



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

Sánchez-Migallón, Sergio

Progreso moral y esencia de la persona humana: Un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento
según Max Scheler

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 23, septiembre, 2010, pp. 45-63

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122196003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Progreso moral y esencia de la persona humana: un análisis desde el fenómeno del arrepentimiento según Max Scheler

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN
Universidad de Navarra (España)
smigallon@unav.es

Resumen

Este artículo parte del análisis de Scheler de la experiencia del arrepentimiento como forma decisiva de progreso moral. En él se descubren importantes características de la esencia de la persona humana como ser espiritual: las cualidades de valor en las acciones, la temporalidad propia del espíritu humano y un sentido peculiar de libertad. A continuación se trata la cuestión del motivo y motor del arrepentimiento, que es el amor: el *ordo amoris* tanto real como ideal. Y esto muestra que la persona humana no es sólo su *ordo amoris*, sino además una constitutiva capacidad de amar íntimamente relacionada con Dios.

Palabras clave: Max Scheler, arrepentimiento, *ordo amoris*, amor, persona.

Moral progress and essence of the human person: an analysis from the phenomenon of repentance according to Max Scheler

Abstract

This article starts from the Scheler's analysis of the experience of repentance as crucial form of moral progress. Several important characteristics of the essence of human person as spiritual being are discovered in it: value qualities in the actions, the specific temporality of the human spirit and a peculiar meaning of freedom. Subsequently, the question of the motive and force for the repentance is dealt, which is love: the real ordo amoris as the ideal one. And this shows the human person is not only its ordo amoris, but in addition a constitutive capacity of loving, intimately united to God.

Key words: Max Scheler, repentance, *ordo amoris*, love, person.

Profesor Agregado de Ética en la Universidad de Navarra (España). Cursó los estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Complutense (Madrid), amplió estudios en la Pontificia Università della Santa Croce (Roma) y se doctoró en la Universidad de Navarra. Ha realizado estancias de investigación en Munich (Alemania) y en Santiago de Chile. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *La ética de Franz Brentano* (1996), *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand* (2003), *La persona humana y su formación en Max Scheler* (2006) y *Ética filosófica. Un curso introductorio* (2010²), así como diversas traducciones y numerosos artículos de investigación.

Recibido: 28/Enero/2010 - Aceptado: 10/Marzo/2010

1. El arrepentimiento y sus presupuestos inmediatos: la estructura de la vida espiritual y su libertad

A menudo se conoce la filosofía moral de Scheler como una ética absorbida por la idealidad, en concreto por la idealidad de los valores. De hecho, con frecuencia se la tilda peyorativamente de platónica, aduciendo que una doctrina moral debe tener en cuenta la realidad —muchas veces defectuosa— de la naturaleza humana que observamos fácticamente. Sin embargo, quien conozca con un poco de proximidad la obra de Scheler, advertirá enseguida que su preocupación fundamental es ganar claridad respecto a la persona humana real en general¹, y a su vida moral en particular. Y si bien es cierto que los valores constituyen una pieza clave ideal en dicha comprensión, también lo es que ellos son la guía del desarrollo de la vida moral concreta e individual, y que en esa medida resultan importantes para nosotros (además de su importancia intrínseca). Y es precisamente de ese desarrollo del que en realidad se ocupa el fenomenólogo en la mayoría de las páginas de su extensa producción, desde los más diversos puntos de vista y a la luz de los más variados fenómenos personales y culturales.

Una prueba del realismo antropológico y ético que se acaba de afirmar es que Scheler es muy sensible al problema del cambio moral². Es decir, no se limita a la descripción del conocimiento, las acciones y los hábitos morales, sino que sabe detectar y busca explicar los cambios de diversa naturaleza que suelen producirse en la vida moral: cambios a mejor o a peor, ocasionales o acumulativamente progresivos, cambios provocados por un trastorno de la percepción sentimental o causantes de éste, etc. Además de las dilucidaciones incluidas en su obra mayor, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*³, nuestro autor expone análisis de esta índole en varios estudios: sobre todo, *El resentimiento en la moral*, *Modelos y líderes*, *Ordo amoris* y *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*⁴. Aquí queremos ocuparnos del contenido de esta última obra, pues el

¹ Y no sólo al final de su vida, con su conocida conferencia *El puesto del hombre en el cosmos* (Alba, Barcelona 2000). En apoyo de esta valoración antropológica puede verse en nuestra lengua, por ejemplo, la obra de A. PINTOR RAMOS: *El humanismo de Max Scheler*. BAC, Madrid 1978, y de S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN: *La persona humana y su formación en Max Scheler*. EUNSA, Pamplona 2006; así como W. HENCKMANN: «Introducción» a *El puesto del hombre en el cosmos*, 13-15.

² Otra manifestación es la importancia que otorga y la atención que presta al hecho de la corporalidad del ser humano, con las diversas consecuencias que ello tiene.

³ Versión española: M. SCHELER: *Ética*. Caparrós, Madrid 2001.

⁴ M. SCHELER: *El resentimiento en la moral*. Caparrós, Madrid 1998; *Modelos y líderes*, parcialmente en *Amor y conocimiento y otros escritos*. Palabra, Madrid 2010; *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid 1996; y *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Encuentro, Madrid 2007.

arrepentimiento (o la conversión) supone quizá el cambio moral por antonomasia⁵, y tal vez por eso penetra hasta la médula misma del ser humano.

Pues bien, en síntesis puede decirse que «arrepentirse significa, ante todo, imprimir a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro»⁶. Scheler no duda de que esto es lo que vivimos en los auténticos actos de arrepentimiento, a saber: hacerse presente una acción pasada moralmente disvaliosa, que por ello pesa e influye negativamente sobre nosotros, y tomar ante ella una postura axiológica distinta para que así influya en nuestra vida —biografía trenzada de acciones como sus miembros— de otra manera. Ahora bien, esto que puede decirse de modo tan breve entraña unos presupuestos de la mayor hondura. En concreto, supone tres tesis antropológicas sustanciales y en el fondo solidarias entre sí: primera, que los actos humanos contienen dos componentes, el de su realidad fáctica y el de su sentido axiológico; segunda, que la vida humana es una biografía o historia que comprende globalmente todos los actos pasados de la persona; y tercera, que somos libres para cambiar nuestra valoración de un acto pasado, dándole un valor distinto en el todo de nuestra vida.

