



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Los tipos de interioridad emocional: la razón afectiva

Types of emotional interiority: affective reason

PILAR FERNÁNDEZ BEITES¹

Universidad Complutense de Madrid (España)

ID ORCID 0000-0002-0534-5337

Recibido: 16/06/2024 | Revisado: 06/09/2024
Aceptado: 10/09/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.498>

RESUMEN: En este ensayo se estudia la interioridad afectiva de la persona y se propone una clasificación de las vivencias afectivas, partiendo de las teorías fenomenológicas de E. Husserl, M. Scheler y D. v. Hildebrand. En dicha clasificación se distingue el percibir afectivo (*Fühlen, Wertnehmen*) de las respuestas afectivas (correctas e incorrectas) y de las meras emociones. El percibir afectivo posee una intencionalidad primaria o “de partida”, las respuestas afectivas sólo poseen una intencionalidad secundaria o de respuesta, y las meras emociones son vivencias no intencionales. Además, el amor se describe como una afectividad supra-intencional, que permite el despliegue de la intencionalidad afectiva. Estas distinciones fenomenológicas se

¹ (pilferna@ucm.es) Pilar Fernández Beites es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense. Actualmente es Profesora Titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones: (2010). *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista*. Madrid. UESD; (2007). *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Madrid. Encuentro; (2007). *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid. Ediciones Cristiandad. Colección El carro alado.

aplican en ámbitos prácticos decisivos, como la ética, la educación, la psicología o la psiquiatría.

PALABRAS CLAVE: amor, Hildebrand, Husserl, intencionalidad primaria y secundaria, percibir afectivo, psicología, respuesta afectiva, Scheler.

ABSTRACT: In this essay, the affective interiority of the person is studied and a classification of affective experiences is proposed, based on the phenomenological theories of E. Husserl, M. Scheler and D. v. Hildebrand. In this classification, affective perception (*Fühlen, Wertnehmen*) is distinguished from affective responses (correct and incorrect) and mere emotions. Affective perceiving has a primary or “starting” intentionality, affective responses have only a secondary or response intentionality, and mere emotions are non-intentional experiences. In addition, love is described as a supra-intentional affectivity, which allows the deployment of affective intentionality. These phenomenological distinctions apply in decisive practical fields, such as ethics, education, psychology or psychiatry.

KEYWORDS: affective perception, affective response, Hildebrand, Husserl, love, primary and secondary intentionality, psychology, Scheler.

1. INTRODUCCIÓN

No es posible comprender al ser humano sin hacerse cargo de en qué consiste su peculiar interioridad. De primeras, todos nos inclinamos a creer que en las cosas inertes que nos rodean ya hay una interioridad, como el interior de una botella o de una casa, pero esos supuestos interiores son, en realidad, un vacío o una nueva exterioridad. Al pelar una naranja creemos que vamos a descubrir su interior, pero nos tropezamos, más bien, con otras superficies exteriores, que volvemos a desgajar. Si tiramos al aire la bola de arena que acabamos de hacer en la playa, su interior se disgrega en pequeñas partículas y ellas son nuevas exterioridades. Como decían los clásicos, el espacio consiste en partes extra-partes, partes fuera de partes, que son exteriores unas a otras; o, como dice E. Levinas, “la revelación de la materia es esencialmente superficial” (Levinas, 2012, 213).

Por tanto, para acceder a la interioridad deberíamos fijarnos, más bien, en los seres vivos. Los biólogos H. R. Maturana y F. J. Varela expresaron así la

interioridad del ser vivo: “cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad” (Maturana y Varela, 1995). La unidad del ser vivo logra que el espacio se divida en dos partes, porque la interioridad del viviente se cierra sobre sí, delimitándose frente a la exterioridad del entorno que lo rodea. Pero, de entre los seres vivos, sólo el ser humano cuenta con la máxima interioridad, con una interioridad en sentido estricto, porque sólo él *se sabe a sí mismo como interioridad*, es decir, sólo el hombre es capaz de vivir su interioridad *como* interioridad.

El interior del hombre es lo que solemos denominar alma o mente. Entre nosotros, Xavier Zubiri recurría a la traducción directa del griego y hablaba de la “psique” (que estudian la psicología o la psiquiatría); pero, por mi parte, prefiero hablar de conciencia, pues éste es el término utilizado en el ámbito de la fenomenología fundada por Edmund Husserl, que es donde se enmarca mi ensayo. La interioridad, como característica propia de la conciencia, tiene sin duda muchas capas y mi exposición se va a centrar en la interioridad afectiva, que ha sido la más descuidada clásicamente.

En efecto, Martin Heidegger afirmaba en *Ser y tiempo* que “no se ha tomado conciencia de que la exégesis ontológica fundamental de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención” (Heidegger, 1986, § 29). Y hoy en día, cuando hablamos de fenomenología de las emociones, lo primero que se nos viene a la cabeza es justamente la teoría de Heidegger sobre la afectividad, a la que él se refería como el “encontrarse” (*Befindlichkeit*); más en concreto, todos pensamos en su descripción de la angustia, como distinta del miedo. Sin embargo, yo reivindicaré aquí la “fenomenología originaria”: la de Edmund Husserl y, sobre todo, la de Max Scheler, pues este último supo centrar la afectividad en un sentimiento básico, que no es la angustia heideggeriana, sino, más bien, el amor.

Es cierto que Heidegger reconoce que los intentos fenomenológicos previos al suyo son el inicio del paso hacia delante en el estudio de la afectividad y no puede por menos que referirse a Scheler, pero de modo sorprendente se limita a mencionar los actos de tomar interés en su relación con los actos representativos (estos últimos son los que Heidegger intentaba eliminar en *Ser y Tiempo* para superar así el supuesto intelectualismo de la fenomenología husserliana). Afirma, en efecto, que Scheler “ha dirigido el estudio de estos problemas ha-

cia las relaciones de fundamentación entre los actos representativos y los de tomar interés (*Interessenehmen*)” (Heidegger, 1986, § 29); y el texto que cita en nota no es ni siquiera del propio Scheler, sino de Pascal. Sabemos, además, que Heidegger es más claro en otros lugares en los que desacredita la filosofía de Scheler como agustinismo disfrazado con el ropaje de la fenomenología.

Pese a este posicionamiento de Heidegger, ahora ya vamos viendo cómo poco a poco crece el interés por las teorías afectivas de Husserl y Scheler. En este ensayo, expondré algunas de las importantes distinciones que ellos introducen en el ámbito afectivo y ofreceré al final una clasificación de las vivencias emocionales. Espero contribuir así a facilitar las discusiones en el escurridizo ámbito afectivo, que necesitan de una terminología básica compartida por los distintos investigadores.

2. FENOMENOLOGÍA DE LA AFECTIVIDAD

Para estudiar la afectividad podemos empezar por encuadrarla en la clasificación kantiana de los tipos de actos de conciencia. En ella se distinguen tres niveles: el teórico, el afectivo y el desiderativo. El primer nivel, al que denomino “teórico”, es el clásico nivel cognoscitivo (también llamado de la *representación*). En la conciencia teórica accedemos cognoscitivamente al ser, a los entes que conforman el mundo, a los árboles, las sillas, los cuadros: puedo ver sus colores, tocar sus texturas, oler sus aromas... El segundo nivel es el afectivo, que entra en juego cuando ya no me limito a conocer el mundo, por ejemplo, a ver un cuadro de tal tamaño, sino que, además, ese cuadro me gusta, lo capto como bello. En tercer lugar, tenemos el deseo, que no es ese gustarme o disgustarme de las cosas, sino un tender o un querer, que es previo a la acción. El cuadro que veo en la galería de arte no sólo me gusta, sino que deseo o quiero que ese cuadro sea mío, y quizás por ello me decido a realizar la acción de comprarlo.

