos psíquicos o del yo están vinculados con los valores éticos de lo justo y lo injusto, con los valores estéticos de lo bello y lo feo, y con los valores del conocimiento de lo verdadero y lo falso; finalmente, los actos espirituales con los valores de lo sagrado y lo profano.

Varios hechos comprueban la diferencia de estas tres formas del amor, *vg.* vemos tal diferencia en el hecho de que la misma persona puede ser objeto de amor y de odio en los tres grados de su existencia y de sus correspondientes valores. Puede amarse profundamente a un ser humano sin que nos inspire una pasión su apariencia física, o puede amarse su apariencia vital pero no su modo de proceder respecto a los valores éticos, es decir, puede ocurrir que alguien tenga una profunda pasión de amor por otro (no solamente una inclinación sensible) sin que inspire amor al mismo tiempo *su* existencia anímica: *su* manera de sentir, *sus* intereses espirituales, *su* apariencia en relación con *su* cultura espiritual. Puede también acontecer que hablemos de amor en aquel supremo sentido en que el vocablo es entendido, así, en los sermones de Buda o en la Biblia, por ejemplo cuando se manda «amar a dios sobre todas las cosas, y a tu prójimo como a ti mismo». Scheler sostiene que si tratamos de hacer intuitivo este amor sumo “hallamos ante los ojos las más nobles y más santas figuras entre los personajes de la historia.”¹¹³

De las especies del amor es preciso plantearlas bajo las expresiones de «amor de amigo», «amor materno», «amor a la tierra natal», «amor a la patria», «amor sexual», «amor conyugal», «amor paternal», «amor del alma» a los individuos, «amor al arte»,

¹¹² Para visualizar esto puede mirarse el cuadro al respecto hecho por Pintor Ramos en *El humanismo de Max Scheler*, *op. cit.*, p. 253

¹¹³ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit.*, p. 238

«amor pasional» entre el varón y la mujer. Baste decir que ya el lenguaje presenta las diversas cualidades entre estos movimientos de amor en las especies.

Los modos del amor se expresan con base en los términos especiales que nos brinda también el lenguaje¹¹⁴: la bondad, la benevolencia, el favor y el aprecio, la ternura, la afabilidad, la amistosidad, la piedad, el reconocimiento, la intimidad, el apego, etc.

Las formas, las especies y los modos del amor expuestas por Scheler en *Esencia y formas de la simpatía* ponen de manifiesto los límites de la simpatía, puesto que no sólo es un «otro» quien está ahí como un yo-ajeno sino que tratándose del «ser-persona» el fenómeno de la simpatía resulta insuficiente en mi comprensión de «el otro». Puede parecer inconcebible que vg. alguien dirija su amor hacia una persona que no convive moralmente en una sociedad (por ejemplo, algún prisionero, ladrón o sicario), pues el amor es un *movimiento espontáneo* hacia objetos individuales en la medida que son portadores de valores, sin embargo en este caso el amor se dirige originalmente a la persona en la medida en que es capaz de una *elevación* de valor. En efecto, el amor a un «portador de valor» empieza cuando se inicia el movimiento hacia un *posible* valor más alto, independientemente de si este valor más alto ya existe o si no existe aún, como se dijo anteriormente.

2.3 Teoría de la percepción del yo ajeno

Hemos llegado finalmente, a la última parte del libro *Esencia y Formas de la Simpatía* de Scheler en donde él precisa su teoría de la percepción del «yo ajeno». Al inicio del segundo capítulo de mi trabajo enuncié que para Scheler es posible percibir interiormente tanto las vivencias del yo ajeno como las vivencias del yo propio. Si tenemos en cuenta que ya elaboramos una exposición de su doctrina con base en la simpatía donde hallamos fenómenos como el contagio afectivo, la genuina unificación afectiva, el amor y el odio, entonces es comprensible que ahora sostenga que no es

¹¹⁴ Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 241

necesaria la experiencia contingente con un yo ajeno para que haya conciencia de ese yo ajeno.