En efecto, si admitimos que el arrepentimiento nos hace mejores personas, que nos cambia y mejora realmente, no hay más remedio que asumir dichas tesis, como veremos a continuación con mayor detalle. Pero lo que suele suceder a una mentalidad empirista y psicologista es —razonando inversamente— que esas tesis se niegan como imposibles por principio, y entonces el arrepentimiento tiene que reducirse a un sentimiento desagradable e inútil. En buena filosofía, el veredicto no puede tenerlo sino la experiencia, y no la arbitraria asunción o negación de cualesquiera presupuestos. O sea, lo pertinente es poner ante los ojos los dos modelos alternativos y constatar cuál de ellos responde mejor a la realidad.

En primer lugar tenemos entonces, del lado de Scheler, unos actos pasados ciertamente con un efecto físico inalterable, pero también con una cualidad de valor ante la que el sujeto tomó una determinada postura, con la cual el acto cobró un determinado sentido en el mosaico narrativo de nuestra vida. Según esto, la influencia del suceso en cuestión no se limita al efecto físico más o menos inmediato, sino que repercute

⁵ Por otro lado, del mejoramiento o progreso moral me he ocupado por extenso en otros lugares: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, ya citado y “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler”, *Scripta Theologica*, XXXIX (2007/2), 405-423.

⁶ M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 20.

asimismo en la orientación de sentido de actos posteriores. Así, la dirección de la historia colectiva se forja gracias a la valoración de ciertos acontecimientos, mientras que otros se hunden en el olvido y en la ineficacia. Así también, algunas acciones propias marcaron nuestra vida por el modo como las realizamos y vivimos en su momento, acaso distinto de como otra persona llevó a cabo una acción externamente semejante. «En virtud de este admirable hecho, ciertamente no la realidad, pero sí muy bien el *sentido* y el *valor* del todo de nuestra vida están aún, en cada momento de nuestra vida, en nuestra *libre* esfera de poder. No sólo disponemos de nuestro futuro; no hay parte alguna de nuestra vida pasada que no sea verdaderamente modificable aún en su contenido de *sentido* y de *valor* —sin que sean modificables, no obstante, como lo son en el futuro, los componentes de la pura realidad natural incluidos en ella—, incorporándola como sentido parcial (según una sucesión siempre posible de una forma nueva) en el sentido *global* de nuestra vida»⁷.

Por el contrario, del lado de una concepción que sólo admita contenidos empíricos (físicos o naturalistas) y ni rastro de cualidades axiológicas, lo que tendríamos sería una imagen de las acciones muy peculiar. Éstas consistirían más bien en sucesos sin valoración alguna, o cuya valoración no tuviera ninguna importancia ni influencia. «No se puede comprender plenamente el arrepentimiento, en modo alguno, sin verlo a la luz de una intuición global más profunda de la peculiaridad de nuestro flujo vital en relación con nuestra inmutable persona. Esto se pone inmediatamente de relieve cuando se analiza el sentido del argumento según el cual el arrepentimiento es un intento absurdo de anular algo pasado. Esta argumentación podría justificarse si nuestra existencia personal fuera una suerte de corriente que fluye en el mismo tiempo objetivo en el que suceden los acontecimientos naturales; una corriente igual, aunque con otro contenido»⁸. El único efecto de las acciones, en la historia personal y colectiva, estribaría en su consecuencia física o mecánica, que necesariamente sería muy limitada en el tiempo, pues enseguida sería modificada por otra acción posterior. Nuestro pasado no nos pesaría realmente, únicamente nos influiría el pasado inmediatamente próximo. Lo cual pone sobre el tapete la siguiente alternativa.

Esa segunda disyuntiva planteada por la segunda de las tesis anunciadas presenta la vida humana, de parte de Scheler, como una biografía, como un todo en conjunto. Significando con ello que el valor y

⁷ Ibid., 17.

⁸ Ibid., 16.

sentido de toda la vida no es simplemente el resultado de la suma de los valores de cada uno de los actos que la componen, y también, sobre todo, que cada acto es un miembro del conjunto de la vida que se ve afectado por el todo de ese conjunto. Es decir, un acto no se ve influido sólo por su antecedente inmediato, sino por toda la serie de actos precedentes, e incluso por las expectativas de futuro. Dicho de otra manera, en cada acto presente se halla de algún modo —influyendo en él— todo el conjunto de los actos pasados; o sea, el pasado no desaparece, sino que sigue existiendo inconscientemente en la forma del influir sobre el presente. «Si, pues, se pregunta: ¿hasta qué punto las vivencias pasadas ‘son’? habré de decir: ‘*existen*’ en *mi yo* (...) La vivencia pasada se halla presente ‘*en*’ el yo mismo y en cuanto ‘*operante*’ está dada también en la intuición interna»⁹. Lo cual supone afirmar la existencia de un auténtico inconsciente psíquico y, sobre todo, la peculiar temporalidad de la persona y sus actos frente a la realización de éstos: mientras que esta realización transcurre lineal, inexorablemente e irreversiblemente, el sujeto de ellos permanece (de modo omnitemporal, se podría decir¹⁰) en todo el transcurso de esas realizaciones, o mejor, dicho transcurso —los actos temporalmente cualificados— queda en el sujeto. La persona humana hace suyos sus actos pasados, los convierte y quedan en ella como «su» pasado. Por eso ella puede volver sobre éste, porque lo contiene. «Como la eficacia total de una vivencia está vinculada, en el contexto vital, a su sentido *pleno* y a su valor *definitivo*, toda vivencia de nuestro pasado permanece también, entonces, aún *incompleta* en su valor e *indeterminada* en su sentido mientras no haya rendido *toda* su posible eficacia»¹¹.

Todo esto es incomprensible, en cambio, para el empirismo. En su concepción naturalista, según la cual la existencia es sólo la existencia constatable empíricamente, los sucesos pasados ya no son en absoluto. Por su parte, la existencia del inconsciente se tiene por una ilusión indemostrable y poco menos que mágica. Y la única temporalidad es la lineal e irreversible, formada en realidad por instantes presentes que vienen y desaparecen regular y sucesivamente. De este modo, la temporalidad que cabría vivir al ser humano sería la de un cuerpo físico más: instantes de tiempo sucediéndose. El recuerdo no sería más que cierta huella física —perceptiva y emotiva— en nuestro sistema nervioso

⁹ M. SCHELER: *Ética*, 554-555; y cfr. también *Muerte y Supervivencia*. Encuentro, Madrid 2001, 21-22.

