



Max Scheler y la perspectiva fenomenológica de la libertad

Max Scheler and the Phenomenological Perspective of Freedom

Francisca Reyes-Arellano

Universidad de los Andes
fireyes@miuandes.cl

Giulia Ábalos Romeo

Universidad de los Andes
gaabalos@miuandes.cl

Resumen: El presente trabajo busca presentar la riqueza y relevancia que el pensamiento de Max Scheler ha adoptado a lo largo de la configuración del pensamiento fenomenológico, especialmente en lo que concierne a su interpretación del concepto de libertad, el cual —con todos sus matices— lo llevan a posicionarse como una propuesta interesante frente a las concepciones tradicionales de este concepto. Se explicará en este sentido, cómo el autor logra superar el condicionamiento —hasta ese entonces— ejercido por la tradición kantiana, para posicionar a su ética material de los valores como una propuesta alternativa, cuyo método fenomenológico permite una reinterpretación cabal de la realidad.

Palabras clave: libertad, Max Scheler, fenomenología, *a priori* material, ética.

Abstract: This paper seeks to present the richness and relevance that Max Scheler's thought has adopted throughout the configuration of phenomenological thought, especially regarding his interpretation of the concept of freedom, which —with all its nuances— lead it to position itself as an interesting proposal compared to the traditional conceptions of this concept. In this sense, it will be explained how the author manages to overcome the conditioning —until then— exercised by the Kantian tradition, to position his material ethic of values as an alternative proposal, whose phenomenological method allows a complete reinterpretation of reality.

Keywords: freedom, Max Scheler, phenomenology, material *a priori*, ethics.

1. Introducción

Pese a no tener el mismo reconocimiento que algunos otros de sus contemporáneos han alcanzado en la reciente historia de la filosofía, Max Scheler (Múnich 1875 - Fráncfort del Meno 1928) representa, sin duda, una fuente de referencia dentro de la filosofía moral de corte fenomenológico, pues su gran intuición le permitió sistematizar lo que hasta ese momento solo habían sido intentos aislados por explicar la moral desde una perspectiva fenomenológica. Así, en un empeño por superar el condicionamiento que la ética kantiana había ejercido hasta ese entonces, Scheler desarrolla un estudio fenomenológico de esta disciplina, el cual permite explorar los eventos de la vida práctica desde su interior, sin que por ello se vean reducidos a meros fenómenos psicológicos. Esto hace de él uno de los estudiosos más creativos e intuitivos del siglo XX.

El presente trabajo pretende mostrar la riqueza y la relevancia del pensamiento de Scheler a través del análisis de su interpretación de la libertad. En particular, se aspira a exhibir la riqueza de matices que el fenómeno de la libertad adquiere gracias a la descripción fenomenológica que el autor desarrolla de ella.

Dada la originalidad del pensamiento de Scheler, antes de abordar el tema de la libertad, se considera conveniente presentar brevemente la crítica al formalismo kantiano, introduciendo así el concepto de *a priori* material y la particular configuración que el método fenomenológico adquiere en la filosofía del autor. Ambas premisas nos parecen requisitos fundamentales para comprender la originalidad y profundidad de significado que el concepto de libertad alcanza en la reflexión del autor.

En la sección «4. Fenomenología de la libertad», se examinará en primer lugar, el rol que la libertad tiene en la definición antropológica del hombre, destacando la doble naturaleza animal y espiritual que lo caracteriza. A partir de la noción de *Geist* (espíritu), se abordará la primera delineación de libertad como liberación del vínculo biopsíquico con el ambiente, una liberación que —como se demostrará— nunca llega a realizarse, pero que en esta misma batalla interminable permite al hombre percibir su condición de ser libre.

La descripción de esta conciencia de la libertad, que es siempre inmediata y que se declina en conciencia de poder y conciencia de «poder-de-otro-modo», será el tema central de la sección «4.2. La libertad como conciencia del “yo puedo”». Así las cosas, se hace evidente que la tesis sobre el origen de la libertad como conciencia de poder ocupa un rol central en la crítica al formalismo kantiano. Como se explicará al final del apartado 4, Scheler invierte los términos deontológicos de la Crítica de la razón práctica que derivan la conciencia de la

libertad desde el deber ser y considera este último una sublimación del ser libre, fundando así el deber ser en el poder ser. Las consecuencias de esta posición serán investigadas en la sección «5. Libertad y moralidad», en la cual se destacará el rol positivo de los límites en el ejercicio de la libertad, distinguiéndola así, de la arbitrariedad. Esto con el objeto de mostrar el íntimo vínculo que existe entre libertad y responsabilidad, que se sublima en la solidaridad como una forma de interpretar la responsabilidad frente a los demás, no desde el deber, sino, más bien desde el amor, sentimiento que nos permite sentir la autonomía y la dignidad del otro.