Me centro ya en el ámbito de la afectividad y para describirlo recurriré a las aportaciones fenomenológicas de Husserl y Scheler. No quiero ocultar que me interesan estos autores porque ellos muestran que la afectividad permite fundar una ética, o sea una teoría acerca de la moralidad. Y, por desgracia, hoy podríamos definir la ética como aquello de lo que tenemos carencia en la vida

actual. Esto es claro en el tema que aquí tratamos, pues todos sabemos que en nuestros días se habla constantemente de las emociones o de los sentimientos, y también sabemos que al hacerlo se excluye por principio a la ética: quien hace consideraciones éticas se convierte en un personaje sospechoso, como procedente de tiempos ya superados. Muy al contrario, en mi exposición no eludiré la dimensión moral de la vida afectiva, pues seguiré de cerca las ideas de Scheler, que supo ligar la afectividad a una novedosa propuesta ética, a la que ya conocemos como la ética fenomenológica de los valores.

Como bien vio Juan Miguel Palacios (2008), el pionero en esta ética fenomenológica fue Franz Brentano, gran estudioso de Aristóteles y maestro de Husserl. Brentano intentó construir una ética del sentimiento y, como él dejó claro, esto significa una ética no relativista; es decir, no bastan las éticas del sentimiento tipo Hume, que conocía Brentano, pero tampoco los posteriores “emotivismos” al estilo de Ayer o Stevenson. Brentano propuso recuperar la noción medieval de intencionalidad, pero hay que esperar a Husserl para contar con una noción fuerte de intencionalidad, que constituye el eje central del movimiento fenomenológico. Veremos en el siguiente apartado cómo se introduce la intencionalidad en el ámbito afectivo y esto nos permitirá desarrollar lo que he denominado una “razón afectiva”, que sirve de base a una ética de la afectividad no relativista. Pero de momento quiero referirme, aunque sea brevemente, a la noción misma de intencionalidad.

Siguiendo a Husserl, la intencionalidad se define como la distinción entre el acto de conciencia subjetivo (el aparecer) y el objeto del acto (lo que aparece en el aparecer). Esto nos permite afirmar que el ver, por ejemplo, no es un ver sin más, sino un ver *algo*, ver una mesa, un árbol... La intencionalidad la solemos representar con una flecha, porque la conciencia del sujeto no debe entenderse como una esfera cerrada, una mónada sin ventanas, sino que ella es justamente una flecha que apunta hacia al mundo: la conciencia está abierta *a lo otro que ella*. Por tanto, en mi acto de conciencia hay, no sólo el aparecer, el ver o el oír, sino también el objeto que aparece en dicho aparecer, al que denominamos “objeto intencional”: hay mi ver, pero hay también la mesa, que se da *como* mesa, como no agotándose en mi aparecer; hay el acto de oír y hay también las palabras que oigo y que no se agotan en ser oídas.

La intencionalidad es, pues, la *apertura* de la conciencia al mundo, es decir, consiste en el hecho de que la interioridad del sujeto está necesariamente abierta a la exterioridad del mundo. En los actos de percepción externa (el ver, oír, tocar, etc.) hay una intencionalidad receptiva, en la que se nos dan las “cosas mismas”, y así el sujeto *conoce* el mundo que lo rodea (verdad prepredicativa). Por tanto, aquí estamos ya situados en el nivel de la razón, de esa razón que permitió definir al hombre como “ser racional”. Se trata de lo que propongo denominar la “razón teórica”, para poder introducir en el próximo apartado la “razón afectiva”.

Pero no olvidemos que lo que Husserl quiso sacar a la luz no es la verdad de ese mundo dado intencionalmente a la conciencia, sino la verdad de la conciencia misma, o sea, de la interioridad humana.

La conciencia consiste en la experiencia cotidiana en la que el hombre se vive a sí mismo, se *sabe* viviendo (y es el sujeto que sabe de sí mismo quien puede saber también acerca de lo otro, puede captar lo otro *como* otro, como distinto de él mismo). Esto significa que el hombre no sólo “es”, como el resto de las cosas del mundo, sino que el hombre es y se “sabe” siendo. Una piedra o un árbol son, pero no saben que son. Sólo el hombre sabe que es, de modo que a su ser sin más se le añade este peculiar ser que consiste en saberse a sí mismo. Como dice Miguel García-Baró (1998, 73), la conciencia es una especie de “bucle” en el ser, un ser “subrayado”, un doble ser. La conciencia es, en realidad, la interioridad de la persona y por ello, el hombre no debe reducirse, como propuso Heidegger, a una mera apertura intencional: el hombre no es ese “claro del bosque” que permite el desocultamiento del mundo, de la exterioridad, sino que el hombre ha de poseer ya su propia interioridad para poder así abrirse al mundo exterior.

3. EL PERCIBIR AFECTIVO (*FÜHLEN*) Y LA RAZÓN AFECTIVA

A Scheler le cabe el mérito de haber mostrado con todo el rigor necesario que la intencionalidad cognoscitiva no la hay sólo en el nivel teórico de la vida consciente, sino también en nuestra vida emocional o sentimental. Frente al nivel teórico, el del pensar, ejemplificado en la frialdad del cerebro, sabemos que los sentimientos son el vibrar cálido del corazón, pero lo decisivo es que

en este ámbito del corazón también hay actos estrictamente intencionales (que conviven, desde luego, con sentimientos no intencionales, de los que me ocuparé más adelante). Los actos afectivos intencionales, al poseer la flecha intencional de apertura, pueden apuntar a unos peculiares objetos, que son los valores y disvalores o, dicho en terminología clásica, el bien y el mal (lo bueno y lo malo).

Para evitar posibles malentendidos, quiero aclarar que los valores de los que hablan los fenomenólogos no deben identificarse con el Bien uno y abstracto de Platón, porque los valores se reconocen por su carácter *concreto* y por su *multiplicidad*, mayor aún que la del *Filebo*. Siguiendo la clasificación de Scheler, hay valores muy básicos como lo agradable sensible, que se nos da al saborear un helado, pero también hay valores o disvalores vitales, que aparecen en fenómenos afectivos como el asco o la vergüenza. En un tercer nivel, están los valores estéticos, los valores del conocimiento y los de lo justo. Y, por último, hay los valores propiamente morales, que son los que hacen que la afectividad nunca pueda, en realidad, desligarse de la ética.

A las experiencias afectivas intencionales en las que se nos dan los valores, he propuesto denominarlas actos de “percibir afectivo” (*Fühlen*), para resaltar que ellos deben entenderse como análogos al percibir habitual, que es el percibir teórico descrito en el apartado anterior, el ver, el oír, etc. Traduzco por percibir afectivo el término que utiliza Scheler, el *Fühlen*, que considero equivalente al *Wertnehmen* que acuñó Husserl, pues el mismo Scheler lo emplea en ocasiones como sinónimo. Es importante entender bien esta noción de percibir afectivo, porque aquí se encuentra la clave para poder luego introducir otros dos tipos de actos intencionales también relevantes, que son el amor y las respuestas afectivas.

Empiezo comentando la terminología de Husserl sobre el percibir afectivo, pues ella permite ver muy bien el paralelismo entre el nivel afectivo y el teórico. El *Wertnehmen* de Husserl lo traduzco por “percepción del valor”, para marcar así el paralelismo con la percepción teórica que es percepción del ser, del ser teórico². Percibir en alemán se dice *Wahrnehmen*, que literalmente significa coger, captar la verdad, es decir, captar el ser teórico como lo verdadero (*Wahr*). Y,

² Por ello prefiero esa traducción a la “valicepción”, propuesta por Zirión.

en paralelo con esto, Husserl propone introducir un *Wertnehmen*, pues se trata de captar el valor (*Wert*), en lugar del ser teórico (*Wahr*).

Como he indicado, la diferencia entre ambos tipos de percepción o captación es que en el *Wahrnehmen* utilizamos el frío intelecto teórico, pero en el *Wertnehmen* recurrimos al cálido sentimiento. Y justamente para recalcar este carácter sentimental de la captación de valor, Scheler introdujo el término alternativo “*Fühlen*”, que literalmente significa sentir, pero que traduzco por percibir afectivo, para que así quede claro su uso técnico por parte de Scheler.