¹⁰ Cfr. las lúcidas reflexiones de P. FERNÁNDEZ BEITES: *Tiempo y sujeto después de Heidegger*. Encuentro, Madrid 2010, 283-287.

¹¹ M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 18.

central. En realidad, el tiempo tal como lo vivimos no sería más que una ilusión, mientras que todo volver sobre el pasado resultaría algo sencillamente imposible. Es, pues, un profundo y definitivo sentido de la libertad el que está aquí en juego: si el hombre tiene en su poder su pasado, para intervenir en él o no. Y llegamos así a la tercera tesis arriba enunciada.

Aquella tercera tesis presupuesta por el arrepentimiento, tal como Scheler lo presenta, es que la persona humana es libre para cambiar el valor de un acto pasado dentro del conjunto de la vida. Se entiende que no es posible cambiar el valor del acto mismo en cuanto tal, sino el valor que tiene en cuanto que influye en el conjunto de la vida. Es decir, no está en el poder de nadie convertir en bueno un acto malo que cometió, pues el valor moral intrínseco de una acción es tan irreformable como su realidad existencial. Pero sí está en manos, por ejemplo, de un criminal —precisamente al arrepentirse— que sus delitos ya no influyan en él negativamente. Se trata de un poder y una libertad interior que reobra, por así decir, sobre el pasado del sujeto (en cuanto «suyo»), modifica su presente y proyecta el futuro en una dirección decidida por él y no por la necesidad de la cadena de actos pretéritos.

Si volvemos ahora la mirada al paradigma empirista, encontramos de nuevo la mayor incomprensión ante esta descripción. El modelo de libertad y de poder cambiar vigente en el naturalismo es la causación eficiente. Aquí, la única eficacia y libertad posibles es la que produce un efecto exterior al agente y exclusivamente futuro. «Se nos dice que el arrepentimiento es un choque sin sentido en el que arremetemos contra algo ‘inalterable’. Pero nada en nuestra vida es ‘inalterable’ en el sentido en que lo piensa ese argumento. Todo es redimible, por cuanto es una unidad de sentido, valor y eficacia»¹². Y como no hay, entonces, según el empirismo, ninguna libertad real desde el pasado ni en el presente (que es un puro efecto mecánico) se opta entre dos soluciones opuestas: o bien por un determinismo donde pasado y presente fijen el futuro, o bien por una libertad de futuro totalmente indiferente e indeterminada sin ningún apoyo ni orientación desde base alguna. Scheler se hace eco de ambas posturas. De un lado: «Se nos dice que el arrepentimiento es absurdo, puesto que no tenemos ninguna libertad y todo debió suceder como sucedió. Es cierto que no tendría ninguna libertad quien no pudiera arrepentirse. Pero, ¡arrepentíos!; y así (...) os veréis ‘libres’»¹³; y de otro:

¹² Ibid., 20.

¹³ Ibid. Un primer paso para esta liberación se produce ya en cierto tipo de recuerdo (ibid., 25-28); lo cual, por cierto, ilumina la parte de sentido que posee la terapia psicoanalítica. En otro lugar, Scheler habla de «concentración» para referirse a ese paso

«Pero también yerra el indeterminista común cuando habla del arrepentimiento. Aquella nueva libertad, que precisamente se *realiza* sólo en el acto de arrepentimiento, quiere ponerla falsamente como condición. Los joviales incluso dicen: ¡Nada de arrepentirse, sino hacer buenos propósitos y obrar mejor en el futuro! Pero los joviales no dicen de dónde sale la fuerza para proponernos los buenos propósitos y aún más para cumplirlos, si antes, mediante el arrepentimiento, no tiene lugar la liberación y el nuevo autoadueñamiento de la persona frente a la fuerza determinante de su pasado»¹⁴. Por cierto, resulta sorprendente constatar que no pocas veces se sostienen estas dos posturas a la vez (la determinista y la indeterminista), revelándose este hecho como una de las numerosas paradojas e incluso auténticas contradicciones de la cultura actual. Además, da la impresión de que, para ocultar la vacuidad de ese planteamiento de la libertad, se elaboran complejísimos análisis matemáticos de decisión racional, por lo demás imposibles de aplicar.

Pues bien, si comparamos los dos modelos de vida psíquica (el propuesto por Scheler a partir del arrepentimiento y el empirista), es evidente que el descrito por el fenomenólogo responde a los hechos de experiencia vivida de modo inmediato, mientras que el empirista ofrece una imagen falsa y pobre so capa de ser científicamente explicativa, aunque nunca llega a explicar los hechos mismos. Como tantas veces, la disyuntiva aquí consiste en la fidelidad a la realidad o la simplificación explicativa, que termina siendo sólo aparentemente explicativa si no da cuenta de los hechos tal como se presentan al sujeto (y no sólo a sus sentidos externos o a los instrumentos de medición, casi exclusivamente cuantitativa, establecidos por convención). Se entiende mejor ahora que quienes han sucumbido al espejismo cientificista del empirismo —así como los que rechazan el nivel espiritual en favor de un vitalismo— interpreten el arrepentimiento de diversas formas reductivas respecto de la descripción expuesta por Scheler. Como es habitual en este pensador, en su escrito se detiene en el examen y crítica de esas formas, que aquí sólo mencionamos: la teoría «psicologista» de Nietzsche, la de la autorrepresalia, la del temor, la de la resaca y la de la enfermedad psíquica¹⁵.

hacia la modificación interior: «Existe un estado al que el idioma llama ‘concentración’ (*Sammlung*), es decir, un estar-en-sí concentrado; por así decir, un ‘hondo vivir en sí’. Ocurre aquí como si toda nuestra vida anímica, incluso la del pasado, se concentrara en *un punto*, actuando como *una sola cosa*; estos momentos son raros; por ejemplo, los tenemos ante las grandes decisiones y acciones», *Ética*, 555-556.

¹⁴ Ibid., 21-22.

¹⁵ Cfr. *ibíd.*, 10-16 y 32-40.

Frente a todas ellas, la descripción de Scheler resulta enteramente fidedigna y convincente. En efecto, de la misma manera que no nos falta la experiencia de los hechos que corresponden a aquellas tesis medulares de la vida psíquica humana, tampoco nos falta la experiencia del arrepentimiento mismo tal como el fenomenólogo lo retrata.