2. La superación del formalismo kantiano

La filosofía de Kant ha ejercido una especial influencia en Scheler, pues —tal como el mismo autor reconoce en su obra *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*—, el formalismo kantiano había representado con razón el más destacado punto de referencia para la ética filosófica alemana de los siglos XVIII y XIX. De esta manera, resulta indiscutible el irrestricto respeto que sostiene el fenomenólogo alemán hacia su predecesor, aun cuando asume también con ello, una profunda actitud crítica, orientada a construir los fundamentos de lo que se transformaría posteriormente en su ética material de los valores.

Este vasto ademán de respeto y reconocimiento se ve reflejado en el prólogo a la primera edición de la obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cuando el mismo Scheler sostiene que:

Aun en los pasajes de crítica ha partido en todo caso el autor del supuesto de que la Ética de Kant —y la de nadie más entre los modernos filósofos— es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos, no en la forma de concepción del mundo o conciencia religiosa, pero sí en la forma del conocimiento más estricto y científico que cabe en la Ética filosófica. (2001, p. 24)

Scheler reconoce en Kant la importancia del concepto de *a priori* práctico, como forma de distanciarse del utilitarismo vigente en aquel entonces, en que los juicios morales se ven subordinados a una verificación *a posteriori* de los beneficios que una determinada acción puede, o menos, procurar al actor y a su comunidad. Kant entiende que esta consideración consecuencialista de la ética no nos dice nada sobre el valor moral de la persona. De acuerdo con el filósofo de Kaliningrado, lo que define la moralidad de una acción no es su fin práctico, sino más bien la intención que la motiva. El único fin que Kant admite en este ámbito es el bien supremo (Kant, 2011, p. 108). La voluntad humana debe determinarse a partir de una ley universal y necesaria, y no de acuerdo

con condiciones particulares, en esto consiste el deber, según dicho autor. Explica asimismo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que:

el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley. Hacia el objeto, como efecto de mi acción proyectada, puedo tener ciertamente inclinación, más nunca respeto, precisamente por ser un mero efecto y no la tarea de una voluntad. (Kant, 2012, p. 400)

La ley fundamental de la razón práctica afirma: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal» (Kant, 2011, p. 30).

Como se señaló precedentemente, el autor del *Formalismus* rescata de la formulación kantiana el *a priori* de la ley moral, lo que implica que los principios morales son siempre condiciones de posibilidad de la experiencia moral y no bienes condicionados empíricamente; en otras palabras, por su naturaleza apriorística, los principios que motivan nuestras acciones morales deben ser entendidos como condiciones universales, y su validez no puede ser sometida a una verificación empírica, ya que la experiencia está siempre en transformación.

Ahora bien, la universalidad y *a-prioridad* de los principios éticos no implica, según Scheler, que estos no tengan contenido. La pretensión de construir una ética cuyas leyes abstraigan todo aspecto material —es decir, el formalismo kantiano— convierte a la filosofía práctica en un pensamiento vacío que, por lo tanto, no logra explicar el verdadero sentido de la experiencia moral humana.

Dado lo anterior, Scheler propone desarrollar una ética material que tenga validez *a priori*. Sin embargo, «material» no debe ser entendido en la perspectiva de una ética «materialista» (una interpretación en este sentido sería gravemente errónea). A este respecto es importante destacar la diferencia en alemán entre «material» (concepto empleado por el autor) y «*materiell*». En efecto, mientras este último define una propiedad de la materia en contraposición con una cualidad espiritual; el término ocupado por Scheler para definir su «*materiale Wertethik*» designa el contenido valoral de la intencionalidad moral, las esencias que se encarnan en los fenómenos prácticos contingentes, sin anularse en aquellos. Se trata precisamente de los valores.

Estos

no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes. [...] valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio

me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres. (Scheler, 2001, p. 55)

Los valores —cuales son, por ejemplo, agradable, desagradable, justo, injusto, bello, feo, sublime, verdadero, falso, sagrado, profano— son la textura de la vida ética, lo que sostiene los fenómenos valorativos. No pueden entonces ser considerados como una cualidad derivable de los bienes concretos o una constante deducible *a posteriori* de una serie de instancias prácticas. Piénsese en el valor de belleza y en la experiencia estética frente a una pintura.

Con todo, de acuerdo con Scheler, la belleza no es una propiedad que se agregaría a la obra o que pertenecería a la materia del cuadro; ella es más bien una esencia estética que se manifiesta en la pintura. Para acceder a la belleza necesitamos que se nos ofrezca en un objeto concreto (el cuadro), pero su valor no se reduce en ello, ni tanto menos se puede entender como un fenómeno psíquico. Es justamente esta particular condición de cruce entre real e ideal lo que se define como «material *a priori*». El conocimiento de la belleza y de todos los valores es inmediato, ellos —los valores— se nos dan intuitivamente, pero no se trata aquí de una intuición intelectual sino, más bien, de un sentir; y de momento que, como se ha explicado, los valores son esencias de los fenómenos prácticos, —empleando la terminología husserliana—, se puede afirmar que estos son conocidos en una intuición eidética (Scheler, 2001, p. 57).

