



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Sánchez-Migallón, Sergio

La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 39, 2010, pp. 45-75

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027319002>

- 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

LA AMBIVALENTE POSICIÓN DE MAX SCHELER ANTE LA ÉTICA DE FRANZ BRENTANO

Sergio Sánchez-Migallón
Universidad de Navarra.

Abstract

This article aims to evaluate the Franz Brentano's ethics's influence on the Max Scheler's axiology. That influence is ambivalent, i.e., Scheler accepts some thesis and rejects others. The article's idea is, on the one hand, that the Brentano's positive influence is decisive for Scheler. On the other hand, the disagreement between both of them is partly real and partly rather apparent. And this apparent disagreement discovers precisely two points which deserves more reflection: the nature of axiological perception and the nature and function of love.

Key words: Brentano, Scheler, feeling, value, love.

Resumen

Este artículo trata de evaluar la influencia de la ética de Franz Brentano en la axiología de Max Scheler. Esa influencia es ambivalente, es decir, Scheler acepta algunas tesis de la filosofía de Brentano y rechaza otras. La idea del artículo es, por un lado, que la influencia positiva de Brentano es decisiva para Scheler. Por otro, el desacuerdo entre ambos tiene una parte real y otra más bien aparente. Y esta aparente discrepancia descubre precisamente dos puntos que merecen mayor reflexión: la naturaleza de la percepción axiológica y la naturaleza y función del amor.

Palabras clave: Brentano, Scheler, sentimiento, valor, amor.

Recibido: 20 - 10 - 10. Aceptado: 29 - 11 - 10.

I Alabanzas y reproches de Scheler a Brentano

I.1 Alabanzas: la fenomenología de la vida emocional y axiomas axiológicos

A lo largo de sus escritos, Scheler se refiere a Brentano en varios contextos o ámbitos. Esas esferas son, en la medida en que cabe distinguirlas, tres: la epistemológica, la psicológica y la ética. Respecto a la primera disciplina, Scheler discute la naturaleza de la percepción interna, definiéndola en función de la dirección de su intencionalidad más bien que en función de la índole de su objeto¹. Respecto a la psicología, demarca su objeto como el yo y sus funciones, reservando un tratamiento más profundo —en último término, inobjetivable— para lo que él llama la persona y sus actos². Y respecto a la ética, Scheler trata el conocimiento específicamente moral. De estas tres esferas, aquí vamos a ocuparnos tan sólo de la última, de la esfera ética. Y ello por dos razones. Una, porque la recepción de Brentano en la psicología y en la teoría del conocimiento de Scheler está mediada y unida a la de otros pensadores (como Carl Stumpf o Edmund Husserl). La otra razón, más fundamental, es que la influencia del filósofo de origen renano en el muniqués nos parece más decisiva y honda de lo que el último, Scheler, reconoce —como se tratará de mostrar—; una influencia, además, que se revela más amplia, por ser la ética el campo más atendido en el pensamiento de Scheler.

Dentro, pues, de la filosofía moral de Scheler (expuesta fundamentalmente en su obra central *El Formalismo en la Ética y Ética material de los valores*³), este pensador reconoce a Brentano, ciertamente, unos méritos importantes y pioneros. Pero también le atribuye un error grave que, según él, le impide ver la verdadera naturaleza del conocimiento moral; cuestión ésta, como es sabido, decisiva para ambos filósofos. De manera que la postura de Scheler ante Brentano puede calificarse, por ello, como ambivalente o ambigua. Veámosla con detalle.

¹ Cfr. MAX SCHELER: *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke III)*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1972, pp. 228 y ss.

² Cfr. MAX SCHELER: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. Rodríguez Sanz y ed. J.M. Palacios, Madrid: Caparrós Editores 2001, pp. 518 y ss. (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [Gesammelte Werke II]*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 2000).

³ Que constituye el volumen II de las mencionadas *Obras Completas (Gesammelte Werke)*, véase la nota anterior.

Dos son los lugares donde Scheler alaba a Brentano, y ambos se encuentran en la sección IIª de su mencionada obra. El primero es simplemente una nota a pie de página, pero que apostilla una tesis crucial de Scheler. Dicha tesis aparece expuesta así: “La construcción de una *Ética material a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema ‘razón’-‘sensibilidad’... Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la *especie peculiar* de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La *Fenomenología del valor* y la *Fenomenología de la vida emocional* han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica”⁴. Y en este punto intercala el autor una nota que reza: “No podemos demostrar en este lugar que, en último término, el apriorismo del amor y el odio es el último fundamento de *todo* otro apriorismo, y con ello el fundamento común lo mismo del conocer apriorístico del ser que del querer apriorístico de contenidos. Las esferas de la teoría y de la práctica hallan su *último* enlace y unidad fenomenológicos en ese apriorismo común, mas no en un ‘primado’, sea de la ‘razón teórica’ o sea de la ‘razón práctica’. Francisco Brentano ha expresado un pensamiento parecido”⁵.

