

Empatía, simpatía y amor en Husserl y Scheler. Aproximaciones a la experiencia del otro
Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú

“Simpatía y respeto. Fenomenología y ética de la segunda persona” es el título de un texto que Ricœur publica en 1954¹. Su objetivo ahí es articular una fenomenología de la simpatía de estilo husserliano con una fenomenología de la lucha de estilo hegeliano no sin antes recurrir a Kant para plantear una “ética del respeto”. El recurso a Kant es necesario porque, para Ricœur, el aparecer del otro descrito por los fenomenólogos solo puede ser justificado por la posición de ser del otro en que consiste el respeto. Así, Ricœur hace de la simpatía la cara emocional del respeto². Pero para ello parte de una decepción: el fracaso de la fenomenología del otro. La crítica es conocida: por su idealismo, Husserl reduce al otro a un mero fenómeno de conciencia; y por el primado de la representación, trata la corporalidad ajena como una cosa sin que nunca podamos alcanzar lo propio del otro. Pero la decepción es doble: el análisis scheleriano de la simpatía también es una promesa incumplida, pues, según Ricœur, Scheler no llega a distinguir con claridad, como pretende, la simpatía de los fenómenos del contagio emocional (*Gefühlsansteckung*) y la unificación afectiva (*Einsfühlung*), y más bien deja la simpatía en una confusión³. Es además inútil, piensa Ricœur, privilegiar la simpatía sobre otros sentimientos, no solo porque desde el punto de vista de la descripción fenomenológica todos tienen el mismo derecho, sino también porque la alteridad de los seres no pertenece al afecto, sino, como decíamos, al carácter tético del respeto.

Nosotros quisiéramos enfocar los análisis fenomenológicos de la empatía (*Einfühlen*) y la simpatía (*Sympathie*) en el trasfondo de la idea de la estratificación de la vida subjetiva y del orden de la fundamentación de los tipos de vivencias y actos, que quizás Ricœur no consideró en toda su amplitud. Ello nos conducirá por una dirección que el propio Ricœur señala en una nota a pie de página: “...la verdadera teoría scheleriana del conocimiento del otro” se encuentra en la sección del *Formalismo en la ética y la ética material de valores* dedicada a “la persona en las relaciones éticas”, donde el amor juega un papel central⁴. Convencidos de que el contraste permite mostrar mejor “las cosas mismas”, compararemos, en primer lugar, las estrategias que adoptan Husserl y Scheler frente al llamado “problema de la experiencia del otro”. En segundo lugar, identificaremos sus puntos de coincidencia respecto de la estructura esencial de la simpatía. Finalmente, señalaremos en qué sentido

¹ Ricoeur, Paul, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, en : *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1998, pp. 266-283.

² Cf. *ibid.*, pp. 277-278.

³ Cf. *ibid.*, pp. 267-274.

⁴ *Ibid.*, nota, p. 272.

Husserl se aproxima al concepto scheleriano de individuación a partir del amor.

Empecemos recordando a grandes rasgos los caminos que sigue Husserl en su tratamiento de la empatía. La estrategia general consiste en efectuar una reducción a la esfera de lo propio. El razonamiento consiste en suspender aquello que se quiere explicitar: la posición de ser de lo extraño. Toda la dificultad de la tan criticada *Quinta Meditación* consiste en que Husserl trabaja al mismo tiempo con dos sentidos de esfera primordial. En el primer sentido, la esfera de lo propio incluye la empatía, mientras que, en el segundo, la excluye. Posteriormente, Husserl identificará su confusión y distinguirá ambas esferas⁵. Una vez planteada esta distinción, podemos seguir a Husserl en dos direcciones: la de la reducción primordial y la de la reducción solipsista. La primera pone fuera de juego lo extraño sin que ello implique excluir mis vivencias del mundo. Aunque este haya perdido su carácter de ser “para todos”, las vivencias que tenemos de él no son afectadas por la suspensión de lo ajeno, y ello incluye las empatías en tanto que se trata de mis vivencias. Este sentido de la esfera primordial llevará a Husserl a concluir que “[d]entro de y con los medios de este ser propio, el *ego* trascendental constituye, (...) el mundo *objetivo*, como universo de un ser para él extraño y en primer lugar, lo extraño en el modo del *alter ego*”⁶.