La intencionalidad del percibir afectivo es la que permite que se nos den esos peculiares objetos que son los valores o disvalores; es decir, lo bueno o lo malo, pues el valor es precisamente lo que hace que el bien clásico sea un bien en sentido estricto y no sólo un ser teórico. Un objeto teórico o neutral, como una piedra o un trozo de cable, se le da al sujeto y lo deja impassible, pero lo valioso, al darse, no puede dejarnos indiferentes, sino que nos hace vibrar afectivamente. Al darse lo bueno y lo malo, el sujeto queda conmovido, no puede limitarse a *tomar nota*, como sucede cuando se le da un objeto teórico, sino que necesariamente se despierta en él la fibra afectiva.

Con la noción de percibir afectivo, Scheler puede recuperar la conocida sentencia de Pascal: “el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce”, pues sólo las razones del corazón (el corazón como razón) nos muestran los valores:

El corazón tiene sus razones, pero no razones sobre las cuales ha decidido ya previamente el entendimiento [...]. En la frase de Pascal el acento se halla en el ‘sus’ y en las ‘razones’. El corazón tiene sus razones, ‘*las suyas*’ de las cuales el entendimiento nada sabe nada puede saber; y tiene ‘razones’, es decir, intuiciones evidentes y objetivas (*sachliche und evidente Einsichten*) sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos [...]” (Scheler, 1986, 362. Trad. 55).

La idea de Scheler es clara. Los colores se captan con la vista y, por tanto, sería absurdo cerrar los ojos y pretender captarlos con el oído. Del mismo modo, los valores se captan con el corazón y, por tanto, para acceder a ellos sería absurdo dejar de lado la afectividad e intentar captarlos con el intelecto. Así puede afirmar Scheler que la filosofía que niega el ámbito del corazón cae,

sin más, en el absurdo, porque “se asemeja tal filosofía a un hombre con ojos sanos que los cerrara para no percibir los colores sino por medio del oído o del olfato” (Scheler, 1986, 366. Trad. 63)³.

Por poner un ejemplo sencillo, al contemplar un cuadro la percepción teórica capta los colores del lienzo, su tamaño o textura... pero es la percepción afectiva la encargada de captar la belleza del cuadro, que es ya un valor y no un mero ser neutral como el color o el tamaño. El percibir afectivo es, pues, capaz de “ver” el valor, pero claro no con los ojos de la cara que perciben el color, pues no hay un tercer ojo encargado de ver la belleza, que sea tan ojo como los otros dos, sino que se trata de un ver con el corazón. Recuerdo el siguiente pasaje de José Ortega y Gasset, donde el filósofo español traduce el “sentir” o “percibir afectivo” de Scheler como un “estimar”:

[Los valores] no se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números o los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe ‘sentirlas’, y, mejor, estimarlas o desestimarlas (Ortega y Gasset, 2004, 32).

Teniendo todo esto en cuenta, podemos ya hablar de una auténtica “razón afectiva”, porque la afectividad intencional nos abre a un ámbito estrictamente objetivo, y esto es un modo de conocer, un conocer cuyos objetos ya no son los entes teóricos de la razón clásica, sino que son los valores.

La razón afectiva supone, pues, una ampliación de la razón clásica, que era razón teórica. Y esta ampliación de la razón teórica es paralela a la ampliación del ser, porque el ser incluye el ser teórico y ese “ser-valor”, que, como mostró Scheler, es irreductible al nivel del ser teórico o neutral (los valores han de darse afectivamente debido justamente a su irreductibilidad). Por ejemplo, el ser teórico de una manzana consiste en ser grande o pequeña, verde o

³ En la *Ética* de Scheler encontramos un texto paralelo: “Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles al ‘entendimiento’; para estos objetos el entendimiento es tan ciego como pueda ser lo del oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos ‘objetivos’ (*objective* *Gegenstände*) y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico” (Scheler, 1980, 261. Trad. 358).

rojiza; pero, además, la manzana es valiosa o disvaliosa, puede tener un sabor agradable o desagradable, o incluso un sabor asqueroso, como cuando mordemos en una zona podrida.

4. LAS RESPUESTAS AFECTIVAS Y SU INTENCIONALIDAD SECUNDARIA

Tras haber hablado del percibir afectivo y de sus correlatos, que son los valores, me centro en las respuestas afectivas, porque en ellas es donde se muestra con más claridad la interioridad de la persona. Scheler las denomina “reacciones de respuesta emocionales” (*emotionale ‘Antwortsreaktionen’*), pero, por mi parte, prefiero hablar de respuestas afectivas, tal como hace D. von Hildebrand.

Una respuesta afectiva es, como su nombre indica, una vivencia en la que alguien responde afectivamente, y lo decisivo es que dicho responder lo es a una situación valiosa o disvaliosa, que, por tanto, ha de estar dada en un previo percibir afectivo. Ejemplos de respuesta son la alegría ante una buena noticia o la indignación, como cuando decimos que ciertas actitudes de los políticos merecen la indignación de los ciudadanos. Y quizás el ejemplo más claro de respuesta afectiva sea la envidia. Si un familiar o un amigo me enseña ilusionado el coche nuevo que se acaba de comprar, capto su valor en un percibir afectivo: veo que es un cochazo, un coche de lujo con un buen equipamiento. Y ante esto son posibles distintas respuestas afectivas. Puedo alegrarme por mi amigo y compartir así su alegría, o puedo responder con un sentimiento de envidia, que como decían los clásicos consiste en la tristeza ante el bien ajeno. Me disgusta o incluso me siento fatal que mi amigo se haya comprado un coche tan lujoso y atractivo (pues quizás esto hace que el mío parezca viejo y anticuado). En este ejemplo, se ve con claridad que mi respuesta ha de estar fundada en un percibir afectivo: he tenido que percibir el valor del coche para poder responder con envidia, porque si no me pareciera valioso, si considero que es una birria de coche, no podría sentir ninguna envidia.

Por mi parte, he propuesto introducir la noción de “intencionalidad secundaria” para caracterizar la afectividad propia de las respuestas, pues así se re-

coge el hecho de que la intencionalidad de las respuestas se apoya en una intencionalidad previa, la del percibir afectivo, a la que denomino “intencionalidad primaria”. Dicho de otro modo, en el nivel afectivo intencional, que fue descubierto por la fenomenología, he introducido la distinción entre la intencionalidad primaria del percibir afectivo y la intencionalidad secundaria de las respuestas.

La intencionalidad secundaria de las respuestas puede denominarse también “intencionalidad de respuesta”, y por ello la he contrapuesto a lo que denomino la “intencionalidad de partida”, que es la intencionalidad del percibir afectivo, en la cual la afectividad se limita a *recibir* el valor (sin responder a él). Esta distinción entre intencionalidad primaria y secundaria, o bien, de partida y de respuesta, empieza a cobrar fuerza en la literatura actual⁴ y creo que es interesante mantenerla en el futuro, pues facilita los debates en este ámbito tan escurridizo del sentimiento.

Para mostrar la distinción entre intencionalidad primaria y secundaria, Scheler recurre al uso del lenguaje, porque, aunque nos parezca que es una distinción difícil de conceptualizar, lo cierto es que ella se refleja en nuestras expresiones lingüísticas. En efecto, cuando queremos verbalizar las respuestas afectivas utilizamos las partículas “de” y “por”. Decimos, por ejemplo, que me alegro “por” algo o “de” algo, y también nos enfadamos “por” algo o sentimos envidia “de” algo. Sin embargo, el percibir afectivo no es nunca “por” algo, sino que en el percibir afectivo se capta “algo”; como dice Scheler, “no percibimos afectivamente ‘por (*über*) algo’, sino que percibimos inmediatamente *algo*, una determinada cualidad de valor” (Scheler, 1980, 261. Trad. 358). Esto significa que en el percibir afectivo capto algo, que funciona gramaticalmente al modo del objeto o complemento directo. Por tanto, frente a esta inmediatez del percibir afectivo, en las reacciones de respuesta nunca se produce un “alegrarse algo”, sino un alegrarse “por” algo. Y este algo es el que da en un previo percibir afectivo: he de percibir *algo*, para poder alegrarme *por* ese algo. Cito el texto fundamental al respecto:

⁴ Ver, por ejemplo, Juan Velázquez que se refiere a “a kind of intentionality that [...] is given as secondary intentionality or response intentionality, as accurately named by Fernández” (Velázquez, 2022, 7).