Con la tercera tesis se afirmaba la exigencia de una libertad interior que obra sobre el pasado del sujeto y modifica su presente según un sentido, y que por ello proyecta su futuro en una determinada dirección. Se trata de dos modificaciones simultáneas: la liberación de la culpa y la reorientación hacia el futuro, un nuevo nacimiento: «El arrepentimiento mata el nervio vital de la culpa, a través del cual ella influye. *Expulsa* motivo y acción —la acción con su raíz— del centro vital de la persona, y con ello posibilita el libre y espontáneo comienzo, el inicio virginal, de una nueva sucesión vital, que ahora puede surgir del centro de la personalidad, no atada ya por más tiempo, precisamente gracias al acto de arrepentimiento»¹⁶. A este respecto, conviene consignar una justa matización en dos puntos. Primero, porque Scheler llega a decir que «dicho acto (el arrepentimiento) desvanece *verdaderamente* el disvalor moral, el carácter valioso ‘moralmente malo’ de la correspondiente conducta»¹⁷, lo cual le parece a Seifert —con razón— excesivo, pues sólo el poder del perdón de Dios puede cancelar en nosotros dicho valor¹⁸. Y segundo, porque no está claro tal comienzo instantáneo según una nueva vida, como lo atestigua la experiencia frecuente¹⁹. Aunque en favor de Scheler hay que decir que sí veía y admitía esa dificultad práctica, como cuando reconoce que la transformación de la disposición de ánimo «no tiene necesariamente por unívoca consecuencia todas las externas y más visibles co-modificaciones correspondientes al nuevo hábito en la disposición de ánimo, las intenciones, propósitos, decisiones y acciones. Estos niveles del comportamiento prevoluntario y voluntario pueden, en su contenido particular, dominar fácticamente por largo tiempo la vida del individuo transformado (sea un individuo o una colectividad) por fuerza del determinante efecto de las disposiciones y determinaciones formadas según el antiguo hábito, tanto de la disposición de ánimo, intenciones, propósitos, decisiones, acciones (‘costumbre’), como incluso

¹⁶ Ibid., 21.

¹⁷ Ibid., 23.

¹⁸ J. SEIFERT: “Scheler on Repentance”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, n° 1 (2005), 197-198.

¹⁹ Así lo hace notar M. WALLROTH: “Der Wert der Reue”, en Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. K&N, Würzburg 2003, 56-58.

de tendencias de movimiento orgánicas e impulsos (‘práctica’); sin que se anule sin embargo la evidencia de la transformación»²⁰.

Con todo, esto reclama a su vez aún una explicación ulterior, a saber, la que dé razón de esa dirección y de la fuerza —como antes decía Scheler a propósito de los «joviales»— con la cual se pueda llevar a cabo tal modificación. Dicho con otras palabras, no basta con detectar la libertad como decisión para comprender la vivencia del arrepentimiento, sino que es necesario sacar a la luz el motivo que lo anima y la fuerza que lo impulsa o posibilita. De esto nos ocupamos a continuación.

2. El motivo o motor del arrepentimiento: el *ordo amoris*

Según Scheler, todas y cada una de las acciones de una persona hallan su origen, sentido y fuerza en la actitud fundamental que ella posee. Actitud a la que llama de diversas maneras —disposición de ánimo (*Gesinnung*), *ordo amoris*, *ethos*...— y que viene a consistir en un fondo de amor dirigido genéricamente a un espectro de valores jerárquicamente ordenados entre sí, algo así como una toma de postura general en favor de cierto mundo de valores dentro del universo axiológico posible. Se trata del conjunto de preferencias ordenadas que a menudo damos en llamar «carácter» y cuyo referente es un microcosmos de valores. Las acciones de un sujeto nacen de ese carácter, pues en él se contienen las posibles preferencias, y son éstas las que se traducen en realizaciones que responden a situaciones a cuyos valores ya estaba inclinada la persona²¹.

Ahora bien, aquí buscamos comprender el arrepentimiento, y éste se dirige lógicamente hacia una acción mala o incoherente con la actitud de quien se arrepiente. Y en este punto surge inevitable la pregunta por el origen de la acción mala o, en general, inconsistente con el carácter u *ordo amoris*. Si toda acción surge del *ordo amoris*, ¿de dónde surge una de la que luego nos arrepintamos? Esta pregunta puede plantearse en dos clases de situaciones. Una primera según la cual nos arrepentimos de acciones ocasionales discordantes con el *ordo amoris* que generalmente poseemos —o creemos que poseemos—; y otra segunda donde nos arrepentimos de nuestro entero pasado, de nuestro *ordo amoris* en general poseído hasta entonces (sea porque queremos cambiarlo radicalmente —convertirnos—, sea porque queremos mejorarlo yendo más allá de él).

²⁰ M. SCHELER: “Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee”, en *Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Francke Verlag, Bern 1957, 238.

²¹ Sobre esto pueden verse de nuevo las obras citadas de P. Fernández Beites y de S. Sánchez-Migallón.

En el primer caso, lo que terminamos descubriendo es que nuestro *ordo amoris* no era tan puro, tan consistente. Desde luego, ésta es la situación corriente: junto a un conjunto homogéneo de orientaciones generales a valores, anidan en nosotros propensiones y preferencias de diversa índole y dirección. Es lo que a veces se ha llamado «el mal radical» que habita en el ser humano. No vamos a indagar aquí las causas, dimensiones y formas de esa constitutiva, al parecer, incoherencia humana²². Sin embargo, sí aparece claro lo que buscamos, el motivo o motor del arrepentimiento en estas situaciones. Cuando la persona advierte una acción extraña a la generalidad de su *ordo amoris*, no tiene más que hacérselo presente de nuevo y, apoyándose en él, valorar negativamente y rechazar así el querer que se materializó en aquella foránea acción. Es el *ordo amoris* que de hecho se posee, o más bien, el mejor lado de ese *ordo amoris*, el que motiva e impulsa el arrepentimiento.

En el segundo escenario, las cosas se presentan más complejas, pues si de lo que nos arrepentimos es de nuestro *ordo amoris* global, ¿qué motiva y mueve dicho arrepentimiento?, ¿y de dónde obtiene la nueva dirección a que se encamina? La fuente buscada no puede estar dentro de uno mismo, luego habrá de venir del exterior, al parecer. En efecto, esto es lo que en principio piensa Scheler. Y esa venida de fuera, ese origen motivacional externo, procede o de Dios o de otras personas. Ambos casos son contemplados por nuestro fenomenólogo, iluminando la doctrina del seguimiento²³. Esas otras personas se nos muestran como modelos (y Dios también en la medida en que se ha encarnado en la Persona de Jesucristo) que reflejan un *ordo amoris* ideal, es decir, un *ordo amoris* que no poseemos, pero que percibimos como debido, como el que deberíamos poseer. De nuevo, es un *ordo amoris* el motivo y motor del arrepentimiento, del cambio y mejoramiento moral; pero no ya un *ordo amoris* fáctico y descriptivo, sino uno ideal y normativo.