En síntesis, se puede concluir que Scheler coincide con Kant en construir una ética sustentada sobre principios *a priori*, mostrándose así firmemente crítico hacia cualquier forma de moral relativista (Scheler, 2001, p. 53); sin embargo, el autor del *Formalismus* no considera posible que la acción humana sea motivada por una fórmula privada de todo contenido vivencial y justificada sobre una base puramente lógico-formal. El formalismo vacía la ética kantiana de sentido y de este modo

[t]oda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, toda convicción de poder establecer algo obligatorio sobre ellas y sus relaciones, nos es impedida en cuanto aquella fórmula, terrible y sublime, valga en su vacuidad como el único resultado evidente y riguroso de toda Ética filosófica. (Scheler, 2001, p. 46)

Es justamente este sentido de *a priori* el que ha de ser recuperado y que Scheler encuentra en los valores esencias (por ende, principios universales) encarnadas en el drama histórico de la persona, sobre las cuales fundar una nueva filosofía ética. Para la construcción de una ética material de los valores, es necesario un método que permita penetrar «en el drama vivo» de los actos humanos (Scheler, 1960, p. 9) y desde su interior abrir los fenómenos para dejar

salir a la evidencia los valores sobre los cuales se erigen nuestras acciones, nuestras decisiones, nuestras sociedades, en otras palabras, nuestra ética.

Scheler reconoce que el método adecuado para dicho propósito es la fenomenología. En el próximo apartado se buscará dilucidar brevemente la importancia que ha significado para el autor el método fenomenológico, y el particular sello que ha sabido imprimir en él.

3. El método fenomenológico

Analizados los límites que presenta el formalismo kantiano para la comprensión de la ética, Scheler se enfrenta con la tarea de superar el formalismo para recuperar la riqueza de la experiencia inmediata de los valores. A este respecto, fue revelador el encuentro entre el autor del *Formalismus* y Husserl, en 1902¹, y la relación que se dio a partir de dicha ocasión, vínculo que Scheler califica como «sumamente fructífero»:

Cuando el autor conoció personalmente a Husserl por primera vez en 1901 en una sociedad que H. Vaihinger había ofrecido en Halle a los colaboradores de los «Kantstudien», se desarrolló una conversación filosófica que versó sobre el concepto de *Anschauung* y la percepción. El autor, insatisfecho con la filosofía kantiana a la que se había acercado hasta entonces (acababa de retirar de la imprenta una obra de lógica a medio imprimir por este motivo), había llegado a la convicción de que el contenido de lo que se da a nuestra percepción es originalmente mucho más rico que lo que pueden abarcar las existencias sensoriales, sus derivados genéticos y las formas lógicas unitarias de este contenido. Cuando expresó esta opinión a Husserl y comentó que veía en esta idea un nuevo principio fructífero para la estructura de la filosofía teórica, Husserl comentó inmediatamente que él también había emprendido una extensión análoga del concepto de intuición a la llamada «intuición categorial» en su nueva obra sobre lógica, que pronto se publicaría. De ese momento proviene el vínculo espiritual que en el futuro se dio entre Husserl y el autor y que para el autor ha sido tan sumamente fructífero. (Scheler, 1973, p. 308)

La fenomenología permite a Scheler poner sobre la palestra no solo la experiencia inmediata de los valores, sino también la vivencia originaria de la libertad —principal tema de interés del presente trabajo—, tal como se ilustrará en el apartado 3.

¹ A diferencia de cuanto refiere en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Scheler encontró por primera vez Husserl en 1902 y no en 1901. Véase Roberta Guccinelli, *Saggio introduttivo* en Max Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, XL, nota 66.

Esta corriente filosófica (la fenomenología) le critica al constructivismo kantiano considerar la esfera de la sensibilidad como un «caos» al cual el intelecto tiene la tarea de dar forma. Muy por el contrario, el fenomenólogo considera que la naturaleza tiene un propio logos que, a través de la descripción de la experiencia preteórica del hombre (en cualquier ámbito, sea esto gnoseológico, ético, estético, etc.), puede ser traído a expresión.

Aclarado lo anterior, antes de adentrarnos en la fenomenología de la libertad, es necesario detenernos para introducir brevemente las características más relevantes del método fenomenológico, destacando el particular matiz que este adopta en la fenomenología de Scheler. Con esta finalidad se hará especial referencia a un estudio de Norberto Bobbio titulado *La fenomenología di Max Scheler*.

En primer lugar, es importante advertir al lector que la fenomenología no es una teoría unitaria, sino más bien un método y, en algunos casos, como prefiere definirla Scheler, una actitud que pretende «una rehabilitación de la comunicación inmediata con las cosas, del conocimiento intuitivo en general y no sólo [sic] en la esfera de lo sensible sino también de lo inteligible» (Bobbio, 1936, p. 231). La fenomenología busca entonces describir el contacto originario con las cosas, para que estas se manifiesten en forma evidente.

Bobbio considera que aquí se trata de construir una teoría del conocimiento, y a su vez, toda teoría de este tipo sería secundaria con respecto a la fenomenología. La reflexión acerca de las estructuras gnoseológicas que permiten conocer las cosas, presuponen que estas mismas se hayan manifestado. La fenomenología describe justamente este proceso y las condiciones de manifestación de las cosas, por esto más que una teoría del conocimiento es correcto definirla como una ontología (Bobbio, 1936, pp. 231-237).