Algo muy distinto y más importante ya es cuando me ‘alegro de y por algo’ (*an und über*), me entristezco por algo (*über etwas betrübe*). O si estoy ‘entusiasmado por algo’ (*über*) o divertido (*lustig*) o desesperado. Las palabras ‘de’ (*an*) y ‘por’ (*über*) muestran ya, incluso idiomáticamente, que, en este alegrarse y entristecerse, los objetos ‘por’ los cuales estoy alegre, etc. no son captados en ese momento, sino que, más bien, ellos tienen que estar ya antes ante mí, no sólo percibidos, sino también ya dotados *con* los predicados de valor dados en un percibir afectivo (Scheler, 1980, 261. Trad. 358).

Por poner un ejemplo concreto, si me dan una buena noticia, como que alguien ha recibido un premio acorde a sus méritos, yo me alegro por ello. La noticia relata un suceso que percibo afectivamente como valioso o justo, y por ello respondo con alegría. Y aquí es importante recalcar que la alegría es mía: no se trata de captar la alegría del objeto, sino que soy yo la que estoy alegre y lo estoy por el carácter *valioso* del suceso, no por su carácter alegre. La alegría no define, pues, al objeto, sino que me describe a mí. La alegría conforma mi interioridad.

Para acabar de entender la intencionalidad de las respuestas afectivas, es conveniente introducir la noción de “motivo”. Este término se aplica clásicamente en el ámbito de la volición libre, pero él nos permite entender también el nivel de las respuestas afectivas, pues en las respuestas su objeto es, en realidad, su “motivo”. El objeto de la respuesta es aquello a lo que estoy respondiendo, aquello “por” lo que se produce mi respuesta, o sea aquello que *motiva* la respuesta; el objeto de la alegría es el motivo de la alegría. Recapitulando, cuando capto un valor, él es el objeto primario del percibir afectivo, pero, además, él puede motivar una respuesta, convirtiéndose así en objeto secundario de dicha respuesta.

Nos damos cuenta de que las respuestas afectivas que acabo de estudiar recuerdan ciertas descripciones clásicas de la afectividad. Los griegos hablaban, en efecto, de una afectividad que, aunque esté situada en la parte irracional del alma, es capaz de “obedecer” a la razón, de seguir sus dictados, de dejarse motivar por ella. Pero lo que ha mostrado la fenomenología es que estas respuestas afectivas que siguen a la razón sólo son posibles si hay un previo percibir afectivo y no una mera captación teórica de un bien (que se reduciría por tanto al ser); es decir, la obediencia a la razón sólo es posible si la afectividad misma se sitúa ya de primeras en la parte racional del alma, como lo hace el percibir afectivo que logró descubrir la fenomenología.

5. LA AFECTIVIDAD NO INTENCIONAL

Antes de continuar con la descripción de las respuestas afectivas, voy a dedicar un breve apartado a estudiar el nivel inferior de la afectividad, que es el nivel no intencional, pues es importante que no se confunda con el nivel intencional propio de la razón afectiva que aquí más nos interesa. Para referirnos a la afectividad no intencional podemos usar la expresión “estados sentimentales” (*Gefühlszustände*), tal como propone Scheler. Este nivel inferior de la afectividad es el que sí quedaría situado en la parte irracional del alma y se distinguiría, por tanto, del nivel superior de la intencionalidad (de lo que Hildebrand denominaba las “formas espirituales de la afectividad”).

En la afectividad no intencional hay que incluir distintos tipos. En primer lugar, siguiendo en este punto a Husserl más que a Scheler, hay que tener en cuenta que los actos afectivos intencionales han de incluir una capa hilética, que he propuesto denominar “base sentimental”. Una base sentimental es un estado sentimental que se caracteriza por no ser una vivencia completa, sino una parte de un acto intencional, de manera que dicho estado sirve de apoyo a la intencionalidad del acto. En efecto, al igual que los actos intuitivos teóricos intencionales se apoyan en la “sensación” como “base sensible” (sensibilidad), los actos intuitivos afectivos intencionales, como el percibir afectivo, se apoyan en una “base sentimental” (afectividad).

Pero, en una clasificación de la afectividad, sólo nos interesa localizar la afectividad no intencional como vivencia completa. A estas vivencias afectivas no intencionales podemos referirnos como “mera emoción” (afectividad no intencional, o sea afectividad en su formato clásico irracionalista), que correspondería a lo que Scheler denomina *Affekt*⁵, entendido como “emoción no intencional”.

Por mi parte, en la mera emoción, propongo distinguir dos grupos: los “restos no intencionales” y las “emociones fisiológicas”⁶. Los restos no inten-

⁵ El *Affekt* es el nivel afectivo no intencional que Scheler menciona en primer lugar, para distinguirlo del percibir afectivo, que acaba de introducir como noción central en su teoría afectiva. Y, a continuación, distingue dicho *Affekt* de las respuestas afectivas.

⁶ En Beites (2013) intentaba distinguir partida y respuesta dentro del nivel no intencional, pero creo que eso resulta confuso.

cionales lo son *de actos intencionales previos* y consisten en la afectividad que queda como resto al perderse el correspondiente objeto intencional. No puedo entrar en esta cuestión difícil, pero sí quiero referirme a lo que he propuesto denominar las “emociones fisiológicas”. Estas últimas se generan de modo directo mediante causas físico-químicas, que actúan a nivel corporal, alterando la fisiología del cuerpo. Los ejemplos más sencillos son los casos de ingestión de sustancias, como el alcohol o las drogas, que generan causalmente estados afectivos de bienestar o euforia (ligados a la producción de endorfinas...).

Las emociones fisiológicas se distinguen claramente de las respuestas afectivas, porque en ellas hay sólo “causas” y ya no hay los “motivos” que caracterizan a las respuestas (motivación racional). La euforia tras beber vino no es una alegría motivada como la de una respuesta de envidia, pues dicha euforia no lo es “por” nada, sino que la vivimos como el mero efecto de una causa, que es la ingestión del alcohol. En las emociones fisiológicas abandonamos, pues, el ámbito de la intencionalidad, para pasar al de la mera “causalidad”; causalidad biológica, que es ajena a la intencionalidad, aunque también puede ligarse a ella en un segundo momento.

Si buscamos ejemplos más complejos de emoción fisiológica, podemos mencionar sustancias químicas como el Prozac o las lesiones neurológicas de las que habla Antonio Damasio, que son capaces de alterar la afectividad de los pacientes. Y no quiero dejar de referirme al experimento pionero del médico español Gregorio Marañón (1924) que consistía en inyectar adrenalina a sujetos experimentales, con el objetivo de comprobar si se generaban en ellos ciertas emociones. Así sucedió de hecho, porque los sujetos reaccionaban, por ejemplo, con un exceso de alegría ante ciertas situaciones. Pero esos estados de alegría causados por la adrenalina se distinguían de las auténticas emociones, pues los sujetos afirmaban que, en realidad, ellos no se sentían emocionados, sino sólo “como si” estuvieran emocionados. La adrenalina generaría, por tanto, emociones “como si” (estados sentimentales) distintas de las auténticas emociones (que serían las intencionales)⁷.

⁷ Cf. Schachter and Singer (1962), donde se describe un experimento posterior, en el cual no intervienen sólo sujetos informados sobre el objetivo del experimento, sino también sujetos que no han sido informados al respecto.