Scheler busca fundamentar los lazos entre seres humanos; en otras palabras: lo que el ser humano representa para el ser humano. En tal fundamentación no se cuestiona la existencia humana en comunidad, por el contrario, es a partir de este dato (la comunidad) desde donde comienza la problemática filosófica que se plantea como conclusión del libro y que será importante para algunas de las conclusiones de mi investigación. La problemática gira en torno a la manera en que llegamos al dato de «comunidad» y la validez que tiene el modo de llegar a él.

Para nuestro autor es claro que si hay *aporías* en este tema se debe a un mal planteamiento de los problemas y a una deficiente distinción de los temas implicados allí. Brevemente veamos el modo en que Scheler organiza los problemas y algunas soluciones que formula al respecto. Con el ánimo de no desviarnos del tema de mi investigación, decido presentarlos para subrayar que la cuestión de «el otro» aún tiene muchas problemáticas por resolver, e incluso, por plantear. Pese a que Scheler examina con detención los problemas enunciados en primer y segundo lugar¹¹⁵ señalo algunas afirmaciones que considero importantes de los problemas restantes.

El primer problema estriba en lo que puede expresarse de la siguiente manera: ¿qué clase de relación existe entre individuo y comunidad? y esa relación ¿es apriórica, fáctica, esencial o accidental?

El segundo consiste en hallar el modo a través del cual se da originariamente la «conciencia» de la realidad de la existencia de determinada comunidad, por un lado, y la existencia de un determinado yo ajeno, por el otro. No de un saber del yo ajeno (como en el caso del «autista»), sino de una «conciencia» de la realidad del mundo humano circundante.

El tercero es la preocupación por establecer en qué orden y «lugar» del desarrollo psíquico de un ser humano aparece la conciencia del mundo interhumano, es decir, la

¹¹⁵ Pintor Ramos observó algo similar Cf. PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*, op. cit., p. 216

conciencia de ese saber que ponemos bajo el nombre de «sociedad» el cual implica a su vez el de «comunidad de vida» (básicamente, la familia). ¿El hecho de saber de un yo ajeno supone la conciencia de un yo ajeno en general adquirida a base del yo propio? Respecto a este problema vale la pena mencionar que para Scheler la realidad del mundo interhumano y de la comunidad (en cuanto esfera del tú y del nosotros) se da previamente a la naturaleza entera, sea orgánica o inorgánica. Además, a este problema deben añadirse el de “las diferencias de profundidad del sujeto ajeno anímico espiritual en que puede penetrar nuestro saber de otros”¹¹⁶, pues la esfera absolutamente íntima del ser espiritual ajeno no es capaz de dárseme siquiera en un acto libre de una comunicación voluntaria hecha por él, y esta problemática deriva en los límites existentes en las formas de los grupos (vg. Familia, comunidad religiosa, amistad, círculo de lectura, camaradería, matrimonio, raza, pueblo, etc.).

El cuarto problema consiste en hallar el método que nos conduce al conocimiento del prójimo. La psicología empírica del individuo suele considerarse el método apropiado para tal propósito, sin embargo, nuestro autor se aparta de tal apreciación. Ello debido a que en primera instancia, tal psicología supone que es posible conocer el ser anímico de los seres humanos y de los animales. En segunda instancia, supone la comunicabilidad de todo aquello que se puede contemplar a través de una percepción, reflexión y observación de las vivencias y los juicios que el prójimo emite de ellas, es decir, supone la «inteligibilidad» de esas comunicaciones. Es oportuno añadir a este problema el asunto que podemos expresar del siguiente modo: ¿la percepción del prójimo es anterior, simultánea o posterior a la autopercepción (percepción interna)?, Igualmente, si se desean comprender los límites cognoscitivos del experimento inductivo debe tenerse en cuenta si es posible que se repitan los procesos psíquicos en una pluralidad de sujetos como, también, qué clases de procesos pueden repetirse y cuáles no.

¹¹⁶ SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 294

El quinto problema se relaciona con la posibilidad de hacer una metafísica del prójimo que nos sirviera de base para el problema gnoseológico del mismo, dado que como lo expresa Scheler¹¹⁷, entre la teoría gnoseológica y la metafísica del prójimo debe haber una *unidad de estilo lógico* pues no es lícito suponer que toda teoría del conocimiento sea compatible con toda metafísica.