Que sepamos, en la obra de Brentano no se encuentra expresado –ni los textos permiten deducir– un apriorismo emocional tal como el sostenido por Scheler. Aunque éste así parece interpretarlo, cuando en otro lugar afirma: “A Franz Brentano toca el mérito de haber descubierto así la naturaleza de actos del amor y el odio como la naturaleza elemental de estos actos [del sentir intencional], llegando a considerarlos como más primitivos que el propio ‘juicio’”⁶. En todo caso, ese pensamiento parecido que Scheler ve en Brentano consiste seguro, más bien, en el alumbramiento de la Fenomenología de la vida emocional, autónoma e independiente de la Lógica, que Brentano efectivamente inaugura, junto con el rechazo del primado racional. Esta es la novedad que Scheler, en esta parte de su obra, pretende destacar; mientras que ese absoluto apriorismo emocional se expresará en efecto en otro lugar⁷.

La sola lectura de la conferencia de Brentano *El origen del conocimiento moral* basta para confirmar la justicia de esa alabanza. El reconocimiento del intrín-

⁴SCHELER: *Ética*..., pp. 122-123.

⁵ *Loc. cit.*, nota 13.

⁶ MAX SCHELER: *Wesen und Formen der Sympathie (Gesammelte Werke VII)*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1973, p. 151; cfr. también MAX SCHELER: *Frühe Schriften (Gesammelte Werke I)*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1971, p. 400.

⁷ Cfr. especialmente MAX SCHELER: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke VI)*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1986, pp. 95-96.

seco carácter intencional para la entera esfera de los fenómenos emotivos⁸, y la consiguiente posibilidad de descubrir fenomenológicamente en esas vivencias, corrección y leyes aprióricas (o de esencia), análogas a las de los juicios en la esfera lógica⁹, constituyó el descubrimiento de la *terra incognita* que permitió eliminar el dualismo denunciado por Scheler. Y puesto que la Fenomenología de la vida emocional es lo que permite a Scheler desarrollar su ética, fundada en la filosofía de los valores, cabría esperar una mayor expresión de gratitud hacia Brentano.

El otro lugar donde se reconoce mérito a Brentano es a la hora de formular las leyes o conexiones axiológicas formales (esto es, leyes de cualidades de valor por ser tales, con independencia de su materia axiológica). Pues bien, Scheler afirma, al establecer las primeras de esas leyes, que ya Brentano comenzó esta tarea: “Vienen a cuento ahora los ‘axiomas’, en parte ya descubiertos por Francisco Brentano, que fijan las *relaciones del ser* con los valores *positivos y negativos*. Son los siguientes:

La existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo.

La existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo”¹⁰.

En efecto, cuando Brentano expone su tipología axiológica¹¹, enuncia así el segundo de sus principios: “Se da también el caso segundo: de preferir la existencia de algo conocido como bueno a su no existencia, o la no existencia de algo conocido como malo a su existencia”. Sin embargo, como se ve, la formulación brentaniana difiere de la scheleriana. La de Brentano es una regla doble de preferencia, mientras que la de Scheler es la cuádruple explicitación de los

⁸ Cfr. FRANZ BRENTANO: *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente y ed. J.M. Palacios, Madrid: Tecnos 2002, § 19 y 20 (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner 1969).

⁹ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 27 y 31.

¹⁰ SCHELER: *Ética...*, pp. 145-146; cfr. también p. 74.

¹¹ En BRENTANO: *El origen...*, § 31; y también en *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern: Felix Meiner 1952, pp. 211-217, donde, por cierto, se distancia de la inicial concepción sumatoria o aditiva de lo mejor, criticada por SCHELER, cfr. *Ética...*, pp. 151-152, nota 9.

supuestos valorativos de esa preferencia. Es interesante observar que hay quien interpreta que la ley de preferencia de Brentano no significa que la no-existencia de un bien sea un mal, ni que la no-existencia de un mal sea un bien¹². Tal vez esos intérpretes tienen en mente el principio de cuarto excluso que enuncia en su axiología formal, según el cual algo puede ser: o indiferente, o valioso positivamente, o valioso negativamente, sin que quepa una cuarta posibilidad. “En las valoraciones efectivas siempre se puede, y *a priori*, obtener un resultado doble: 1) El estado de cosas no es en absoluto un estado de cosas valioso; 2) El estado de cosas es valioso, y sólo entonces cabe la pregunta de si el respectivo predicado positivo o negativo es el correcto”¹³. De ser así, el tercer y cuarto principios de Scheler no serían correctos, pues parecen no considerar la posibilidad de lo indiferente en los casos de inexistencia.