Dada su vocación ontológica, la distinción de Scheler que se ha esbozado anteriormente entre *a priori* y *a posteriori*, no puede ser interpretada como una diferencia entre dos maneras de conocer (diferencia que tiene sentido en la filosofía kantiana), sino que ha de entenderse ontológicamente como la diferencia entre esencia y existencia, en que la primera —cabe reiterar— se caracteriza por su universalidad e inmutabilidad, mientras que la segunda define su encarnación histórica. Por lo tanto, esencia y existencia se deben entender como dos modalidades de lo mismo. La esencia se manifiesta en su existencia, es al mismo tiempo independiente de esta en cuanto a su definición y dependiente en cuanto su fuente inagotable de sentido. Por otro lado, la

existencia encarna su esencia, desplegándola en la historia, pero sin por eso poder agotarla en sus manifestaciones finitas (Bobbio, 1936, p. 233).

En la descripción fenomenológica de la existencia se muestra entonces su esencia. Cabe precisar que la fenomenología pretende efectivamente mostrar y no demostrar. En otras palabras, como se anticipó, la fenomenología no es una teoría (salvo, nota Bobbio, la husserliana), sino más bien un método o —mejor— una actitud que se declina en distintos métodos.

Con referencia al tema de interés del presente artículo, es menester destacar que Scheler no se propone demostrar la existencia de la libertad. Para esto necesitaría adoptar un método teórico a partir del cual inducir la existencia de la libertad desde los datos empíricos (pero en el apartado anterior se ha afirmado que la libertad no es una propiedad de las cosas ni una constante que se pueda relevar *a posteriori* —en el sentido gnoseológico— de una secuencia de ocurrencias) o deducir a partir de determinados postulados teóricos, similar a cuanto hace Kant. La existencia de la libertad y, sobre todo, su esencia, no se ha de demostrar, sino, más bien, de mostrar, de llevar a evidencia. El siguiente apartado se dedicará precisamente a la presentación de la fenomenología de la libertad de Scheler, a partir de la crítica del autor a la teoría de la libertad de Kant.

4. Fenomenología de la libertad

4.1 El origen antropológico de la libertad

Hasta ahora se ha presentado a la ética de Scheler desde una perspectiva estática; esto sirvió justamente para introducir la crítica al formalismo kantiano a través del concepto de *a priori* material y la justificación de la adherencia al método fenomenológico. Dadas estas premisas, se puede pasar al análisis de las relaciones dinámicas que caracterizan la ética scheleriana para justificar la particular definición de libertad que emerge de estos supuestos.

La libertad caracteriza el tipo de relación del hombre con su entorno. Ningún otro ser finito —en este sentido— es libre. Entonces es menester preguntar qué rasgos distintivos tiene esta relación, en qué se diferencia de las relaciones que tienen las otras especies vivientes con el ambiente circundante. Scheler interpreta esta dinámica a través de la teoría ecológica del biólogo Jacob von Uexküll².

² En Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris, Guido Cusinato muestra cómo ya en 1909 Scheler tenía conocimiento de la obra de Uexküll y sostiene que el autor del Formalismus fue el primer fenomenólogo en haber introducido la ecología de Von Uexküll en la discusión filosófica (Cusinato, 2018, pp. 70-77).

De acuerdo con Von Uexküll, el ser viviente no puede ser tratado como un objeto ni siquiera en fase de observación científica, en cuanto es ontológicamente diferente de todos los seres inanimados, siendo los seres inanimados objetos y los seres vivientes sujetos. Esta diferencia se refleja en la relación que los seres vivientes y los objetos mantienen, respectivamente, con su entorno. En efecto, si bien los objetos y seres animados están insertos en un espacio geográfico común (Welt), solo las especies vivientes tienen un entorno (Umwelt), es decir un ambiente, al interior del Welt, determinado por las intencionalidades del sujeto, de un lado, y las posibilidades de acción que le ofrece el ambiente, del otro³.

De lo anterior se puede concluir que el determinismo solo admite un espacio físico-geográfico igual para todos (Welt), que genera por sí mismo y desde sí una serie de estímulos, mientras que la teoría ecologista reconoce que el comportamiento de los seres animados se funda sobre una actividad dialéctica particular entre el sujeto y su entorno (Umwelt).

De ahí que Scheler clasifique las formas vitales con base en el grado de complejidad de la relación «psicofísica» que estas tienen con su entorno (Scheler, 1994, pp. 20-45). De acuerdo con su postura antimecanicista, Scheler considera a los seres vivientes como una unidad biopsíquica, entendiendo el término «psíquico» en un sentido amplio, como

lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como «ser vivo^{175'} y subjetivamente (o por dentro) como «alma», y a la vez el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad. (Scheler, 1994, pp. 20-21)

En concreto, Scheler reconoce la existencia de cuatro grados psicofísicos: el impulso afectivo —propio de los seres vegetales— es «el grado más ínfimo de lo psíquico» (Scheler, 1994, p. 20). En las plantas, la acción es determinada estrictamente por su entorno y se limita a «una mera “dirección hacia” y “desviación de” (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo» (Scheler, 1994, p. 20).