Como sexto y último problema surge la cuestión del valor que posee la existencia ajena y su manera de insertarse en un ámbito ético y jurídico. Al respecto Scheler sostiene que si afirmáramos que un ser se limita puramente a sentir, a amar y a odiar sin manifestar alguna conducta teórica en virtud de la cual aprehenda objetos, entonces dicho ser no constituiría evidencia alguna de la existencia de personas ajenas. No obstante, señala: “La conciencia moral por sí sola es una «garantía» indirecta no sólo del posible valor, sino también de la existencia de las personas ajenas.”¹¹⁸ Todos los actos, estados y vivencias moralmente relevantes como por ejemplo la gratitud, la culpa, el mérito, la responsabilidad, la conciencia del deber, etc., remiten de hecho a seres y personas ajenas sin que por ello tengan que estar dadas previamente en la experiencia contingente:

Estos actos y vivencias muestran que ya con arreglo al contenido *esencial* de la conciencia humana, es la sociedad de alguna manera interiormente presente a todo individuo, y que no sólo es el hombre parte de la sociedad, sino que también la sociedad es como lazo de unión una parte esencial de él; que no sólo es el yo un «miembro» del nosotros, sino también el nosotros un miembro necesario del yo.¹¹⁹

Por ende, así como análogamente a toda teoría del conocimiento del yo ajeno corresponde una metafísica de las relaciones sociales, del mismo modo, a dicha teoría del conocimiento y a dicha metafísica les corresponde un sistema (idealmente) de ética social y un sistema religioso.

¹¹⁷ Cf. SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 303

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.306

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 307

Enunciados estos problemas, expondré con más detalle los dos primeros. A continuación podré mostrar que el yo ajeno y los fenómenos investigados con base en la simpatía, permiten vislumbrar todo un horizonte de «el otro» aún por recorrer.

Para resolver tanto el problema sobre el tipo de relación que existe entre el individuo y la comunidad, como el problema del modo como se da la conciencia de la realidad de la existencia de «comunidad» y de «yo ajeno», Scheler propone su teoría de la percepción del yo ajeno. Para algunas de las conclusiones del presente Trabajo éste es un punto importante como contraste entre las comprensiones de Husserl y Scheler respecto del «otro».

En este punto el problema de fondo para Scheler es el del *yo*, lo cual significa el problema del conocimiento a nivel psíquico. Esto puede hacernos suponer que detrás del *yo* está la persona, pero como se consideró previamente la *persona* está más allá de la relación cognoscitiva y únicamente es accesible en el amor, es decir, en el nivel espiritual. Scheler se sirve de la hipótesis de un Robinson gnoseológico para desarrollar sus argumentos. Expongamos, *grosso modo*, en qué consiste. Supongamos la existencia de un hombre aislado en una isla solitaria. Ahora supongamos que tal hombre jamás ha visto un semejante, motivo por el cual vale la pena preguntarnos si tendría algún tipo de conocimiento de la existencia de *otros* posibles semejantes y, con ello, si tendría conocimiento de pertenecer a una comunidad. Luego, si la respuesta fuese afirmativa nos veríamos obligados a concluir que la relación yo-tú es apriórica y esencial, y no exclusivamente fáctica y accidental. La posición de Scheler al respecto es clara y polémica. Sostiene que los fenómenos de simpatía o amor descubrirían a Robinson la existencia de otros semejantes a él:

Tales vivencias altruistas (...) descubrirían a Robinson la existencia virtual de una esfera interpersonal al no poder ser reducidas a ninguna de las esferas restantes. La conclusión es que con la imposibilidad del cumplimiento adecuado de esas tensiones intencionales, Robinson sentiría una sensación de vacío que le llevaría a la afirmación de que él, no sólo es esencialmente un «ser para sí», sino también un «ser con otros».¹²⁰

¹²⁰ PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler, op. cit.*, p. 217

Por lo tanto, no es necesario recurrir a la experiencia para afirmar el sentido de «comunidad» y de su existencia posible. Con base en ello Scheler construye su teoría de la percepción del yo ajeno. Prescinde del «otro» para la construcción del «otro», omite la relación directa con un «otro» en la elaboración de «comunidad» puesto que los sentimientos producidos en los fenómenos de simpatía, amor y odio no sólo descubren la relación apriórica y esencial del yo-tú en la conciencia moral que revelan estos fenómenos sino que también como vimos anteriormente elaboran el reino independiente de objetos ideales.