En realidad, no puede ser de otra manera, pues la actitud fundamental amorosa sólo puede transformarse mediante el amor, y mediante un amor ordenado de una determinada manera, justo aquella con la que se quiere configurar la disposición de ánimo personal. Y, por cierto, que el arrepentimiento cambia y transforma la disposición de ánimo, el *ordo amoris*, es algo de lo que Scheler no tiene ninguna duda, sea en la forma del seguimiento o de la conversión: «Esta peculiar dirección de la mirada de aquel acto más profundo de arrepentimiento —dice del acto de recuerdo necesario para el proceso—, (...) requiere no una mera

²² De esto me ocupé parcialmente en *La persona humana y su formación* en Max Scheler, 181-216.

²³ Sobre todo al final de su *Ética*, 731-758, y en *Modelos y líderes*.

‘modificación’ de la disposición de ánimo o incluso simples buenos propósitos, sino una *transformación* real de la disposición de ánimo»²⁴. E igualmente: «En esa medida, el arrepentimiento adquiere también el carácter de un *arrepentimiento* propiamente *de conversión*. Y nos conduce, al fin, del hacer nuevos y buenos propósitos, mediante la profunda modificación de la disposición de ánimo, a la auténtica *transformación* de la disposición de ánimo»²⁵.

Ahora bien, no es difícil advertir que en esta argumentación aún se precisa algo más. Se trata de que un motivo puramente externo, o mejor, un motivo externo por sí solo es incapaz de mover a la persona. Desde el pensamiento griego sabemos que el dinamismo de la acción humana requiere no sólo un motivo externo, sino una tendencia activa en la que dicho motivo encuentre eco. Sin una naturaleza tensada o dispuesta a la acción, por así decir, el motivo no resultaría atractivo sino más bien indiferente, el sujeto sería sordo a todo reclamo motivante. En términos clásicos se diría que una potencia no puede ser actualizada si ella misma no es potencia activa en algún sentido y grado.

En la tradición fenomenológica, Husserl puso especial empeño en aclarar el sentido de la motivación frente a la causación, o mejor, de la motivación como un sentido peculiar de causalidad. La especificidad de la motivación dentro de la causalidad en general²⁶, y frente a la causalidad eficiente-mecánica habitual que maneja la ciencia empírico-positiva, puede considerarse —en el marco del pensamiento husserliano— desde diversos puntos de vista. Quizá el más fundamental de ellos es que la causalidad mecánica hace referencia a lo real empírico y material, mientras que la motivación contiene referencias intencionales (tales como valoraciones, fines, posibilidades prácticas, etc.)²⁷. Por ello, la causalidad real se rige por una legalidad natural, según vínculos de causalidad mecánica, reactiva o asociativa, mientras que para la motivación rige la legalidad espiritual de la motivación justificada o injustificada, legalidad que se intuye más que calcula²⁸. Evidentemente, no podemos entrar con todo detalle aquí en la descripción de lo que significa actuar por motivos. El punto que aquí interesa resaltar es que sólo este paradigma de la actuación libre por motivos es el adecuado al obrar humano, y que únicamente en él cabe hablar de actos justificados o

²⁴ M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 28.

²⁵ *Ibid.*, 31-32. Pueden verse también diversos lugares en *Ética* y en *Modelos y líderes*.

²⁶ Cfr. E. HUSSERL: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid 1973, 4ª, § 37; y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, Buenos Aires 2008, § 62.

²⁷ Cfr. E. HUSSERL: *Ideas II*. FCE, México 2005, § 55 y 56 f y g.

²⁸ Cfr. *ibid.*, anexo XII, § 10 y 11.

injustificados²⁹. Nada de esto, en cambio, tiene sentido en el mundo natural físico; ahí sólo hay meros hechos. Las únicas leyes de la naturaleza son descriptivas. El libre comportamiento y vivir humanos poseen, en cambio, normas de razón capaces de discernir actos correctos o incorrectos³⁰. Y donde hay discernimiento cabe justificación, es decir, dar razón de los actos, y en principio también rectificación. Precisamente son estos los supuestos para constituir una vida verdaderamente humana, a saber, una vida consciente de sí como tal y capaz de autoconfigurarse responsablemente, capaz de arrepentirse y cambiar.

Por lo que a nuestro asunto se refiere, esto significa que los motivos —del arrepentimiento, en este caso— no operan como causas físicas exteriores. Por el contrario, ellos mueven según cierta justificación, correspondencia o adecuación ideal entre ellos y ciertas intenciones ideales del sujeto. Intenciones (su *ordo amoris*) que, por cierto, el sujeto se ha ido configurando a partir de un temperamento inicial innato de las acciones anteriores sedimentadas en hábitos. Dicho todavía con términos de Husserl, los motivos actuales se apoyan en habitualidades, en anteriores respuestas a motivos que han sido interiorizadas y decantadas como algo permanente en el transcurso de la vida.

También el fiel discípulo de Husserl, Alexander Pfänder, describió con gran finura lo que vivimos en la motivación: algo muy distinto de la causalidad de deseos e impulsos. El acto de voluntad es distinto del deseo puesto que «en él el yo centro no sólo es sujeto y punto de partida, sino también el que verifica originariamente el acto. El acto de la voluntad se presenta fenoménicamente no como un acontecimiento causado por alguna otra parte, sino como un acto originario del yo centro mismo»³¹. La fuente del acto voluntario es siempre y sólo, en sentido estricto, el yo personal o central. «La volición es, en su esencia, siempre libre fenoménicamente; es decir, no es causada por algo distinto del yo centro»³².

Pero lo que más interesa aquí es la diferencia entre el deseo causante o provocante y el motivo motivante —digamos—, en el sujeto o yo mismo. En el primer caso, el yo que sigue al deseo lo hace ciegamente; en el segundo, es el yo más espiritual, por así decir, que escucha los motivos (o exigencias prácticas, como dice Pfänder) y los secunda o no.

²⁹ Cfr. E. HUSSERL: *Husserliana* XXXVII. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, § 22 y 25.