En otros casos más difíciles ya no se ve con tanta claridad la causa fisiológica del sentimiento, porque ella no es externa, sino que tiene su origen en el propio cuerpo. Estoy pensando en fenómenos de todos conocidos, como el enfado por hambre o la tristeza por cansancio. El enfado por hambre es siempre un enfado *a causa* del hambre. Se trata de la persona que cuando tiene hambre se enfada por cualquier tontería: por ejemplo, un padre de familia monta en cólera porque su hijo pequeño ha dado un manotazo y le ha tirado al suelo los papeles que estaban apilados sobre su mesa. En este caso, el hambre es la causa y nunca el objeto intencional del enfado (objeto secundario): la persona no se enfada “por” hambre⁸, pues no es siquiera consciente de su hambre, sino que se enfada por el manotazo del niño. Y cuando la persona es consciente de que tiene hambre, tampoco considera el hambre como objeto; es decir, no pasa a enfadarse *por* tener hambre, en lugar de enfadarse *por* el manotazo del niño, sino que, más bien, decide comer algo para calmar su mal humor, y quizás siente vergüenza de haber mostrado antes un enfado injustificado.

6. LAS RESPUESTAS AFECTIVAS CORRECTAS O INCORRECTAS

Continúo con la descripción de las respuestas, pues, como ya indiqué, aquí nos encontramos con una clara interioridad personal. Esto se debe a que la persona no se limita a recibir el valor dado, sino que *es ella* la que responde a eso dado, y así revela su propia interioridad.

El despliegue de la interioridad afectiva que encontramos en las respuestas afectivas puede llevarse a cabo en distintos niveles, de manera que ante un mismo percibir afectivo cabrían respuestas muy variadas. Un ejemplo típico es el de un experto en arte, que, al visitar un museo, percibe afectivamente la

⁸ Anthony Kenny (1979) utiliza el caso del hambre para distinguir la “causa” del “objeto” (el objeto secundario, en mi propuesta). Como dice Kenny, afirmamos que “el hambre fue la causa de mi enfado” o que “estaba enfadado porque tenía hambre (*because I was hungry*)”, pero el hambre no es objeto del enfado, porque estas expresiones no pueden convertirse lingüísticamente en “me enfadé ‘de’ tener hambre (*at my being hungry*)”. En español, el “de” se limita a las respuestas (a diferencia del “por”, que puede tener también sentido causal), pero no puede usarse en todas ellas: no podemos decir “entristecerse de algo”.

belleza de un cuadro y su respuesta consiste en dejarse embargar por el disfrute en la contemplación del cuadro. Sin embargo, cuando ese experto asiste a una subasta para invertir, aunque capta del mismo modo la belleza del cuadro, ya no se produce en él la respuesta de disfrute, sino más bien una respuesta de preocupación, porque se da cuenta de lo fácil que es que alguien le arrebatase el cuadro en la subasta.

Las múltiples respuestas posibles a un percibir afectivo pueden, además, clasificarse como correctas o incorrectas. Esto es así porque las respuestas, al tener intencionalidad secundaria, son racionales, y en el ámbito de la razón hay la distinción entre lo correcto y lo incorrecto. Las respuestas racionales incluyen la respuesta racional o correcta, pero también la respuesta incorrecta, como la envidia mencionada en el apartado anterior⁹.

Recurro en este punto a Husserl, porque él muestra la importancia y, al mismo tiempo, la dificultad de incluir las respuestas incorrectas en las racionales, ya que se trataría de incluir lo irracional (*unvernünftig*) en lo racional (*rational*). En efecto, aunque pueda parecer paradójico, hay que reconocer que lo racional (*rational*) abarca tanto lo racional (*vernünftig*) o lo correcto (*richtig*) (que sigue la ley racional), como lo irracional (*unvernünftig*) o lo incorrecto (*unrichtig*) (que se desvía de dicha ley racional)¹⁰. Esto se debe al dato decisivo de que lo irracional se sigue comprendiendo desde lo racional: como decía Spinoza, la verdad es norma de sí misma y también de lo falso. Lo incorrecto sigue siendo motivación racional, porque seguimos comprendiéndolo en tanto que lo consideramos como desviación de dicha razón.

Pues bien, para introducir la noción de lo correcto (o lo incorrecto) en el ámbito de la afectividad, Scheler muestra que los valores dados en un percibir afectivo “exigen” ciertas respuestas afectivas: “Las cualidades de valor radicantes en las respectivas situaciones de valor exigen de suyo ciertas cualidades de las correspondientes ‘reacciones de respuesta’ emocionales”¹¹. Y esto

⁹ Al interpretar a Scheler en Beites (2013), limitaba la intencionalidad secundaria a las respuestas correctas.

¹⁰ Cf. Husserl (1920, § 23, 108).

¹¹ Scheler, 1980, 264. Trad. 362. Hildebrand también habla de una “relación significativa inteligible” en la que el valor “exige (*verlangt*) objetivamente” la respuesta afectiva y distingue dicha respuesta de la mera “causación psíquica” (Hildebrand, 1973, 197 y 200. Trad. 10 y 16).

le permite afirmar que la respuesta correcta es la que se adecua a dicha exigencia de los valores, o sea, es la que se corresponde con lo dado en el percibir afectivo, frente a las respuestas incorrectas, en las que el sujeto no responde como merece la situación valiosa. Por tanto, teniendo en cuenta la terminología antes introducida acerca de los tipos de intencionalidad, propongo la siguiente definición de corrección: una respuesta afectiva es correcta si su intencionalidad secundaria se *corresponde* con la intencionalidad primaria del percibir afectivo.

Scheler acierta al señalar que es en las reacciones de respuesta no correctas donde se capta con mayor claridad, justamente *por su ausencia*, la relación de sentido que genera la exigencia del valor. Por ejemplo, cuando ante un cuadro su belleza nos deja fríos, es decir, no somos capaces de disfrutarla como merece; o cuando una buena persona, a quien deberíamos responder de modo amistoso, nos cae fatal, no la aguantamos¹².

Pero quizás lo más brillante de las descripciones de Scheler consiste en haber mostrado que la incorrección de nuestras respuestas afectivas genera a su vez nuevos sentimientos. Como él afirma, las respuestas incorrectas son fuente de nuevos sentimientos negativos, como la tristeza, que reflejan nuestro disgusto por no haber respondido afectivamente tal como el valor se merecía:

Estos casos [los de respuestas incorrectas] se dan, no hay duda. Y son la fuente de nuevos sentimientos (*Gefühle*). Por ejemplo, nos pone tristes el que nos deje fríos la belleza, el que nos pueda conmovir tan poco, o que una clase especial de lo ruin posea para nosotros un atractivo duradero (Scheler, 1980, 256. Trad. 352).

Si recordamos el texto de Scheler en la que afirmaba que las cualidades de valor exigen ciertas cualidades de las correspondientes respuestas, él mismo continuaba diciendo un poco más abajo:

Si las exigencias de los valores parecen no haberse cumplido (*erfüllt*), sufrimos por ello; es decir, que estamos tristes, por ejemplo, porque no hemos

¹² Se trata del “hecho de que podamos decir: ‘esta obra de arte, desde luego, es muy valiosa, mas no me causa ningún deleite (*Vergnügen*) contemplarla [...]’; ‘no cabe duda de que ese hombre es muy trabajador y virtuoso, pero no lo puedo aguantar’” (Scheler, 1980, 256. Trad. 352).

podido alegrarnos por un suceso tal como se merecía su valor percibido afectivamente; o a causa de que no pudimos entristecernos como lo ‘exige’ (*fordert*), por ejemplo, la muerte de una persona amada (Scheler, 1980, 264. Trad. 362).

Este último caso de la persona amada podemos concretarlo más, utilizando el ejemplo que propone Kant de un hombre pobre ante la muerte de su padre. Aquí la persona amada es un padre avaro y es su hijo quien, ante la muerte del padre, siente alegría por la herencia que éste le ha dejado: “la alegría (*Freude*) de un hombre pobre, pero de buenos pensamientos por la herencia de su padre, que le quiere, pero es avaro” (*Crítica del Juicio*, § 54 Nota). Como ya indicaba Kant, lo interesante de esta situación reside en que dicha alegría, a su vez, puede disgustar (*missfallen*) al hombre pobre.