Ahora bien, para mostrar cómo el “otro yo” se constituye en mí, es necesario extender la reducción a la intersubjetividad efectuando una “doble reducción”. Este procedimiento, ausente en las *Meditaciones* y planteado por primera vez en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, consiste en efectuar una segunda reducción a cualquier presentificación (*Vergegenwärtigung*). Aplicada al correlato objetivo de la empatía, la reducción devela una intencionalidad que no es la de mi conciencia, como en el caso del recuerdo, que revela mi yo pasado, sino un yo que, con sus propias vivencias y correlatos intencionales, coexiste conmigo. Como Husserl señala en las lecciones de *Filosofía primera*, la extensión de la reducción a la intersubjetividad muestra que la empatía no es unilateral, sino recíproca: uno mismo es experimentado como correlato de la empatía ajena, soy para el otro un *alter ego*. Así, la doble reducción exhibe el carácter trascendental del otro con quien constituyo un mundo común.

Completamente diferente es el camino de la *reducción solipsista*. En ella, la empatía es excluida de la esfera de lo propio porque el objetivo es explicitar su origen. Dicho de otro modo, se trata de un

⁵ Cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, ed. de Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 50-51, 635 (en adelante, *Hua XV*).

⁶ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, § 45, p. 134; *Cartesianische Meditationen*, ed. de S. Strasser, *Husserliana I*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950, p. 131.

análisis genético que profundiza el resultado de la *reducción primordial* que, aplicada al *eidos ego*, pone en marcha un análisis estático de la experiencia del otro. La motivación que da origen a la empatía es la presentación, en la *esfera solipsista*, de un cuerpo semejante al mío, el único que vivo en tanto propio. Se trata, entonces, de explicitar cómo ese cuerpo deviene para mí un cuerpo-propio extraño que experimento como vivido por otro sujeto trascendental y a quien reconozco como mi par. Como en el caso del análisis estático, se trata también aquí de la evidencia del carácter trascendental del otro, pero esta vez a partir de su presencia y modo de ser corporal o somático en el mundo circundante. Iribarne ha mostrado que, en este análisis genético de la empatía, Husserl recorre un camino que reconstruye dicha presentificación en los siguientes momentos: la aparición de un cuerpo semejante al mío, la experiencia de mi cuerpo-propio, la experiencia asociativa en la que me reconozco como par del otro (la *Paarung*), la experiencia de “como si yo estuviera ahí” en el lugar del otro, la presentación por analogía y, finalmente, el modo de validación de la experiencia *alter ego*⁷.

Revisemos ahora la estrategia de scheleriana. Como se sabe, Scheler se ocupa de la experiencia del otro en *De la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía, y del amor y odio*, el libro que en 1913 estaba acompañado de un apéndice sobre la asunción del yo extraño. Este apéndice se convierte en un capítulo bastante más extenso que el texto original en la edición de 1923, titulada *Esencia y formas de la simpatía*⁸. Pero la modificación más importante consiste en que Scheler aborda la cuestión del otro en el marco del concepto de las “esferas del ser”: la esfera de lo absoluto o divino; la de la “Mitwelt”, vale decir, del mundo del “tú” o de la comunidad; la del mundo externo, donde lo viviente es dado antes de lo muerto, y la esfera del mundo interno. Aquí nos limitaremos a señalar dos características de las esferas del ser: la irreductibilidad de una esfera a la otra y la precedencia de la donación de la esfera en general respecto de sus contenidos particulares. Para mostrar cómo se presentan estas características en la esfera de la “Mitwelt”, hay que considerar que Scheler distingue dos saberes del otro: “el saber *esencial* de la comunidad o de la existencia del tú *en general* y el saber de la existencia *contingente* de un miembro de la comunidad o bien de una determinada comunidad histórica”⁹.