³⁰ Cfr. E. HUSSERL: *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos, Barcelona 2002, 6-7.

³¹ A. PFÄNDER: “Motivos y motivación”, *Excerpta philosophica* 14, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1995, 22.

³² *Ibíd.*, 47.

«La provocación (de deseos) *cae* sobre el yo, *toca* al yo, *hace presa* en el yo. Y los deseos provocados son *padecidos* por el yo como una coacción natural. En cambio, las exigencias planteadas *son oídas* por el yo (...). Son distintas las partes del alma que, en los dos casos, en la provocación de deseos y en el planteamiento de exigencias, entran, por decirlo así, en consideración. Aquella provocación alcanza, por decirlo así, al ‘cuerpo del alma’, mientras el planteamiento de exigencias se dirige al ‘espíritu del alma’ y justamente a aquella parte del espíritu que puede escuchar espiritualmente las exigencias prácticas»³³. Es decir, hay un yo que escucha antes de elegir. Y se trata de un yo que, si es verdaderamente libre y no indiferente, no puede ser un yo vacío e indeterminado; es, en efecto, un yo con carácter, el cual «es, o por lo menos contiene en sí, como elemento esencial, *el modo y manera como el yo se resuelve volitivamente cuando existen determinados motivos*»³⁴.

Recapitulando y retomando el hilo de nuestro problema, la dificultad se centra en que cuando nos arrepentimos de nuestro entero *ordo amoris*, hay que poder señalar un motivo y una fuerza interiores (además de la posible influencia exterior de otras personas) que no puede residir en ese *ordo amoris* del que precisamente nos arrepentimos. Dicho desde Husserl, ¿a qué intención o habitualidad podrá corresponder la acción de arrepentirse justamente de todo el conjunto de intenciones y habitualidades?; y desde Pfänder, ¿qué yo propiamente «escuchará» los motivos que impulsan a arrepentirse de todo el vivir del mismo yo? Y esto nos lleva, entonces, a la necesidad de admitir aún un presupuesto ya último del arrepentimiento.

3. El presupuesto último del arrepentimiento: la esencial capacidad y actividad amorosas

Como hemos visto, cuando el arrepentimiento es general nos encontramos con una petición de principio en el sujeto mismo: la persona tiende a unos valores nuevos para él, o mejor, a un *ordo amoris* distinto del que tiene, luego al que no puede tender, si es verdad que todo tender fáctico nace del *ordo amoris* a su vez fáctico. Con otras palabras, en el arrepentimiento global la persona debe «escuchar» un *ordo amoris* normativo, debe atender y querer unos valores que caen fuera del rango o umbral de «audición» y amor que le posibilita el *ordo amoris*

³³ Ibid., 43.

³⁴ Ibid., 58.

fáctico —por así decir—, siendo ése por principio el órgano perceptor y sensible a lo valioso³⁵.

En este punto, la aporía se encona si se sostiene con rigidez una tesis defendida con claridad, en principio, por Scheler respecto del *ordo amoris* (y probablemente también por Husserl respecto a las habitualidades). Dicha tesis consiste en afirmar que la persona no sólo es capaz de querer y sentir únicamente valores dentro del universo axiológico que le permite su *ordo amoris*, sino que ella misma «es» ese *ordo amoris*. La esencia de la persona consiste en su modo de amar, en un amor configurado: «antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»³⁶, y «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»³⁷. Un *ordo amoris* radical y esencial que —como ha subrayado la profesora Fernández Beites³⁸— ha de ser fundamentalmente elegido de modo libre, aun cuando contenga elementos no decididos (como inclinaciones temperamentales, por ejemplo).

Ahora bien, si queremos acompañar hasta aquí a Scheler (lo cual parece exigido) y al mismo tiempo aceptar la realidad del fenómeno del arrepentimiento general —por infrecuente que sea—, entonces es necesario modificar o al menos flexibilizar esa tesis definitoria de la persona. Es decir, hay que afirmar que la persona es más que su *ordo amoris* de hecho poseído o encarnado —y desde donde es libre respecto de éste—, pero tampoco es aún el *ordo amoris* normativo, pues el arrepentimiento intenta precisamente realizarlo o al menos aproximarse a él. Ese más que es la persona —además de su efectivo *ordo amoris*— tiene que consistir, primeramente, en una tendencia, porque de lo contrario no podría sentirse interpelada ni secundar el *ordo amoris* normativo que se le presenta desde fuera. En segundo lugar, al igual que toda tendencia que responde a algo en una determinada dirección, ha de poseer ya ella misma cierta orientación³⁹. Y si se muestra capaz de responder al *ordo amoris* normativo, ha de poseer de alguna manera esa estructura.

³⁵ «...precisamente en la disposición de ánimo [u *ordo amoris*] es donde *llegan a coincidencia* la conciencia apriórica de valor y el núcleo de todo querer en su último contenido estimativo», M. SCHELER: *Ética*, 210; y también: «La ‘disposición de ánimo’ no sólo abarca el querer, sino también todo conocer ético de valores, el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir», 741.

³⁶ M. SCHELER: *Ordo amoris*, 45.

³⁷ *Ibíd.*, 27.

³⁸ P. FERNÁNDEZ BEITES: “Libertad y ‘ordo amoris’: una alternativa al existencialismo”, en I. García de Leániz (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*. Encuentro, Madrid 2010, 241-277.

³⁹ Y no pura indeterminación, como propende a decir el existencialismo.

Finalmente, precisamente ese modo de poseer el *ordo amoris* normativo sólo puede ser como capacidad o potencia. En suma, la persona debe contener, junto a sus amores efectivos, la capacidad de amar (o la tendencia a amar potencialmente) de modo correcto o según el ideal debido, es decir, de amar lo mejor. Pero no se olvide que debe ser una capacidad personal, libre frente a sí mismo, por así decir. Acaso algo semejante parece sugerir Pfänder cuando afirma que «en el centro del carácter se halla el yo centro, que por sí mismo quiere en determinada manera y es *libre actor* y no pasivo sufridor de la volición»⁴⁰.

Scheler insinúa probablemente esta tesis más amplia siempre que supone a la persona como su *ordo amoris*, sí, pero también como tendiendo al *ordo amoris* ideal normativo para él⁴¹. De hecho, puesto que el amor mismo es tendencia, movimiento, es ajustado describir a la persona humana como el movimiento entre uno y otro *ordo amoris*, el descriptivo y el normativo; o si queremos, entre los dos yoes, el que de hecho es y el ideal que está llamado a ser. El acento aquí lo queremos poner en que esa tensión dinámica, ese movimiento, es imposible si en el origen no está presente ya potencialmente la dirección final.