Teniendo todo esto en cuenta, es posible entender los ejemplos más difíciles de respuestas incorrectas que ya discutía Brentano en *El origen del conocimiento moral*. Pensemos en la “alegría en el mal ajeno”¹³, que podemos concretar como la alegría de una persona cruel, de un torturador que disfruta viendo sufrir a su víctima. Aquí la dificultad reside en que, de primeras, parece que debemos afirmar que una respuesta de alegría es algo bueno, pero también parece evidente que la alegría del torturador no puede calificarse como buena.

En efecto, la alegría, entendida en sentido amplio como agrado, amor... es precisamente el segundo caso del bien que reconoce Brentano (el primero es un bien clásico, el del conocimiento). Como afirma Brentano, la alegría es buena, o sea “es preferible a la tristeza”. En el caso de alegrarse del bien, es mejor que haya el alegrarse del bien a que sólo haya dicho bien, pero el problema lo plantea el alegrarse del mal, pues ya no podemos sostener que esa alegría sea preferible a la tristeza. Y esto se debe a que, en las descripciones de la afectividad, hemos de tener en cuenta, no sólo la alegría como

¹³ Cf. Brentano, 1955, § 27 y notas 33, 34 y 38 (según la numeración de la traducción). Brentano habla del “amor” en sentido amplio, como equivalente a alegría, agrado, etc., para intentar referirse a lo que hemos denominado el percibir afectivo, pero no puede evitar confundirlo con las clásicas respuestas afectivo-desiderativas. En estos ejemplos que ahora discutimos, vemos que la alegría es respuesta.

estado afectivo (es decir, al margen de la intencionalidad), que es un estado valioso, sino también la alegría como respuesta intencional: cuando dicha respuesta es incorrecta, pesa más la incorrección de la alegría que su valor como estado afectivo y por ello la alegría de la persona cruel no puede calificarse como buena¹⁴.

Para terminar este apartado, vuelvo al tema del percibir afectivo, porque él no se califica como *correcto*, al modo de las respuestas, sino como *auténtico*. Y conviene ver la relación entre ambas nociones. Lo explico brevemente.

El percibir afectivo se sitúa en el mismo nivel de la percepción teórica, es decir, en el nivel de la verdad prepredicativa, que la fenomenología de Husserl supo poner en el centro de la filosofía primera. Se trata de la verdad de la percepción o intuición (frente el nivel predicativo de la verdad del juicio). En este nivel teórico, de la “verdad como *aletheia*”, como mostración o manifestación, la percepción puede ser verdadera o auténtica, frente a la ilusoria o engañosa. Sabemos que esta noción estaba ya en Aristóteles, pero también sabemos que fue relegada históricamente a favor de la verdad predicativa del juicio, que es la “verdad como correspondencia”, en la que hablamos, no de lo auténtico o lo engañoso, sino del juicio verdadero y falso; o, como dice Scheler, del acierto y del error (*Irrtum*).

Si vamos ya al nivel afectivo, que es el aquí nos interesa, en el primer nivel de la verdad como *aletheia* se sitúa la percepción afectiva *auténtica*, frente a las percepciones ilusorias o engañosas, a las que denominamos “engaños (*Täuschungen*) afectivos”, en paralelo con los engaños perceptivos clásicos. Y, en el segundo nivel de la verdad como correspondencia, está la respuesta afectiva *correcta*, frente a la respuesta incorrecta, paralela al clásico error del juicio.

En definitiva, en las respuestas afectivas no hay engaños afectivos, pero sí hay incorrección. Y, como ve agudamente Scheler, las respuestas incorrectas

¹⁴ Para poder decir esto, Brentano incluyó la “actividad sentimental correcta” como tercer caso del bien (el cuarto y último caso del bien es el “representar”). Justo en este punto es donde se empieza a ver que la dificultad de una *ética* de los valores reside en que la “corrección” de la respuesta afectiva, y también de la volitiva, ya no puede tratarse como un nuevo “bien” o valor equivalente a los bienes dados en el percibir afectivo.

(las perversiones emocionales, dice también Scheler), son decisivas, pues ellas están en la génesis de los engaños afectivos (de la “ceguera” ante el valor, que estudia Hildebrand). Génesis producida por resentimiento, pues se trata de que, para poder justificar una respuesta incorrecta, se llega a negar la existencia del valor que exigía tal respuesta.

7. EL PROBLEMA DE LA PASIVIDAD AFECTIVA

Puedo introducir ya, aunque sea brevemente, el problema de fondo que encierran las descripciones de la interioridad afectiva que aquí estamos haciendo. En las respuestas afectivas, como la envidia o la crueldad, nos ha resultado fácil detectar la dimensión ética o moral, pero lo cierto es que no resulta tan fácil explicar *cómo es posible* que haya dicha dimensión ética. Esta dificultad se debe al carácter de “pasividad” que es propio de la vida afectiva.

En efecto, como sabemos, los sentimientos son siempre pasivos, es decir, en ellos no hay libertad; y sin libertad no hay moralidad. Estudiar a fondo la relación libertad-moralidad fue la gran aportación de Kant al ámbito ético y por ello hoy la ética tiende a centrarse en los fenómenos volitivos, es decir, en los deseos libres, dejando de lado el ámbito de la afectividad (y de los deseos no libres, a los que Kant denominaba inclinaciones). Pero este problema de la pasividad puede solucionarse si utilizamos la noción de “libertad cooperadora”, que fue propuesta por Hildebrand.

Para comprobarlo, empecemos por reconocer que las respuestas afectivas se producen en nosotros de modo pasivo: yo puedo decidir levantar mi mano derecha y así lo hago, para coger, por ejemplo, un vaso; pero no puedo manejar mis sentimientos como manejo mi mano. No me resulta posible modificar una respuesta afectiva del mismo modo que modifico la posición de mi mano, porque, como afirma Hildebrand, no puedo “inervar” las respuestas como inervo la acción, de manera que mi sentimiento me obedezca como me obedecen la mano y el brazo al coger el bolígrafo para escribir. Por ejemplo, cuando ante un determinado suceso siento miedo, no hay la solución fácil que consistiría en tomar la decisión de dejar de sentir miedo; y si estoy nervioso de nada sirve empeñarme en que ya mismo tengo que dejar de estar nervioso, pues ese

empeño sólo me pone aún más nervioso. Tampoco puedo elegir de quién me enamoro, aunque sí puedo decidir con quién casarme.

Pero, aunque en la afectividad no haya libertad, sí hay la denominada “libertad indirecta”. Para evitar tener miedo podría evitar la situación de peligro que me da miedo o podría intentar desviar mi atención de dicha situación. Si recordamos los ejemplos de Descartes en las *Pasiones del alma*, el que va a la batalla puede considerar las razones por las que el peligro no es grande o que hay mayor seguridad en la defensa que en la huida o que tras la batalla obtendrá la gloria y la alegría de haber vencido.

Pues bien, además de esta libertad indirecta, Hildebrand introduce en el ámbito afectivo la “libertad cooperadora” (*mitwirkende*), en la que se trata de tomar posición respecto a nuestras respuestas afectivas. Esta peculiar libertad consiste en la posibilidad que tiene la persona de “sancionar” (*Sanktion*) o “desautorizar” (*Desavouierung*) sus respuestas afectivas, de manera que el sujeto decide, o bien identificarse con su respuesta, darla por válida (aprobarla, aplaudirla), o bien separarse de ella, rechazarla (reprobarla). Y lo interesante es que esto ya sí es un acto de la libertad *directa*, es decir, que queda bajo el pleno dominio de la persona:

Quando la alegría brota en nuestra alma [...] nuestro libre centro espiritual tiene, sin embargo, una función decisiva que cumplir, a saber, la sanción o el rechazo libres de esta alegría o de este amor. Podemos identificarnos libremente con nuestra alegría o distanciarnos de ella. Alcanzamos aquí el *punto más profundo de la libertad humana*, es decir, el último ‘sí’ o ‘no’ que nuestro libre centro personal expresa (Hildebrand, 1973, 333. Trad. 372, subr. mío).