Para ilustrar el primer saber, correspondiente a la precedencia de la donación de la *Mitwelt* respecto de la donación de un “tú” específico, Scheler retoma la hipótesis de la teoría del conocimiento que había ya

⁷ Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, tomo I, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, p. 62.

⁸ Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, edición de Maria Scheler y Manfred Frings, en *Gesammelte Werke*, Berna: Francke Verlag, 1973 (en adelante, *GW 7*); *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, revisión y presentación de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2005 (en adelante, *EFS*).

⁹ *GW 7*, p. 229.

planteado en el *Formalismo*: la del “Robinson gnoseológico”. Se trata de imaginar un ser humano que nunca haya tenido contacto con otros ni directo, ni indirecto, por ejemplo, mediante un libro. Según Scheler, ese Robinson tendría una evidencia *a priori* e intuitivamente fundada de la existencia de un “tú” en general y de su pertenencia a una comunidad. Robinson se presentaría a sí mismo como *Mitmensch* y tendría la intuición de algo que, en tanto esfera del tú, está ahí, pero de la cual no conoce ningún ejemplar. Así, para Scheler, la evidencia del tú en general proviene de la conciencia de un vacío, de la intuición positiva de una no-existencia, que Robinson experimentaría cada vez que llevase a cabo actos como la culpabilidad, la gratitud, el amor al prójimo, la obediencia, la promesa, la simpatía. La evidencia de la existencia del tú en general no necesita de la experiencia efectiva del otro, ni de la percepción de su cuerpo; al contrario, se funda en la conciencia de la imposibilidad de plenificación (*Erfüllung*) de actos sociales y emocionales como los que acabamos de mencionar.

Esta estrategia se asemeja al análisis estático que hace Husserl de la experiencia del otro en el sentido de que ambos filósofos hacen abstracción de lo extraño con el fin de explicitar su experiencia. Tanto en la reducción primordial como en la hipótesis de Robinson encontramos la imposibilidad de la plenificación de los actos que apuntan o implican al otro. Sin embargo, además del carácter trascendental que caracteriza la reflexión de Husserl y que Scheler rechaza, hay otra diferencia cuya importancia esperamos mostrar más adelante. La empatía no es para Husserl ni un acto social ni un acto ético, sino la condición de estos, pues suponen un mundo común. El carácter recíproco de la empatía no hace de ella un acto social¹⁰, porque, según Husserl, lo propio de los actos sociales es la voluntad de comunicación¹¹.

La otra característica de las esferas del ser, la irreductibilidad de una esfera a la otra, se presenta en la esfera del tú en la medida en que, para Scheler, la percepción del otro no parte de la percepción interna

¹⁰ “Aber es gehört zur Einfühlung nur eine Grundschiene wirklich aktiven Mitlebens, Mitaktivseins in ihm, darunter die Schichte, wodurch wir eine gemeinsame Umwelt haben, ich dieselbe wie er, und er wie ich (ohne soziale Konnex)” (*Hua XV*, anexo XXXI, p. 512).

¹¹ “Die Sozialität konstituiert sich durch die *spezifisch sozialen, kommunikativen Akte*, Akte in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Andere auch bewusst sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung verstehen, sich ev. in ihrem Verhalten danach richten, sich zurückwenden in gleichstimmigen oder gegenstimmigen Akten usw. Diese Akte sind es, die zwischen Personen, die schon voneinander ‘wissen’, eine höhere Bewusstseinsseinheit herstellen, in diese die umgebende Dingwelt als gemeinsame Umwelt der stellungnehmenden Personen einbeziehen ; und auch die physische Welt in dieser apperzeptiven Einbezogenheit hat sozialen Charakter, sie ist Welt, die geistige Bedeutung hat” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. de Marly Biemel, *Husserliana IV*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, § 51, p. 194). Sobre el rol de la voluntad en tanto que trazo esencial de los actos sociales, *cfr.*, por ejemplo, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil : 1921-1928*, ed. de Iso Kern, Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers, 1973, anexo XXIII, p. 185 (en adelante, *Hua XIV*).