Los otros tres grados psicofísicos son propios de los animales, y se desglosan en (i) instinto; (ii) memoria asociativa e (iii) inteligencia práctica. En el instinto se presenta una primera forma de conciencia del entorno. La conducta instintiva responde a aquellas situaciones que son importantes para la vida de la especie, pero no para la experiencia particular del individuo (no

³ Véase Von Uexküll, J. (1934). *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen*. Julius Springer.

hay todavía individualidad). Mediante la tercera forma biopsíquica, que es la memoria asociativa —cuya base es el reflejo condicionado— el animal logra aprender y repetir formas conductuales para su bienestar. Finalmente, en el cuarto grado, que es la inteligencia práctica, se encuentran la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes. En su sentido último, la inteligencia práctica es siempre una acción por medio de la cual el organismo alcanza su fin impulsivo.

Cada grado superior incorpora y reestructura los niveles vitales inferiores. Así, en el hombre, se articulan impulsos, instintos, memoria asociativa e inteligencia práctica. En este punto de la reflexión, Scheler se encuentra con la «cuestión decisiva»: ¿cuál es la esencia del hombre? ¿En qué se diferencia de las otras formas animicas? y, sobre todo, «¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial?» (Scheler, 1994, p. 46).

El estudio de la relación entre el hombre y su entorno conduce a nuestro autor a postular que hay un salto ontológico entre el individuo y los demás seres vivientes. El hombre no es simplemente el último grado de una escala evolutiva, sino que en él la dimensión biopsíquica se funda sobre el *Geist*, el espíritu, un principio radicalmente ajeno a la taxonomía biológica. El espíritu es el principio de la libertad del hombre frente a su dimensión orgánica, lo que hace posible la superación del *Umwelt*, de la vida biopsíquica, y la posesión de un mundo (Scheler, 1994, p. 48).

El mundo, a diferencia del *Umwelt*, puede ser objetivado; y es precisamente a través del acto objetivante como se lleva a cabo el autoposicionamiento del sujeto del cual surge la conciencia de sí. Efectivamente, solo el hombre tiene conciencia de sí; la conciencia del animal, en cambio, es totalmente «extática»: dirigida hacia su ambiente. De todo lo anterior, Scheler concluye que «[e]l recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre» (Scheler, 1994, pp. 51-52).

4.2. La libertad como conciencia del «yo puedo»

Coherente con la concepción antropológica de Scheler, la «conciencia de sí» en su aparecer originario no puede ser concebida en clave cartesiana, como una evidencia intelectual (no se trata aquí de una reformulación del *ego cogito*). La conciencia de sí es primariamente la intuición de la propia libertad, que se traduce en evidencia de que «yo puedo». De esta manera, explica el autor: «¿A

qué corresponde el significado de un acto libre? ¿O del “ser libre”? El primer significado, evidentemente, a la conciencia del poder» (Scheler, 1960, p. 7).

Por «conciencia del poder», Scheler se refiere primariamente a la vivencia inmediata de que mi voluntad se puede realizar, independientemente de su objeto contingente, es el «yo puedo» en sí. Sobre esta experiencia inmediata y originaria se funda «el poder-de-otro-modo», es decir, el poder elegir. La conciencia de elección aumenta y disminuye con el número de opciones que se ofrecen, en cambio, la conciencia del poder en sí es independiente, y esta independencia justifica su primariedad (Scheler, 1960, p. 7).

En otras palabras, la libertad tiene el doble sentido de libertad de acción y libertad de elección, en que la primera es la forma más originaria de ser libre, y el fundamento de la segunda.

En el primer factor radica la esencia de la espontaneidad, es decir, de un producir efecto que emana originariamente del sujeto de la libertad y que no es vivenciado como algo impuesto de alguna manera. [...] ella es vivenciada en la consumación del acto mismo como algo realizado por «mí» y a través de «mí» (Scheler, 1960, pp. 7-8).

La conclusión de la argumentación de Scheler retorna sobre la conciencia de sí, enfatizando la posición anticartesiana que el autor adopta a este respecto.