Es cierto que la libertad cooperadora no puede hacer desaparecer mi respuesta (pues esto sólo puede lograrse en un largo proceso, en el que interviene la libertad indirecta, apoyada, a su vez, en la cooperadora), pero sí puede hacer otra cosa, decisiva desde el punto de vista moral, que es “modificar” dicha respuesta. Al desautorizar una respuesta incorrecta, como la envidia, el sujeto logra modificarla, en el sentido de que al alejar su centro personal de la respuesta que ha surgido en él, el sujeto logra que dicha respuesta ya no le configure en tanto que ser personal, y así la “decapita”, la priva de su validez:

En esta desautorización, la persona se desliga expresamente de esta respuesta afectiva y se opone a ella con su libre centro personal; se separa de ella de una manera tal que la priva de su “substancia”, por así decir, la “decapita”. [...]

Claro está que la desautorización de una respuesta no la erradica todavía. Después de haber sido desautorizada, permanece en nuestra alma, pero no sin haber sufrido una profunda modificación (*Veränderung*)” (Hildebrand, 1973, 335. Trad. 374).

No puedo seguir desarrollando esta cuestión de la libertad cooperadora, porque nos llevaría al difícil problema del origen del mal. Me basta con haber mostrado que, aunque los sentimientos siempre surjan pasivamente, el sujeto puede influir en ellos gracias a la libertad indirecta y, sobre todo, a la libertad cooperadora. De este modo, la persona se hace parcialmente responsable de su afectividad y esto explica la dimensión ética que vemos en las respuestas afectivas, pues en ellas se muestra la índole moral del sujeto que las padece.

8. LA INTERIORIDAD DEL AMOR

Entro ya en el tema del amor¹⁵, porque, según mostró Scheler, aquí nos encontramos con el fenómeno afectivo más originario, que por ello es también el núcleo de la interioridad personal.

En mi opinión, Scheler acierta al no entender el amor como deseo, a la manera de la teoría clásica, y al no considerarlo tampoco como una respuesta afectiva, que fue la propuesta alternativa de Hildebrand. Como veremos enseñada, en Scheler el amor no se limita a responder a valores dados en un percibir afectivo, sino que es una afectividad más originaria que la de las respuestas¹⁶; y el amor es incluso más originario que el mismo percibir afectivo,

¹⁵ Sobre este tema es imprescindible el magnífico ensayo de Leonardo Rodríguez Duplá sobre *La primacía del amor* (2019).

¹⁶ Aunque Hildebrand tiene el mérito de describir con detalle las respuestas afectivas y la motivación, su teoría sólo resulta aceptable si se incorporan en ella las tesis centrales de Scheler que aquí he expuesto. En Scheler, el percibir afectivo abierto por el amor permite acceder al *valor*, que es la noción central de cualquier ética de los valores, y, por tanto, no puede subsumirse bajo la categoría de la *importancia*, como propone Hildebrand.

porque el amor es el que abre el percibir afectivo y, por tanto, permite el despliegue de la intencionalidad afectiva.

Efectivamente, el amor es definido por Scheler como un movimiento que es capaz de ampliar el ámbito de los valores dados al sujeto. Se trata de un movimiento que se caracteriza por que “va en la dirección del valor más alto”, es decir, el amor se mueve siempre hacia arriba, hacia los valores superiores. En palabras de Scheler, el amor es un auténtico “explorador” que hace posible descubrir nuevos valores. El amor no se queda en el nivel inferior del valor, por ejemplo, en el nivel del placer y de lo útil para lograrlo, sino que aspira a valores superiores como la vitalidad, la belleza, el conocimiento o la bondad moral:

El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesible al percibir afectivo (*Fühlen*) de un ser. [...] Por consiguiente, [el amor] no *sigue* al percibir afectivo del valor y al preferir, sino que les precede en la marcha como un *explorador* (*Pionier*) y guía, por cuanto que le corresponde una misión ‘*creadora*’ (*schöpferische*), no respecto a los valores en sí existentes, claro está, pero sí respecto al círculo y conjunto de los valores que puede sentir y preferir, en cada caso, un ser (Scheler 1980, 266-7. Trad. 365).

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que los actos de percibir afectivo que aquí hemos descrito son algo así como las instantáneas del amor: el amor se mueve y esto permite que el sujeto vaya *parando* en los distintos valores y los vaya captando mediante su percibir afectivo.

Puedo ya aclarar que, según Scheler el amor no debe entenderse como un acto “intencional” en el sentido en que lo es el percibir afectivo, porque en realidad el amor no toma por objeto un valor dado, sino que apunta en la dirección de los valores más altos que el ya dado. Pero vemos que esta tesis de Scheler no supone una carencia de intencionalidad en el amor, sino más bien un exceso. Por ello para describir este nivel, no inferior sino superior a la intencionalidad, propongo hablar de “supraintencionalidad” (recupero así esta expresión que empleó entre nosotros el psiquiatra Juan José López Ibor cuando se ocupó de las propuestas de Scheler). El amor es supraintencional porque no capta intencionalmente los valores concretos, pero hace algo más importante, que es ir abriendo

el camino para dicha captación, de manera que se vaya ampliando el ámbito de la intencionalidad afectiva. El percibir afectivo es intencional, pero estático: sólo el amor es capaz de imprimir el movimiento a dicha intencionalidad y lo hace porque, al estar el valor jerarquizado, el mirar al valor ha de ligarse al movimiento hacia los valores más altos¹⁷.

Quizás por esto Scheler consideró el amor como la clave para entender en qué consiste la intencionalidad misma. Como él dice: “El amor es la esencia de lo intencional, del ser mismo que se extiende más allá de sí (*Liebe ist doch das Wesen des ‘Intentionalen’, des sich über sich hinausstreckenden Seins selber*)”¹⁸. Y, esta línea, también Ortega describe el amor como “el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa” (Ortega, 1983, 554).

Pero, además, el amor nos permite asomarnos a la interioridad más profunda de la persona, porque, como sostiene Scheler, el amor se sitúa en el núcleo del ser personal. En efecto, Scheler propone definir al hombre como un “*ens amans*”, seguramente para resaltar esta dimensión de la esencia humana que ha sido relegada en las teorías clásicas. Es decir, Scheler no define al hombre como un ser “racional” en el sentido de la racionalidad teórica, sino como un ser “afectivo”, siendo la afectividad básica el amor –muy distinto de la angustia, que Heidegger situó años después en el centro de la vida afectiva–. Por ello en lugar de caracterizar al hombre mediante el conocimiento racional o la voluntad, lo define mediante lo que denomina el *ordo amoris*, una expresión que toma de San Agustín. Scheler sostiene, que al conocer el *ordo amoris* de un hombre conocemos, “las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo* (Gemütes), que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse el núcleo del hombre como ser espiritual” (Scheler, 1986, 348. Trad. 27). Y así Scheler puede decir de modo contundente que “*quién posee el ordo amoris de un hom-*

¹⁷ Aunque aquí no puedo desarrollarlo, junto al amor Scheler habla de los actos de preferir y postergar. En el preferir, el objeto ya no es un valor, sino un “estado o situación de valor” (equivalente al “estado de cosas” o “situación objetiva” del nivel teórico), de manera que el preferir consiste en reconocer esa peculiar situación de valor en la que un valor es superior a otro, preferible a otro.

¹⁸ Se trata de una breve nota manuscrita sobre el amor recogida en los textos póstumos (Scheler, 1979, 243).

bre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal” (Scheler, 1986, 348. Trad. 27).

Además, Scheler hace una original propuesta cuando caracteriza el ordo amoris de la persona como algo *individual*, que configura, por tanto, una esencia humana *estrictamente individual*, muy distinta de la esencia *genérica* que proporcionaba la razón clásica. Esto permite defender que el ordo amoris de la persona marca a cada individuo una “vocación”. El término que vertemos como vocación es *Beruf*; pero también puede traducirse por “llamada”, oficio o profesión, pues todos estos significados están incluidos en dicho término alemán. La llamada del ordo amoris lo es a un determinado modo de vida y, al tratarse de una vocación individual e intransferible, cada hombre queda situado en un “puesto” único dentro del mundo en el que le ha tocado vivir. El artista, por ejemplo, seguirá la llamada de ciertos valores estéticos, el filósofo vivirá entregado al valor de la verdad y el jurista se ocupará de que se haga justicia en los casos concretos que lleguen a sus manos.