de uno mismo ni se reduce a la percepción externa de su cuerpo. Scheler expresa su posición a través de la crítica que dirige a las teorías de la empatía y del “razonamiento por analogía” y que da lugar a la exposición del segundo tipo de saber del otro, la de un “tú” en particular. Nos contentaremos aquí con exponerla de modo muy esquemático¹². En primer lugar, hay que considerar que la crítica no se dirige directamente o solo a Husserl, sino sobre todo a Lipps; sin embargo, como veremos, Husserl parece acusar recibo cuando pone en cuestión el modo en que Scheler procede. En segundo lugar, Scheler no rechaza completamente las teorías señaladas, sino que les reconoce una validez relativa para algunos tipos de grupos humanos. La empatía solo vale parcialmente para la masa y la horda (un tipo de lazo social dominado por la unificación emocional); el saber del otro en particular, que abordaremos en un momento, solo vale para la comunidad vital; en el caso de la sociedad de individuos, nos aproximamos al otro mediante el razonamiento por analogía y, finalmente, si hablamos de una comunidad de personas, hay que recurrir al concepto scheleriano del amor. En tercer lugar, el objetivo de la crítica scheleriana es desmontar dos presupuestos: (1) que primero nos es dado el yo propio y que (2), del otro, lo primero que nos es dado es el fenómeno de su cuerpo y sus movimientos.

Contra el primer presupuesto, Scheler afirma: “El ser humano vive ‘primero’ en el otro que en sí mismo; más en la comunidad que en su individuo”¹³, y poniendo como ejemplo la vida psíquica de los niños y los primitivos, señala como evidencia fenomenológica que lo dado de modo inmediato es una corriente, un torbellino de vivencias indiferente a lo propio y lo extraño. Solo por la mediación del “sentido interno” y las variaciones del cuerpo-propio de quien percibe, es posible distinguir lo psíquico propio y lo psíquico extraño, y hablar de “mis” vivencias y “tus” vivencias. La percepción de sí y la del otro surgen, pues, del mismo modo. Por ello, es un error identificar percepción interna y experiencia inmediata así como identificar percepción externa y experiencia mediata.

Contra el segundo presupuesto, Scheler sostiene que el otro no se presenta primero como un cuerpo, sino como una unidad carnal, somática individual y expresiva, de modo que el razonamiento por analogía solo es necesario en la sociedad si se rompe la relación simbólica entre la vivencia y la expresión, y vivimos una inadecuación, como cuando presumimos una mentira o tratamos con un demente. De lo contrario, percibimos directamente, en palabras de Scheler, “en la risa la alegría, en el llanto la pena y dolor del otro, en su rubor su vergüenza, en sus manos suplicantes su suplicar, en la tierna mirada de sus ojos su amor, en su rechinar de dientes su furia,

¹² Para lo que sigue, *cfr.* la tercera parte de *GW 7*, pp. 209-258: “*Vom fremden Ich. Versuch einer Eidologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik der Erfahrung und Realsetzung des fremdes Ich und der Lebewesen*”; “*Del yo ajeno. Ensayo de una eidología, teoría del conocimiento y metafísica de la experiencia y posicionamiento real del yo ajeno y del ser vivo*”, *EFS*, pp. 287-349.

¹³ *GW 7*, p. 241.

en su puño amenazante su amenazar, en sus palabras el significado de lo que mienta, etc.”¹⁴.

Por su parte, Husserl afirma que la teoría de Scheler es el contraejemplo de una auténtica teoría e interpretación fenomenológica, pues apela a experiencias que no podemos vivir con plena evidencia, como el recurso a la infancia y a los primitivos, incluso la hipótesis de Robinson. Más allá de la rigurosidad de la interpretación husserliana, es claro el sentido de su crítica: del fenomenólogo se exige que viva la experiencia original de aquello que quiere mostrar como evidencia eidética. Husserl justifica su proceder y critica el de Scheler de la siguiente manera: “Lo primero es la percepción normal de otros hombres y, luego, animales (...). Después, debemos considerar las anomalías, como las presuntas apariciones *espirituales*, el intercambio con los muertos, etc., [es decir] la posibilidad de la pretendida presentación de espíritus sin (...) presentaciones somáticas, que, según dicen, han de ser percepciones inmediatas, no mediatas”¹⁵.