Con respecto al problema como se da a la conciencia la existencia de una comunidad y de un yo ajeno, Scheler lo afronta mediante una discusión con las doctrinas del razonamiento por analogía y con la doctrina de la empatía proyectiva de Lipps. Por un lado, la doctrina del razonamiento por analogía conjetura lo siguiente: si partimos de una perspectiva crítica que pone en *duda* todo aquello que de algún modo puede ser cuestionado, entonces tenemos como punto de partida al *ego cogito* (cartesiano), que ve en el yo (ya sea o natural o trascendental) el punto de partida de toda certeza apodíctica. A los sentidos nos llegan impresiones que provienen de otros cuerpos semejantes al nuestro, entonces, por «analogía» con lo que ocurre en nosotros, concedemos al prójimo un «yo» como el nuestro, con un cuerpo y una personalidad. Scheler establece que en esta doctrina hay dos supuestos sin los cuales esta teoría se derrumbaría: el primero consiste en que la autopercepción precede a la percepción del prójimo; el segundo, en que lo que nos es dado del «otro» de modo inmediato es su cuerpo con sus movimientos.

Por el otro lado, la teoría de la empatía proyectiva va unida indudablemente al nombre de Lipps, y de acuerdo con lo que sostuvo en la exposición del contagio afectivo, esta teoría daría más cuenta de las masas que del yo ajeno, al no haber una distancia fenoménica de yos. Empatía es la *proyección afectiva* del yo en la cual siempre surge una auto-objetivación, es decir, mi propio yo *objetiva* una particular vivencia motivada desde fuera, pero que surge *en mí* instintivamente, configurándose con elementos de mi propia vida. Concluimos de este modo que soy yo el autor de todos los yos con los que me encuentro.

Examinando atentamente este asunto puede apreciarse que los supuestos del razonamiento por analogía y la empatía proyectiva son más cercanos de lo que pudiera parecer. El punto de encuentro es posible ubicarlo en el hecho de que ambas doctrinas dan primado a la autopercepción. Scheler menciona tres puntos que ponen en entredicho estas doctrinas: primero, puede suceder que el pensamiento de otro se nos dé como nuestro, no como ajeno; segundo, puede suceder lo contrario, en donde un pensamiento propio se nos presenta como ajeno, por ejemplo, cuando los escolásticos medievales creían descubrir en la antigüedad pensamientos que eran suyos; tercero, puede suceder que se nos dé una vivencia de la cual no podamos decidir inmediatamente si es nuestra o no.

Estos puntos nos conducen a la tesis principal de la teoría scheleriana de la percepción del yo ajeno: “Vivimos más en la comunidad que en nosotros mismos, pues la comunidad es la categoría existencial más importante del pensamiento humano.”¹²¹ Hay varios ejemplos que corroboran este hecho como es el caso del hombre primitivo que vive más en la tribu que en sí mismo, o el recién nacido de quien se dice que no tiene autoconciencia aproximadamente hasta los dos años, o los ejemplos vistos sobre la genuina unificación afectiva que demostraban la importancia que tiene tal fenómeno para los alcances y límites de la simpatía.