Nosotros pensamos que se puede salvar la formulación de Scheler, haciéndola acorde con la de Brentano y por tanto interpretando ésta de un modo no tan restrictivo. Y creemos que puede decirse eso si se advierte que Scheler habla de existencia e inexistencia de estados de cosas precisamente valiosos, sin considerar los indiferentes (que le parecen, en realidad, artificios del intelecto). Es decir, introducida la cualidad valiosa, la existencia o inexistencia de un estado de cosas resultará a su vez valiosa o disvaliosa. Con valor positivo o negativo, adviértase bien, de cualquier clase, pues nos hallamos todavía en leyes axiológicas formales, esto es, sin consideración de la materia cualitativa valiosa. Desde luego, es muy diferente, también desde el punto de vista axiológico, la carencia en la especie humana de ojos en la nuca y la carencia que de los ojos tiene un ciego. Pero si la capacidad de ver es buena y útil, su carencia, del tipo que sea, es una limitación, y como tal, algo malo. Con otras palabras, sólo respecto de lo que es de suyo indiferente es su existencia o inexistencia a su vez indiferente.

1.2 Reproche: crítica a la teoría de la “apreciación”

Hasta aquí las alabanzas, o el reconocimiento de méritos. Pero ya anunciamos antes que Scheler, sin embargo, censura a Brentano por incurrir en un error en su teoría del conocimiento moral. El fenomenólogo de Múnich describe y critica esa doctrina del maestro de Husserl calificándola como una teoría de la

¹² Así lo advierten O. KRAUS, *Die Werttheorien*, Leipzig: Rohrer 1937, p. 227; y R. CHISHOLM, *Brentano and intrinsic value*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, p. 61.

¹³ E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, *Husserliana XXV/III*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988, p. 84.

“apreciación”¹⁴. Dicha descripción y crítica se encuentra prolijamente desarrollada en la sección IV^a de *El formalismo en la ética*. Vamos a exponerla sumariamente.

Según Scheler esta concepción del conocimiento de lo bueno (que sostienen, afirma, tanto Adam Smith y J. F. Herbart como Brentano y su escuela) “tiene su expresión en la afirmación de que la apreciación de un querer, de un obrar, etc., no encuentra en los actos un valor que esté puesto *por sí mismo* en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo *en o mediante* aquella apreciación, cuando no es *producido* por ella”¹⁵. Esto es, de acuerdo con esta concepción, el ser valioso de algo nos es dado en un acto de juicio, por tanto, en un acto exterior y posterior a la vivencia emocional. Es sobre la base de esos actos judicativos de apreciación como obtenemos el concepto de “bueno” y de “malo”. Se trata ciertamente de juicios peculiares, pero juicios al fin y al cabo. “Las llamadas apreciaciones no son distintas de los juicios en la forma lógica”¹⁶. Y Scheler cree ilustrar y apoyar su descripción señalando el paralelismo, tan preferido por Brentano, con el origen de los conceptos de “verdadero” y de “falso”. “Así como ‘verdadero’ y ‘falso’ son conceptos que se obtienen únicamente por la reflexión sobre el juicio afirmativo y negativo, así también ‘bueno’ y ‘malo’ se abstraen por la reflexión sobre los actos de la apreciación moral”¹⁷. Además, recoge la opinión de Herbart, que presuntamente reforzaría la teoría de la apreciación, según la cual los procesos psíquicos mismos (por ejemplo, las emociones o tendencias) carecen de valor moral, por lo que mal se nos pueden dar en ellos la bondad o maldad. Éstas se harán patentes sólo investigando el modo como se han originado. “Aduce Herbart como apoyo principal de esta opinión que los valores morales, sin radicar, desde luego, *en* los procesos *psíquicos*, han de buscarse, rigurosamente, en la génesis de éstos según sus leyes *causales*”¹⁸.

Puede decirse ya que, al parecer de Scheler, se entreveran dos confusiones en la teoría descrita¹⁹. Una que mediatiza los datos, o mejor el modo de donación de los fenómenos, y que consiste en confundir “los actos de vivencia de la vida psíquica con la *vida psíquica vivida*”. Se introduce entonces una reflexividad que entraña un elemento judicativo, viendo además el conocimiento como

¹⁴ En alemán: “Beurteilung”; de significado y raíz más cercanos al dictamen judicativo que al matiz estimativo y valorativo que “apreciación” también posee en nuestro idioma.