El orden del análisis que Husserl establece en este pasaje nos remite al tema de la estratificación de la vida subjetiva y del orden de la fundamentación del que hablábamos al inicio y que Husserl mantiene firmemente: el entrelazamiento entre las especies de actos consiste en que las vivencias cognitivas fundan a las emocionales que, a su vez, fundan las vivencias volitivas y prácticas; este orden de fundación, explica porque, en *Ideas I*, Husserl sostiene la necesidad de “que la resolución de los problemas de la razón en la esfera dóxica haya de preceder a la de los problemas de la razón axiológica y práctica”¹⁶. De otro lado, Scheler identifica el orden de la donación con el de la fundamentación fenomenológica y lo distingue del orden del ser, óntico. Así, desde el punto de vista scheleriano, habría que sostener que Husserl privilegia la creencia en el ser sobre el sentir emocional del valor por no distinguir el orden óntico del orden de la donación.

En este contexto, la empatía nos parece insuficiente para dar cuenta de la experiencia del otro, pues por su estructura *a priori*, pertenece a la esfera cognitiva. Por ello, poner en paralelo la empatía husserliana con la simpatía scheleriana es impreciso. El término “Einfühlen” que Husserl toma de Lipps, aunque no le parece del todo apropiado, no debe confundirnos. La empatía es una presentificación, una modalización de la percepción, acto dóxico originario. Ahora bien, nuestra experiencia natural y cotidiana del otro va más allá de la empatía y de la esfera dóxica. Por ello, Husserl describe el mundo como mundo de valores y fines; sin embargo, cuando se trata de explicitar cómo surge, desde sus primeros estratos, el sentido de un

¹⁴ *Ibid.*, p. 254; *EFS*, p. 324-5.

¹⁵ *Hua XV*, p. 336.

¹⁶ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, Madrid: FCE, 1993, § 139, p. 335.

mundo común, el fenomenólogo debe empezar por el acto dóxico de la empatía. El reproche de Michel Henry a la *Quinta meditación* por no considerar el carácter emocional de la experiencia del otro pierde peso cuando tenemos en cuenta que, dado el orden de la *Fundierung* husserliana, los actos emocionales y prácticos que implican al otro solo deben ser objeto de análisis una vez esclarecida la empatía. En cambio, cuando se trata ya no de la filosofía primera, sino de la ética, una ontología material, la mirada se dirige al ámbito emocional y práctico. En este caso, aunque condición necesaria, la empatía es insuficiente. Por eso, cuando Husserl se ocupa de Hume en las lecciones de ética de Friburgo de inicios de la década del veinte, insiste en la necesidad de distinguir empatía y simpatía. Esta última es un modo particular de sentir, cuyos modos son la compasión, *Mitleid*, y la *Mitfreude*, que Gaos traduce por *congratulación*. Mientras que la empatía no nos da más que representaciones del otro, en la simpatía, “vamos más allá de las representaciones de sus sentimientos, sentimos con, nos alegramos con, sufrimos con, en sentimientos actuales propios”¹⁷.