Puedo ya hacer explícito que los valores a los que abre el ordo amoris no sólo motivan las respuestas afectivas que hemos estudiado antes con detalle, sino que motivan también los deseos o tendencias¹⁹ y, en concreto, la voluntad libre del sujeto. Los valores, dados afectivamente, son lo que ofrecen a la persona unas metas por las que merece la pena vivir y así son capaces de *poner en movimiento* la libertad del hombre para que pueda realizar su vocación.

De este modo, el amor se convierte en el motor de la libertad y, por tanto, en el motor de las acciones que transforman el mundo externo. Gracias al amor acontece el hecho sorprendente de que la libertad deja de ser la mera “libertad negativa”, o sea la clásica libertad de indiferencia (“*liberum arbitrium indifferetiae*”), a la que nos tiene acostumbrados la filosofía actual, y se convierte en “libertad positiva”, en una libertad en serio, que está orientada por el ordo amoris. En ella nos decidimos a favor o en contra de los valores, a favor del bien o del mal; y así contribuimos a mejorar, empeorar o conservar el mundo en el que nos ha tocado vivir.

¹⁹ En esta motivación tendencial se centra Miguel Armando Martínez Gallego (2022), que muestra brillantemente la equivalencia de la motivación clásica con lo que Scheler denomina la “efectividad” (*Wirksamkeit*) del valor.

En definitiva, el amor como núcleo de la interioridad es la fuente capaz de transformar el mundo. Todo empieza, pues, por el amor. Es cierto que el amor mismo no es libre, pero también es cierto que sólo el amor permite ejercer la libertad en serio. El amor no es intencional (al modo del percibir y las respuestas afectivas), pero sólo él es supraintencional. Además, el movimiento del amor, al abrir al ámbito de lo valioso, nos abre muy especialmente a las otras personas; es decir, el amor saca al sujeto de sí mismo, para acercarlo a los otros y también al Otro con mayúscula. Porque, aunque aquí no pueda ya justificarlo, una Otridad absoluta sólo puede entenderse como interioridad; como una interioridad amorosa que es capaz, no sólo de transformar, sino de crear la exterioridad misma del mundo y las nuevas formas finitas de interioridad, que somos cada una de las personas que habitamos el mundo.

9. CONCLUSIÓN

Para terminar, me permito proponer una clasificación de la afectividad, que es formal o estructural, porque se trata de distinguir los tipos mismos de experiencias sentimentales. En ella intento mejorar la propuesta que esboqué en un ensayo anterior (Beites 2013), en la cual me limitaba a recoger la propuesta de Scheler.

En primer lugar, mi clasificación puede ya prescindir de la distinción acto-función defendida por Scheler, que parece introducir dualismos innecesarios. En segundo lugar, sabemos que Scheler calificó las respuestas afectivas como “modos de comportamiento” (*Verhaltensweisen*), para no considerarlas funciones ni actos, y, por tanto, las respuestas quedaban incluidas en la afectividad “no intencional”, en el nivel de los “estados”. Seguramente Scheler se decidió por esa opción para dejar clara la diferencia entre las respuestas y el acto de percibir afectivo, pues sólo este último ocupa un lugar central en la ética fenomenológica, al poseer una intencionalidad receptiva, a la que he denominado intencionalidad primaria. Pero, como hemos visto, las respuestas poseen también una auténtica intencionalidad, que he llamado intencionalidad secundaria o de respuesta justamente por apoyarse en la intencionalidad fundante del percibir afectivo. Teniendo esto en cuenta, creo que conviene poner-

nos de acuerdo en hablar de lo “no intencional” (“estados”) para referirnos, no sólo a lo carente de intencionalidad primaria, como decía Scheler en su propuesta inicial, sino a lo carente también de intencionalidad secundaria²⁰.

Así llegamos a la siguiente clasificación, que puede ser un punto de partida para las discusiones en torno a una afectividad que no haya sido relegada de antemano al reino de lo irracional o al poderoso reino de las meras convenciones ideológicas:

TIPOS DE VIVENCIAS AFECTIVAS O SENTIMIENTOS (*GEFÜHLE*)

A. NIVEL NO INTENCIONAL. “Estados sentimentales” (*Gefühlszustände*)

- Base sentimental (parte de un acto intencional)
- Emoción no intencional. *Affekt*

B. NIVEL INTENCIONAL

- Percibir afectivo (*Fühlen*): intencionalidad primaria o de partida
- Amar y odiar: suprainintencionalidad
- Preferir y postergar: intencionalidad sobre “situaciones de valor”

Intencionalidad secundaria

- Respuestas afectivas

10. BIBLIOGRAFÍA

- Beites, P. F. (2013). Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones. *Diánoia*, (vol. LVIII, nº 70), pp.3-34.
- Beites, P. F. (2014). Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de Edmund Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, (11), pp. 81-98.
- Beites, P. F. (2017). El deber y lo “justo” en la ética fenomenológica: hacia una ética deontológica material. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (34), pp. 645-661. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.56805>

²⁰ Además, al no incluir las respuestas en lo no intencional, ya no hay que introducir lo “absolutamente no intencional” para excluir dichas respuestas.

- Brentano, F. (1955). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hrsg. von Oskar Kraus, Felix Meiner, Hamburg. Trad. *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002.
- García-Baró, M. (1998). El discurso hiperbólico sobre Dios. Prolegómenos. En Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Ed.). *Lenguajes sobre Dios*, Encuentro.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Trad. *El ser y el tiempo*. FCE, 2ª ed., Madrid, 1971.
- Husserl, E. (1920), *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920-4. Kluwer Academic Publishers, cop. 2004.
- Hildebrand, D.v. (1973). *Ethik*. Gesammelte Werke II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2. Auf., Trad. *Ética*. Encuentro, Madrid, 2020, 3ª ed. revisada. (Original americano: *Christian Ethics*, David McKay Company Inc., New York 1953. *Ethics*, a partir de la segunda edición).
- Hildebrand (1973). *Die Geistigen Formen der Affektivität*. En *Situationsethik und kleiner Schriften*, Stuttgart, pp. 195-208. Trad. esp. *Las formas espirituales de la afectividad*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- Kenny, A. (1979). *Action, emotion and will*. Routledge and Kegan Paul, London <https://doi.org/10.4324/9780203711460>.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Sígueme, 2ª ed., Salamanca.
- Martínez Gallego, M. A. (2022). Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler. *Cauriensia*, (XVII), pp. 309-32.
- Maturana, H. R. y Varela F. J. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Editorial universitaria, 3ª ed., Chile.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Encuentro, Madrid. Tb. en *Obras completas*, Tomo 6, Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1983), *Estudios sobre el amor* (1941). En *Obras Completas*, Tomo 5, Alianza Editorial, Madrid.
- Palacios, J. M. (2008). *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Encuentro, Madrid.
- Rodríguez Duplá, Leonardo (2019). *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*. Avarigani Editores, Madrid.
- Schachter, S. y Singer, J. E. (1962). Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, (69), 379-399.
- Scheler, M. (1980). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. En Gesammelte Werke, Band 2, Francke Verlag, sechste, durchgesehene Auflage, Bern und München. Trad.: *Ética*. Caparrós, Madrid, 2001.
- Scheler, M. (1986). *Ordo amoris*. En Gesammelte Werke, Band 10. Schriften aus dem Nachlaß, Band I, Bonn, Bouvier Verlag, dritte, durchgesehene Auflage, pp. 345-376. Trad.: *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid, 1996.

- Scheler, M. (1979). *Gesammelte Werke, Band 11. Schriften aus dem Nachlass, Band II*, Francke Verlag, Bern und München.
- Velázquez-González, J. (2023). Feeling in Values: Axiological and Emotional Intentionality as Living Structure of Ethical Life, Regarding Max Scheler's Phenomenology". *Human Studies*, (46), 43-57.