Recordando ahora el contraste que elaboré entre Husserl y Scheler respecto a la percepción interna y externa vale la pena preguntarse: ¿hay una primacía de la percepción interna sobre la externa en Scheler? Con base en lo que desarrollé al inicio de este segundo capítulo de mi trabajo, acerca de la simpatía y los estados afectivos, es evidente que la respuesta a esta cuestión puede encausarse si traemos a colación que lo único que no podemos «percibir» del prójimo son sus estados del cuerpo, no obstante en los otros estratos de la vida afectiva puedo percibirlo cabalmente. A esto añade: “[en] el fondo no existe aquí en absoluto ninguna distinción tan radical entre la percepción de sí

¹²¹ *Ibíd.*, p.221

mismo y la percepción del prójimo.”¹²² Scheler considera la percepción interna como vía infalible para el conocimiento de la esfera psíquica ya sea ajena o propia, en donde el yo ajeno y su vivenciar pueden percibirse interiormente del mismo modo que el yo propio, puesto que existe una corriente del vivenciar que va diferenciando lo propio de lo ajeno según el fenómeno en cuestión como, por ejemplo, en la simpatía, el amor y el odio las vivencias ajenas se me dan como ajenas, en cambio, en el contagio afectivo y la genuina unificación afectiva no hay una distancia fenoménica de las vivencias entre yo ajeno y yo propio. Scheler no tiene en cuenta que para Husserl, por un lado, las sensaciones no implican juicios ni son intencionales pese a presentarnos directamente las cosas que percibimos, sentimos, y de las que tenemos sensaciones y que, por otro lado, tanto la percepción externa como la interna mantienen cierto grado de falibilidad.

Estas doctrinas más bien parecen representar la típica imagen de expresión del comportamiento del burgués frente al otro, quien adopta una postura de desconfianza característica del comerciante generada por una sobrevaloración de la utilidad, es decir, ve el mundo como un campo de batalla, nunca como un campo de posible colaboración. Por consiguiente, el razonamiento por analogía y la empatía proyectiva nos encierren en un solipsismo sin posibilidad alguna de salida. En cambio, para Scheler el «otro» nos es dado de modo inmediato y directo como el «yo» propio: “El mundo del tú y del nosotros es una esfera ontológica autónoma, correlato de ciertas intenciones del ser humano, que no puede ser reducida a ninguna otra.”¹²³ En conclusión, el yo ajeno en Scheler me es dado de modo inmediato como totalidad expresiva, en donde el único estrato de la vida afectiva en la cual no puedo «percibir» es en el nivel de los estados afectivos de su cuerpo, pero como vimos anteriormente cuando hay una vivencia ajena que rebase mi comprensión, basta la genuina unificación afectiva como herramienta que luego me permita -posiblemente-, tener *simpatía* «de» o «con» otro. Sin embargo, el mismo fenómeno de simpatía tiene límites que Scheler revela al trazar la imagen del *recto ordo amoris* sobre el «amor», pues el amor es un movimiento espontáneo y no

¹²² *Ibíd.*, p. 222

¹²³ *Ibíd.*, p. 225

reactivo. Con ello, además de descubrir los alcances y los límites de la simpatía, me permite contemplar los fenómenos del «amor» y el «odio», que son una suerte de horizonte aún por divisar.

CONCLUSIONES

A mi parecer, examinar con detalle el fenómeno de la simpatía desde una perspectiva fenomenológica -en particular la de Max Scheler-, requiere de una construcción fenomenológica del «otro» que nos haga legítimo el problema, pues como es sabido las cuestiones filosóficas requieren de un tratamiento con términos apropiados y de un modo particular de trabajar en ellos. La simpatía es un universo que merece investigaciones ulteriores no sólo desde el campo de la fenomenología, como queda claro al final de cada capítulo de mi trabajo, donde expuse con base en Husserl y Scheler las posibilidades aún por desarrollar que suscita este asunto sino también desde otras perspectivas filosóficas contemporáneas, en razón de su aptitud para propiciar formas razonables e imaginativas de interacción.