Pasemos, entonces, a la estructura esencial de la simpatía. Tomaremos el tratamiento scheleriano como hilo conductor. Lo primero por señalar es la distinción entre, de un lado, la simpatía en general (*Sympathie*), que incluye los fenómenos del mero contagio de una emoción –como cuando nuestra presencia en una fiesta nos pone de buen humor– y de la identificación emocional del propio yo con un yo ajeno –como cuando una niña juega a ser su madre o cuando la masa sigue a un *Führer*– y, de otro lado, la simpatía en sentido estricto: el *Mit-fühlen*, sentir-con, co-sentir, que, en sus formas de congratulación y compasión, Scheler describe como “aquellos procesos en los cuales parecen hacérsenos inmediatamente ‘comprensibles’ vivencias de otros seres, pero en las cuales ‘participamos’ (*teilnehmen*)”¹⁸. Como vemos, Scheler distingue la comprensión de las vivencias ajenas de la participación en ellas. La segunda presupone la primera, pues no puedo alegrarme de la alegría del otro o sufrir por su sufrimiento sino no comprendo que se trata de una alegría o un sufrimiento. No es el co-sentir en tanto participación el que lleva a la donación el sentir ajeno referido a una situación axiológica, sea esta positiva o negativa, sino un post-sentir o post-vivir (*Nachfühlen* o *Nacherleben*), vivencias que pertenecen al “comportamiento cognoscente” y que no tienen carácter ético, pues puedo no solo aprehender el sufrimiento ajeno sin compadecerlo, sino también siendo cruel. Por su parte, Husserl también identifica dos momentos en la estructura de co-sentir, solo que el primero se cumple en la empatía, de modo que sentimos “con el sentir empatizado”¹⁹. Congratularse o compadecerse no significa sufrir porque nos imaginamos qué pasaría si estuviésemos en el lugar del

¹⁷ Husserl, Ed., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. de Henning Peucker, Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 194 (en adelante, *Hua* XXXVII).

¹⁸ *GW* 7, p. 17; *EFS*, p. 34.

¹⁹ *Hua* XV, p. 185.

otro, sino sufrir uno mismo del sufrimiento ajeno; solo mediatamente nos dirigimos a la situación axiológica que motiva el sufrimiento o la alegría del otro. No se trata pues de una presentificación como la empatía, sino de una vivencia emocional y, por tanto, valorativa: “en la ‘simpatía’ el otro yo y su comportamiento activo es tema de mi valorar”²⁰.

De este modo, Husserl identifica la intencionalidad dirigida al sentimiento del otro como rasgo *a priori* del co-sentir, lo que implica una distinción entre mi sufrimiento y el ajeno. Scheler se refiere a esta distinción como una “distancia vivida” entre las vivencias del otro y la (co-)vivencia propia. Por esencia, “compadecer” es “padecer por el padecer del otro en tanto otro”²¹. Para Scheler, en la evidencia eidética de esta distancia, se expresa, en el seno de la simpatía en sentido estricto (*Mitföhlung*), el reconocimiento de la alteridad de dos maneras. En primer lugar, la función cognitiva e intencional del co-sentir en tanto sentir (*Föhlen von*) consiste en la intuición de la igualdad de valor del ser humano o de todo lo viviente: “Lo que sin representación ni concepto es aquí aprehendido inmediatamente es el ‘sentido’ de la verdad que, traducida a la forma judicativa, rezaría así: ‘En tanto hombre, en tanto ser viviente, el otro es igual en valor a ti, el otro existe tan verdadera y auténticamente como tú: valor ajeno es igual a valor propio’”²². Sin embargo, la alteridad es aquí abstracta, pues aunque elimina el egocentrismo, que es fundamentalmente axiológico, Scheler se refiere al co-sentir puro y *a priori*, en el que el otro solo es un ejemplo y no nos da más que la ocasión de aprehender el “valor del otro en general”. Ello, sin embargo, no excluye las diferencias axiológicas individuales entre los ser humanos. Así, en segundo lugar, el co-sentir es también experiencia de una “alteridad concreta” del otro: “El auténtico co-sentir se manifiesta en que, en el objeto de la compasión y congratulación, están complicadas la naturaleza y existencia del otro y su individualidad. ¿Hay una congratulación tan profunda como la alegría de que alguien sea tanto perfecto, hábil, puro, etc. *como lo es*? ¿Hay una compasión más honda que la de que él deba padecer como padece, por ser ‘tal hombre’?”²³. Un aspecto de la individualidad ajena es vivido en el co-sentir: el modo individual que tiene el otro de sentir los valores. Se trata de la co-efectuación de los actos intencionales ajenos, de su sentir, amar y odiar; no tanto de lo que el otro siente, ama u odia, sino del modo como lo hace. Así, participamos de la individualidad del *Dasein*, de la existencia del otro.