Ahora bien, la conciencia de la libertad es inmediata, pues como en el caso de los valores, también la libertad aparece como contenido de la intuición. En esta dirección apunta el autor cuando destaca que «[s]ólo [sic] en medio de nuestra vida volitiva misma comprendemos qué es la libertad —nunca mediante análisis teórico» (Scheler, 1960, p. 8). No es posible dar cuenta de la libertad a través de una demostración racionalista, que pretenda observar el fenómeno «desde fuera», pues, si se interpreta la acción humana desde su resultado concreto, medible, haciendo de aquella un objeto de análisis, se corre el riesgo de reducir la vivencia moral a un hecho, terminando por adoptar una visión determinista de la acción humana⁴. En palabras de Scheler:

⁴ Es interesante aquí notar la cercanía del pensamiento scheleriano con la crítica de Jacobi al racionalismo del movimiento ilustrado berlinés. Sabemos que Scheler se interesó en el idealismo alemán del siglo XIX, en particular en el pensamiento de Schelling, leyendo apasionadamente su Tratado sobre la esencia de la libertad humana (1809), texto que parece haber motivado la redacción de la Fenomenología y metafísica de la libertad. Lo que llama a la atención aquí, es la consonancia con la crítica al movimiento de la Aufklärung berlinés, una perspectiva radical de la ilustración que, a diferencia de la perspectiva kantiana, no admite límites para la razón humana y que busca demostrar todo a través de aquella, hasta la existencia de Dios. En Las cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Mendelssohn (1785), Jacobi sostiene que el racionalismo, en su versión extrema propuesta por el movimiento berlinés, está

La antítesis más profunda entre afirmación de la libertad y determinismo consiste en la diferencia de posición fundamental que se adopte en el examen: si nos colocamos en el lugar del que quiere, del que actúa, del que se encuentra en ese momento ante una grave decisión, si penetramos en el drama vivo de sus actos —por así decir, en el lugar donde los grados de intención, propósito, decisión, luchan por erguirse y alcanzar creciente determinación y decisión, como si se elevaran desde un caos de la agitación anímica interna y un surgimiento inicial de los pensamientos— o si, absteniéndonos de mirar dentro de ese laboratorio viviente interno de las acciones y decisiones y de re-vivir [sic], por así decirlo, los actos, contemplamos todo el proceso desde fuera, «como objeto», como desarrollo de acontecimientos, para luego descomponerlo en sus partes constitutivas. (Scheler, 1960, p. 9)

El método descriptivo propio de la fenomenología permite justamente tematizar la libertad desde la conciencia inmediata que se da en ella de «el drama vivo de los actos» (Scheler, 1960, p. 8). En este sentido, el destinatario de la crítica a la concepción racionalista de la libertad es nuevamente Kant, para quien la conciencia de la libertad corresponde a una representación de la razón y bajo ninguna condición puede derivar de una intuición.

En esta ocasión se reitera, entonces, la crítica al formalismo kantiano y a la escasa relevancia que atribuye a los contenidos de la intuición (tal como fue explicado en el apartado 1). El elemento novedoso de la crítica que se puede constatar en la descripción de la libertad como conciencia inmediata de poder, consiste en que la libertad viene aquí definida positivamente, es decir, la conciencia inmediata de poder y de la libertad coinciden. Por el contrario, Kant sostiene que:

[c]on la libertad no puede empezar, pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer concepto es negativo. Por con-

destinado a convertirse en un determinismo. Siguiendo esta misma línea argumentativa, Jacobi llega a mantener que el spinozismo sería la expresión más perfecta del racionalismo teístico de Mendelssohn y de sus discípulos.

Siempre en sintonía con el autor del Formalismus aparece ser la solución jacobiana que considera el sentir como fundante la praxis y el conocimiento. La racionalidad, lo que nos separaría de los otros seres naturales, sola sería apropiada a definir el hombre en términos spinozistas, es decir como puro observador de la naturaleza y de su existencia, hombre teórico, que tiene la capacidad de demostrar lógicamente el mundo y su propia naturaleza, pero sin posibilidad de tener un efecto sobre el mundo. Es el sentir que nos permite acceder a la conciencia de la libertad (en términos de un sentir práctico) y de Dios (como sentimiento de fe). Para profundizar la polémica sobre la doctrina de Spinoza apenas descrita se recomienda la lectura de Jacobi, F. H. et ál. (2013). El ocaso de la ilustración. La polémica del Spinozismo. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé. Universidad Nacional de Quilmes.

siguiente la ley moral, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta en primer lugar; y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas [sic], conduce precisamente al concepto de libertad. (Kant, 2011, p. 30).

Scheler coincide con Kant en vincular estrechamente libertad y deber, sin embargo, considera que la relación entre los dos es exactamente inversa a aquella postulada por el filósofo ilustrado en la célebre máxima «debes, luego puedes». De acuerdo con Scheler, la conciencia del deber es la sublimación de la conciencia del poder. Precisamente, a la exploración de la articulación entre libertad y moralidad estará dedicado el apartado ulterior.

5. Libertad y moralidad

Existe una estrecha relación que vincula el ejercicio de la libertad con la posibilidad de alcanzar el bien moral de la persona. Esta postula que la realización del bien moral no sería otra cosa que la tarea propia de la libertad, y justamente en el cumplimiento de esa tarea, esta última alcanzaría su sentido más profundo (Gotzon, 2002, p. 122).

Tal como fue posible vislumbrar en el apartado anterior, la pregunta respecto de la libertad necesita ser enmarcada desde la perspectiva del interior de la acción y no observando a esta como una mera concatenación causal de sucesos. En este sentido, una lectura poco acabada de su teoría acerca de la voluntad podría terminar por conducir hacia una perspectiva predominantemente determinista, lo que podría llevar a conclusiones no poco relevantes en el plano moral.