La simpatía, debo confesarlo, resultó ser un fenómeno más complejo de lo que antes de llevar a cabo esta investigación supuse, pues en la construcción fenomenológica del «otro» en Husserl se aprecia que el «otro» involucra una variedad de horizontes que siempre serán problemáticos. Por consiguiente, el «otro» desde el fenómeno de la simpatía sugiere un problema que no es despreciable. Decidí abordarlo a partir de la fenomenología pues en la medida en que Husserl me permitió considerar la cuestión endopsíquica del otro, encontré en Scheler una profunda significación metafísica de la simpatía que me llevó a investigar tanto su alcance como sus límites. El problema que me propuse como eje principal de mi investigación se resuelve, en parte, dado que la esencia de la simpatía radica en un desplazamiento a un yo ajeno para compadecerme o congratularme con él sin sentir *lo que* él siente. Esa «distancia fenoménica de yos» tan necesaria para *simpatizar* es una nota descriptiva de suma importancia para los

enunciados de Scheler, debido a que ella hace posible hablar, por un lado, de contagio afectivo o de unificación afectiva cuando se suspende tal distancia y, por otro lado, de simpatía, amor u odio cuando se mantiene. En cuanto a los límites debo decir, a modo de conclusión, que son evidentes al estudiarse fenómenos como el contagio afectivo, la unificación afectiva, el amor y el odio.

Aunque los planteamientos de Scheler son indudablemente enriquecedores para mi investigación sobre el fenómeno de la simpatía, es notable que la doctrina de Scheler sea excesivamente esquemática, lo cual implica un análisis minucioso acerca de los fenómenos de amor y odio semejante al que realicé con respecto a la simpatía. Sin embargo, aventurarme a proponer un análisis de la simpatía en Scheler me permitió orientarme de una manera más clara en su doctrina. Doctrina que amerita ulteriores investigaciones, pues Scheler es un autor auténtico que emprende un camino ético peculiar, rico y discutible, que bien puede ser fértil para el ámbito de la ética como para el de la educación.

Las reglas del recto *ordo amoris* y su fundamentación en un fenómeno como la genuina unificación afectiva, por citar alguno, son una clara muestra de que en Scheler podemos hallar interesantes tesis que aporten a la educación elementos importantes para el contacto del ser humano consigo mismo, sus semejantes y su relación con la naturaleza.

Para finalizar quisiera dejar constancia de que considero muy problemática la idea de aceptar que tenemos acceso directo a la vivencia ajena, pues no se puede afirmar sin más que ello garantice la verdad de esta co-vivencia, dado que como vimos en Husserl la «percepción interna» y la «percepción externa» son representativas y, por ende, el carácter de evidencia es falible. El «otro» siempre será un horizonte muy complejo para la comprensión, y al intentar establecer una doctrina ética que omita un contacto directo con el prójimo podríamos omitir aspectos esenciales del ser humano. Las vivencias del prójimo que están «en mí» (ya sea gracias a la simpatía, la unificación afectiva, etc.) no necesariamente pueden coincidir con las vivencias del prójimo. En consecuencia, la intersubjetividad en el campo de la ética es otro asunto aún por explorar, tanto en

Scheler como en Husserl, pero en cuanto a Scheler -el autor principal de mi investigación- baste con decir que su análisis fenomenológico del amor abre un debate interesante con base en su apreciación de movimiento espontáneo y activo, el cual conduce a su teoría de los valores.

BIBLIOGRAFÍA

- DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Pre-textos, Valencia, 1985
- HARE, Robert. *La psicopatía: teoría e investigación*. Herder, Barcelona, 1974
- HUSSERL, Edmund. *La Filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig. Nova, Buenos Aires, 1969
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Crítica, Barcelona, 1991
- HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de César Moreno y Javier San Martín. Alianza, Madrid, 1994
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza, Madrid, 1976
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- MONSON, Shaun. *Earthlings*. Documental [video], Estados Unidos, 2006
- PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978
- RAMÍREZ, SALVADOR, *La Intersubjetividad en Husserl*. PPU, Barcelona, 1995
- SANCHEZ, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2006
- SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción de José Gaos. Losada, Buenos Aires, 1957
- SCHELER, Max. *Ética : nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Rev. de Occidente, Madrid, 1942
- SCHELER, Max. *Ordo Amoris*. Traducción castellana de Xavier Zubiri y edición especial de Juan Miguel Palacios. Caparrós, Madrid, 1996.
- SUANCES, Marcos Manuel. *Max Scheler: principios de una ética personalista*. Herder, Barcelona, 1976
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982