Nuestro fenomenólogo parece referirse a esta misma capacidad potencial cuando habla de que «en toda alma duermen fuerzas jóvenes, aún libres de culpa»⁴²; o al decir que «nuestra naturaleza tiene en sí, por consiguiente, fuerzas maravillosas para desvincularse de la ulterior eficacia de uno u otro miembro de la serie de vivencias de nuestro pasado»⁴³. E incluso lo hace asimismo cuando afirma, con toda coherencia y en referencia a la libertad —pieza clave, como vimos, en el acto de arrepentirse—, que la libertad de «abrirse» o «cerrarse» al progreso moral (a nuevos y superiores valores) se funda necesariamente en una libertad de «esencia»⁴⁴. O sea, que nuestros actos de arrepentirnos (o de persistir con pertinacia) suponen un yo libre que lo decida y la posesión, como en germen, de ambos fines (el ser mejor o el persistir en lo mismo). «Esta *libertad* del amor (...) no tiene nada que ver con el albedrío o con la libertad de elección, ni en general nada con la libertad de la voluntad, sino que más bien radica en la libertad de la persona frente al poder de la vida impulsiva»⁴⁵. Se trata de la «libertad de esencia de la

⁴⁰ A. PFÄNDER: *Motivos y motivación*, 58.

⁴¹ Sobre todo, a lo largo de su opúsculo *Ordo amoris*.

⁴² M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 21.

⁴³ *Ibid.*, 19.

⁴⁴ Como dice Spader, siempre conservamos la «misteriosa» libertad de aceptar o no amar y ser amados, cfr. P. H. SPADER: *Scheler's ethical personalism*. Fordham University Press, New York 2002, 233-239.

⁴⁵ M. SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*. Sígueme, Salamanca 2005, 117.

persona que co-constituye su esencia como forma de ser»⁴⁶, o de la «libertad del poder-querer», distinta de la «libertad del poder-hacer» y de la «libertad del hacer»⁴⁷.

Y refiriéndose a la vivencia de ese núcleo de libertad y de capacidad de poder cambiar, escribe: «El punto radical más profundo de nuestra conciencia de libertad (según su componente de poder) no es la conciencia de poder-hacer-también-otra-cosa que acompaña a todo acto de decisión, ni tampoco la conciencia de poder-elegir que acompaña a todo acto de formularse un propósito de un contenido de decisión voluntaria (de una multiplicidad de proyectos fáctica o dada como posible). Este punto radical es la *conciencia del poder transformarse* (*Sich-wandeln-Können*) sea en el sentido de ‘conversión’ o de renacimiento espiritual»⁴⁸. Más aún, dice además en el mismo lugar: «Si nunca se dejan fracasar visiblemente a los ojos de otros una educación y costumbre afortunadas, en lugar de la profunda y secreta muerte espiritual que todas las personas con un hábito de no ser libres conocen en sí mismas, surge el profundo y secreto grano de mostaza de un nuevo *ser-otro* de la persona (*Anderssein der Person*), que tiende a disolver todo resto del antiguo hábito, a sumergir todo vivenciar en una nueva luz y a dirigir éste, como totalidad y en concreto, en una nueva dirección».

Sin embargo, a pesar de estas alusiones claras, Scheler no termina de explicitar ese fondo de la persona. Es verdad que pueden encontrarse algunas otras referencias a la noción de potencia en relación con la persona humana. Por ejemplo cuando, hablando de los atributos divinos cognoscibles naturalmente, dice que «el centro de los actos del espíritu humano —el alma del espíritu— es siempre, a diferencia del *actus purus*, *centro de potencia de actos* (*Aktpotenzzentrum*)»⁴⁹; o cuando admite que, aunque hay que buscar la *aparición* de la índole de la persona en los hombres adultos y normales, podemos «después de haber llegado ya a ver la esencia fenomenológica ‘persona’, (...) ampliar el concepto y admitir el germen (por así decir) del ser personal en escalones del ser humano todavía sin desarrollar (en los niños y los débiles mentales, por ejemplo)»⁵⁰. Pero, junto a estos testimonios, es innegable también la renuencia a dicho discurso.

Y no termina de ser claro, con toda probabilidad, porque de lo que aquí se habla es de algo que, aunque esté racionalmente exigido por la

⁴⁶ M. SCHELER: “Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee”, 240.

⁴⁷ M. SCHELER: *Fenomenología y metafísica de la libertad*, en *Amor y conocimiento y otros escritos*, 294-298.

⁴⁸ M. SCHELER: “Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee”, 238.

⁴⁹ M. SCHELER: *De lo eterno en el hombre*. Encuentro, Madrid 2007, 138.

⁵⁰ M. SCHELER: *Ética*, 621.

experiencia del progreso moral, no se encuentra ello mismo dado a la intuición inmediata por ser potencial (en el sentido ontológico más riguroso y clásico). Como es sabido, lo así alcanzado le resulta a veces incómodo a algunos fenomenólogos. No es fácil decir si Scheler se encuentra en este caso. A veces da esa impresión, como cuando afirma que sólo se basa en hechos: «El conocimiento, de cualquier clase que sea, radica en la experiencia. Y la Ética debe también, a su vez, fundarse en la ‘experiencia’. (...) Los hechos dados inmediatamente que cumplen los predicados en proposiciones tales como: ‘esta acción es selecta, vulgar, noble, baja, criminal, etc.’, y luego el modo como estos hechos llegan hasta nosotros: he aquí lo que ha de ser estudiado»⁵¹. Pero en otras ocasiones parece prevalecer la fidelidad a la exigencia racional —sobre el análisis, eso sí, de la experiencia— aun cuando conduzca a superar la realidad intuitivamente dada. No en vano afirma que «el pensamiento, tan frecuentemente criticado con superficialidad, según el cual es preciso superar la experiencia con la experiencia en la mano (...) oculta una de las más profundas verdades que se hayan pensado jamás en filosofía»⁵². Desde luego, la lectura de las obras de este pensador deja claro que el método no se come —como se suele decir— el tema, sino más bien muy al contrario, los contenidos y sugerencias desbordan continuamente los planteamientos iniciales.