De su modo individual de ser-así, de su *Sosein*, al contrario, solo tomamos parte a partir de un tipo particular de comprensión, pues en tanto persona libre, el otro puede siempre callarse y ocultar su

²⁰ Husserl, Ed., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil : 1921-1928*, ed. de Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 191 (*Hua XIV*).

²¹ *GW 7*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 71.

²³ *Ibid.*, pp. 50-51.

individualidad. Es, pues, un rasgo esencial del co-sentir un límite doble o una doble trascendencia: la “intransinteligibilidad” de la persona a todo conocimiento espontáneo y la persona íntima, que todos somos y en la que experimentamos una soledad insuperable – Scheler la opone a nuestra persona social, por la que establecemos unidades sociales como la familia, la profesión, el Estado, etc. El tipo especial de comprensión que nos permite participar del *ser-así* (*Sosein*) individual del otro es el amor²⁴. Pero el amor abre también un acceso al ser-valor, *Wertsein*, o mejor a la esencia axiológico-individual del otro y de su correlato en general. Así, se expresa Scheler del *eidos* amor: “El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”²⁵.

El amor empuja, desplaza las fronteras insuperables de la experiencia del otro no en tanto ser vital, ni psíquico, sino en tanto espiritual: en tanto persona. La descripción del *eidos* amor que acabamos de citar y el concepto de persona como ejecutor fundante de actos de esencias diferentes, o bien como orden estructural de actos espirituales, nos conduce al amor como principio de individuación, pues ese orden no es otro que el del amor. “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* –dice Scheler el hombre es un *ens amans*”²⁶, de modo que:

Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo*, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse ‘núcleo del hombre’ como ser espiritual²⁷.

Scheler distingue tres sentidos de *ordo amoris*: el primero corresponde a la jerarquía objetiva y *a priori* de valores; el segundo es el *ordo amoris* descriptivo, que refiere a los conceptos de destino y mundo circundante, así como al de *ethos* en tanto sistema de preferencias y valoraciones; el tercero, el *ordo amoris* normativo, corresponde a la determinación individual e ideal, a la que Scheler se refiere en su “definición” esencial del amor. Es normativo porque se trata de aquellos valores de la jerarquía objetiva que experimento como “buenos en sí para mí”, que vivo como exigencias, normas personales de llevarlos a la existencia efectiva, es decir, que me invocan y señalan mi vocación. Esta misma idea aparece en los manuscritos de investigación de Husserl. El siguiente pasaje es bastante claro: “Sin duda, soy quien soy y la particularidad individual

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 81.

²⁵ *Ibid.*, p. 164; *EFS*, pp. 225-226.

²⁶ Scheler, Max, *Ordo amoris*, trad. de X. Zubiri, ed. de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, tercera edición, 2008, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

se muestra en que yo, en tanto yo, amo así como amo, en que esto me llama directamente y eso otro no”²⁸. Así pues, es posible sostener que el estilo típico individual de ser motivado en la vida activa con el que Husserl describe el fenómeno de la personalidad en *Ideas II* depende del “llamado del amor” por el cual nos identificamos con determinados valores a tal punto que se convierten en absolutos, individuales, y no podemos renunciar a ellos sin traicionar nuestra identidad personal y faltar a nuestra vocación. Para terminar, quisiéramos señalar que tanto para Husserl como para Scheler el amor entre personas es el amor ético, y así como Scheler señala que el amor del otro puede mostrarme mejor mi ser-axiológico individual, Husserl sostiene una correlación esencial entre el amor de sí y el amor al prójimo, por la cual forma parte de la meta del primero la meta del segundo: ayudar al otro a buscarse y renovarse a sí mismo²⁹.

²⁸ Ms. B I 21, III, 60a, citado por Ullrich Melle, “Husserls personalistische Ethik”, en: Centi, Beatrice y Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'ética di Edmund Husserl*, Nápoles: Bibliopolis, 2004, p. 349.

²⁹ *Cfr. Hua XXXVII*, § 47, p. 241.