A este respecto cabe destacar que el autor es enfático en rechazar todo determinismo causal del acto de voluntad, pues afirma de este que «no sabe de tomar resoluciones, del brotar de la vida de la cual emanan intuitivamente —sino que las presupone listas, y toma nota de ellas» (Scheler, 1960, p. 9). Sitúa de esta manera, a la libertad bajo una suerte de independencia de cualquier conexión causal, ubicándola así, por encima de cualquier posición de carácter determinista.

Ahora bien, esto no conlleva necesariamente, una identificación de Scheler con la tesis opuesta: la no-determinación o indeterminación, ya que esta difícilmente puede ser entendida como libertad, por tener un carácter prominentemente negativo, traducido como la no determinación de un hecho por otros (Scheler, 1960, p. 10). La propuesta del autor, en cambio, se sustenta

sobre la base de una concepción positiva de la libertad, «enraizada en la vivencia del poder (*können*)» (Scheler, 1960, p. 10) como una experiencia de superación continua e inalcanzable de los límites propios de la condición finita del hombre y de su participación en la colectividad.

La visión scheleriana de la libertad se erige entonces como una tercera vía, ubicada entre la antinomia del determinismo y la no determinación, caracterizada —tal como se señaló precedentemente— por esta vivencia de poder que encuentra sentido en sus límites.

De lo anterior sigue una definición sumamente profunda y matizada del ser libre que permite hallar una correlación directa entre los conceptos de libertad y predictibilidad, es decir, entre la posibilidad de «fijar» determinadas apetencias, y que esto justamente sea manifestación de una decisión libremente adoptada. Así, «un hombre es tanto más predecible cuando más libre sea» (Scheler, 1960, p. 11), pues se permite creer en una «capacidad de poder oponer algo a los estímulos e impulsos instintivos que lo acechan, algo que anule los efectos de otro modo determinantes para sus acciones» (Scheler, 1960, p. 11).

Al contrario opera quien Scheler denomina como el hombre «caprichoso», aquel que actúa de manera impredecible, dejándose llevar por cualquier influjo —incluso de carácter pasajero—, anulando por completo su libertad, dado que los impulsos, provocados por las situaciones a las cuales se ve enfrentado, determinan de manera inmotivada su actuar.

A juicio del autor, el caso más ilustrativo de «hombre caprichoso» —en el sentido del uso que hace de su libertad—, está representado por el demente, pues este actúa de manera totalmente «impredecible», anulando su libertad de la manera más absoluta (Scheler, 1960, p. 11).

Al fenómeno de la predictibilidad subyace una ineludible correlación con la vida en sociedad y sus consiguientes implicancias morales. Cuando se repara en el hombre como miembro de un colectivo, su obrar predecible se traduce en lo que el autor cataloga como «actos de promesa», cursos de acción que no están sujetos a ser afectados por el influjo de tentaciones que puedan modificar la actuación del sujeto (Scheler, 1960, p. 11). En cambio, la masa se caracteriza por ser «imprevisible, caprichosa, histórica [...]» (Soaje, 1959, p. 16), invocando la caracterización del individuo voluble como un «hombre-masa», en cuanto su actuar se vuelve coercible e imprevisible.

Finalmente, es menester analizar la libertad en su mérito como «característica que pertenece a los actos de la persona en cuanto poseen un contenido valioso

que les da sentido» (Gotzon, 2002, p. 146), el amor es un componente central de apertura a los valores, pues su espontaneidad actúa como ampliación y superación de cualquier limitación moral, tal como será explicado en el apartado que prosigue.

6. El amor como fundamento de la libertad

Toda la ética scheleriana está fundada sobre la base del amor como fuente de cualquier actividad cognoscitiva y volitiva de la persona (Gotzon, 2002, p. 124). Así, incluso el amor estaría en sí mismo relacionado con un valor (Scheler, 1957, p. 146).

Los valores estarían presentes en el mundo, sin la posibilidad de ser creados o destruidos. «Existen independientemente de toda organización de ciertos seres espirituales» (Scheler, 2001, p. 266). El amor operaría de esta manera, como una suerte de invitación espontánea o llamada desde el objeto, hacia la persona. En ese sentido, la espontánea atracción producida por el amor, que se constituye finalmente como su elemento esencial en la ética de Scheler, haría que este nunca pueda ser objeto de un querer o fin consciente del sujeto, en términos del ejercicio de su libertad; sin embargo, se constituirá como un elemento central del juicio moral, contrario a la deliberada desconfianza a la que el racionalismo kantiano somete a los sentimientos.

El rol del amor en la ética scheleriana queda claramente manifiesto en la doctrina sobre la solidaridad moral, aquel principio en que «cada persona particular, tanto a título de miembro de la persona colectiva cuanto a título de persona individual, es realmente corresponsable del valor moral de todas las demás y, con ello, también de su destino» (Scheler, 2001, p. XVIII). Así, el amor actúa como una suerte de depositario del bien moral, en cuanto solo sería posible explicar la bondad o maldad de una persona como presencia o ausencia de amor en lo más íntimo de esa persona.