Por lo demás, estamos convencidos de que a Scheler no le extrañaría que la esencia de la persona se adentrara en el misterio de lo que supone remitirnos a una fuente potencial amorosa. Y a este misterio parece también aludirse, incluso ampliándolo, al atisbar la íntima relación entre esa capacidad esencial de la persona y Dios: «...el hombre es portador de una tendencia que trasciende todo posible valor vital y cuya dirección apunta a lo ‘divino’, o, dicho brevemente, (...) es el buscador de Dios»⁵³. En el contexto del arrepentimiento, esta relación es de origen en un doble aspecto: la meta ideal y la fuerza impulsora⁵⁴.

⁵¹ Ibid., 245.

⁵² M. SCHELER: *Muerte y Supervivencia*, 83.

⁵³ M. SCHELER: *Ética*, 402.

⁵⁴ Como es fácil de ver, este doble problema se entrelaza con el de la relación entre el conocer y el querer morales, es decir, con la llamada «cuestión socrática». Este último problema se plantea de modo diverso y no puede tratarse aquí; tan sólo remitimos a J. M. PALACIOS: “Vorziehen und Wählen bei Scheler”, en Ch. Bermes *et al.* (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl*, 135-146, y a mi libro *La persona humana y su formación en Max Scheler*, 198-210. Por otro lado, además, merece mencionarse el estudio de D. VON HILDEBRAND al respecto —donde, en nuestra opinión, acierta más que Scheler—, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Cristiandad, Madrid 2006.

En primer lugar, en cuanto al ideal al que se tiende, el arrepentimiento descubre un yo ideal que se quiere alcanzar y a la luz del cual busca restaurar el yo empírico. «Lo más misterioso del acto de arrepentimiento, en su vivacidad más profunda, consiste en que en él, es decir, en el curso de su continua dinámica, se divisa una existencia ideal y enteramente superior como posible para nosotros: una posible elevación del nivel del existir espiritual fundada en el recogimiento, desde donde atisbamos entonces el entero estado del antiguo yo muy por debajo de nosotros»⁵⁵. Y esa esencia ideal procede en última instancia de Dios: «el amor de Dios (...) siempre está llamando a la puerta del alma humana, por así decir, trae ante el hombre la imagen valiosa de un ser ideal, y sólo en *relación* a esa imagen deja *percibir* plenamente al hombre la bajeza y cautividad de su estado real»⁵⁶.

En segundo lugar, la fuerza para arrepentirnos, para mejorar, para acercarnos a ese ideal debe proceder igualmente de Dios. ¿Cómo podríamos, si no, encumbrarnos sobre nosotros mismos y alzarnos (como en la aventura del Barón de Münchhausen), si Dios no nos eleva y mueve desde dentro? En efecto, la capacidad de amar sólo se actualiza con amor⁵⁷, y el amor superior a nosotros es el amor de Dios: «Después, tras la ejecución espontánea del arrepentimiento y en mirada retrospectiva hacia el perdón y santificación cada vez más sentidos, el hombre vive la *fuerza* para la ejecución del acto de arrepentimiento como un don gratuito y amoroso de Dios. Además, en la misma medida, el impulso humano de amor a Dios, apoyado ya desde el principio en el proceso del arrepentimiento, repara poco a poco la plena capacidad de amor para con Dios»⁵⁸.

Ciertamente, ya el amor de otras personas que amen correctamente puede despertar e impulsar nuestra capacidad de amar del mismo modo. Pero la fuente del amor de esas personas modélicas se remonta, al final, al amor de Dios. Además, todo caso de amor correcto no es sino reflejo del amor correcto divino; o dicho de otro modo, todo *ordo amoris* normativo particularizado en una persona es participación del *ordo amoris*

⁵⁵ M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 30.

⁵⁶ *Ibíd.*, 59; cfr. también, *Ordo amoris*, 38.

⁵⁷ En lo cual, por cierto, tenían razón los místicos castellanos cuando afirmaban que «Amor saca amor», Sta. Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. XXII, en *Obras I*, Biblioteca Mística Carmelitana, El Monte Carmelo, Burgos 1915, 173; o que «Donde no hay amor, pon amor y sacarás amor», San Juan de la Cruz, «Carta a la M. M^a de la Encarnación en Segovia», en *Obras IV*, Biblioteca Mística Carmelitana, El Monte Carmelo, Burgos 1931, 287.

⁵⁸ M. SCHELER: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, 59.

normativo universal de Dios, tanto por su ideal justo y armónico como por su dinamismo y fuerza.

La conclusión de Scheler es inequívoca: «Primero se nos aparecía ese impulso de amor como amor nuestro. Más tarde vimos que también era ya amor de correspondencia»⁵⁹. De manera que se comprende entonces lo que a primera vista parece circular: «Así, el acto de arrepentimiento es en cierto sentido anterior a su punto de partida y a su punto de llegada, anterior a su *terminus a quo* y a su *terminus ad quem*»⁶⁰.

Ahora bien, si recordamos de nuevo que para este pensador «es el hombre un *ens amans*», no habremos de considerar esta conclusión sólo como una reflexión moral más o menos piadosa, sino como una tesis de un definitivo significado ontológico, que habla de la esencia inmanente y a la vez trascendente del ser humano. Y es que el amor es movimiento descubridor y enriquecedor⁶¹; pero además, y quizá sobre todo, es «creador»: él «hace entrar en la existencia para *estas* esferas de lo dado valores completamente nuevos más altos»⁶². Por eso San Agustín puede referirse al amor, de un modo indudablemente audaz, como creador de su propio sujeto hasta llegar al mismo Dios: «Cada uno es tal cual es su amor. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que serás dios? No me atrevo a decirlo como cosa mía; oigamos la Escritura: *Yo dije: Todos sois dioses e hijos del Altísimo...*»⁶³.

Sumario: 1. El arrepentimiento y sus presupuestos inmediatos: la estructura de la vida espiritual y su libertad; 2. El motivo o motor del arrepentimiento: el *ordo amoris*; 3. El presupuesto último del arrepentimiento: la esencial capacidad y actividad amorosas.

⁵⁹ Ibid., 59.

⁶⁰ Ibid., 30.

⁶¹ «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», M. SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*, 225-226. En concreto sobre el papel «descubridor», cfr. M. SCHELER: *Ética*, 365 y 417, y *Vorbilder und Führer. IV. Der Genius*, en *Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 307.

⁶² M. SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*, 217.

⁶³ SAN AGUSTÍN: *Exposición de la Epístola de S. Juan a los Partos*, 2, 14, en *Obras XVIII*, BAC, Madrid 1959, 231.