Bajo el «principio de la solidaridad de todos los entes morales», «todos tendrían originalmente parte en los valores morales positivos de los demás» (Scheler, 1957, p. 221). Así, existiría una «culpabilidad total moral y un mérito total de la comunidad moral de existencia de las personas como tales, que nunca es la mera suma de los valores morales de los seres individuales» (Scheler, 1957, p. 167).

En este contexto, el amor supondría precisamente una interferencia en la individualidad ajena, que incluiría —en palabras del autor— «dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad [...]» (Scheler, 1957, p. 99). Este

fenómeno de interconciencia entre dos personas distintas da origen a un proceso de unificación afectiva que permite la corresponsabilidad moral por la bondad o maldad de otros.

6.1. Más allá de la libertad del yo puedo: la libertad del amor

El amor en el sentido scheleriano, se consigna bajo un tipo especial de libertad, que el autor cataloga como «libertad del amor» (Scheler, 1957, p. 99). Esta se distingue claramente de lo que habitualmente se conoce como libre albedrío o libertad de la voluntad, pues su nota distintiva radica más bien en la libertad de la persona frente a los impulsivos estímulos afectivos.

El énfasis que Scheler pone en el rol de la afectividad y la acentuación del carácter espontáneo y natural del amor dan origen a una lectura particular de la libertad para este autor, que ha suscitado la crítica de poner en segundo plano el

carácter eminentemente activo que la misma persona tiene en la determinación de su propio ser moral, a través de la libre posición del acto de querer —y antes de nada del acto de amor— por parte de una voluntad que tiene dominio sobre sus propios actos. (Gotzon, 2002, p. 127)

En este sentido, resulta especialmente dificultoso reconocer en Scheler un bien moral que sea fruto de una actividad libre y consciente, pues el valor moral sería dado a la persona antes de cualquier decisión libre, quedando fuera del dominio de la persona.

Como consecuencia de dicha perspectiva, no cabría hablar del bien moral —ni mucho menos del amor—, como deberes de la persona, pues estos quedarían fuera de su esfera de libre y consciente realización.

En definitiva, si el amor es la motivación fundamental de la voluntad, entonces este constituye el límite más profundo de la libertad. Límite que, cabe reiterar, en la perspectiva de la ética scheleriana es no solo término, sino, sobre todo, condición de posibilidad del ejercicio de la libertad misma.

Conclusión

Con este trabajo, se ha pretendido demostrar la riqueza y originalidad que el aporte de la filosofía scheleriana representa para la ética y, en particular, para la comprensión del concepto de libertad.

A través del desarrollo del presente artículo, se ha podido vislumbrar cómo el análisis que este autor construye de la libertad va adoptando matices que propician una visión compleja y a la vez profunda de la experiencia, capaz de interpretarla desde el interior del drama humano, probando así la utilidad de la perspectiva fenomenológica para la captación y exploración de los fenómenos de la vivencia moral, en su momento más originario.

La novedosa propuesta que el autor erige a partir del «yo puedo» se presenta así como una sólida propuesta moral en cuanto, si bien se radica en la experiencia concreta del hombre, no cae por ello en una visión relativista, sino más bien, logra alcanzar la misma universalidad pretendida por Kant, sin perder de vista el sentido originario y positivo de la libertad.

El presente trabajo, aun cuando está sujeto a ciertas limitaciones, ha querido ser un aporte para la reflexión acerca de este concepto.

Referencias

- Bobbio, N. (1936). La fenomenología secondo Max Scheler. *Rivista di Filosofia*, 3(27), 227-249.
- Cusinato, G. (2018). Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. FrancoAngeli.
- Gotzon, M. (2002). *Acción, persona, libertad*. Max Scheler-Tomás de Aquino. EUNSA.
- Jacobi, F., Mendelssohn, M., Wizenmann, T., Kant, I., Goethe, J. y Herder, J. (2013). *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. (M. J. Solé, Trad.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica* (D. M. Granja, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.). Alianza.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía* (3a). Editorial Losada.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la Libertad*. Editorial Nova.
- Scheler, M. (1973). *Die deutsche Philosophie der Gegenwart [La filosofía alemana del presente]*. En *Gesammelte Werke: Band 7*.

- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos, Trad.; 20.o). Editorial Losada.
- Scheler, M. (2013). *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (R. Guccinelli, Trad.). Bompiani.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (J. M. Palacios, Ed.; H. Rodríguez, Trad.; 3.a). Caparrós Editores.
- Soaje, G. (1959). Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad. *Organon*, 3 (3), 5-27.
- Von Hildebrand, D. (2019). *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*. Ediciones Encuentro.
- Von Uexküll, J. (1934). *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen* [Incursiones en el medioambiente de animales y personas]. Julius Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-98976-6>
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la Ética Cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Derechos de Autor (c) 2021 Francisca Reyes-Arellano y Giulia Ábalos Romeo



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.