¹⁵ SCHELER: *Ética*..., p. 266.

¹⁶ SCHELER: *Ética*..., p. 245.

¹⁷ SCHELER: *Ética*..., p. 266.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Cfr. SCHELER: *Ética*..., pp. 289-290.

juicio sobre lo dado, y desatendiendo en cambio la donación originaria de lo conocido. La otra confusión, solidaria con la anterior, viene a reducir el ámbito mismo de donación de fenómenos. Se confunde “la vida entera vivida”, en la que están dados los valores mismos, con el residuo que queda de esa vida como objeto de la ‘percepción interior’, después de aquella *expresa abstención* de los actos emocionales de vivencia”. Mediante estos dos equívocos, se pretende reducir las originarias vivencias de valor a la asignación de valores a ciertas vivencias. Atribución que resultaría de la investigación de la génesis causal de esas vivencias; ante lo que Scheler advierte: “ahora bien, nunca hallaremos mediante *esta* investigación el menor valor”²⁰. La vivencia de donación nunca es lo mismo que el conjunto de factores que la originan; y lo que viene a donación sólo se da en aquélla, no en éstos. Por lo demás, Herbart termina reconociendo —coherentemente con su propia postura y como veremos decir expresamente a Scheler— que sólo una norma añadida y externa podrá determinar una vivencia como valiosa.

Scheler dictamina que, al final, la teoría de la apreciación termina negando la existencia de fenómenos éticos de valor independiente, y en ello se asemeja al nominalismo por lo que al ámbito axiológico se refiere. De suerte que lo que llamamos valores morales son en realidad “resultados de un comportarse con arreglo al juicio”; y Scheler ilustra dicha concepción del siguiente modo: “Un sentimiento determinado se convierte, según esta teoría, en sentimiento de culpa, por ejemplo, porque yo me considero culpable en una apreciación. Sin este juicio, el sentimiento es un objeto *desprovisto* por completo *de valor*”²¹.

Como es sabido, la posición de Scheler difiere diametralmente de esa doctrina descrita. Y se diferencia en dos aspectos fundamentales e inseparables. Primero, que la donación de las cualidades de valor acontece en vivencias emotivas o sentimentales; y segundo, que en esas vivencias se da auténticamente algo. Es a este segundo aspecto al que alude la siguiente afirmación: “Si analizamos este intento de solución con un poco de detenimiento, lo hallaremos tan inconsistente como el nominalismo auténtico. Pues aunque hubiera una clase de actos de ‘apreciación’ completamente distintos del juzgar, falta que se indique lo que mientan esos actos, hacia dónde van dirigidos y, sobre todo, cuál es la *situación objetiva* en que se cumple esa mención”²². El carácter valioso de algo no se nos hace patente de modo originario y primero en unas representaciones o juicios posteriores a los sentimientos, sino que ya en ciertos sentimientos se

²⁰SCHELER: *Ética...*, p. 267.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

da un cumplimiento previa e independientemente de toda vivencia intelectual: “el aprehender valores *precede* a todos los actos meramente representativos, por ley de esencia y origen; y la evidencia de aquella aprehensión es independiente en toda su amplitud de la evidencia de esos actos”²³. Por cierto, pensar lo contrario, esto es, que es en el juicio donde se da el valor, no sólo es un error, sino que además conduce, en el caso del valor moral, a la reprobable actitud del fariseísmo²⁴.

La entera teoría de la apreciación descansa sobre el supuesto de que en el campo de las vivencias emocionales no comparecen de suyo cualidades de valor; y esa es justo la tesis basilar del pensamiento de Scheler. Por eso, según el muniqués, cuando los representantes de la teoría de la apreciación quieren evitar —como de hecho pretenden— la completa arbitrariedad axiológica y moral han de recurrir a ciertas leyes que determinen la corrección o incorrección de las apreciaciones. Esas leyes radicarían, supuestamente, de modo originario en los actos mismos de apreciar; incluso —concede Scheler refiriéndose explícitamente a Herbart y a Brentano— en actos de “aprobar” y “desaprobar”, de “querer” y “odiar”²⁵. Pero de hecho resultan ser normas externas a las vivencias psíquicas mismas, de modo que éstas se siguen concibiendo como carentes de referencia a valor alguno.

Así lo describe Scheler: “La teoría de la apreciación del valor moral aduce como uno de sus fundamentos que los valores morales *no se hallan colocados en los mismos procesos* reales *psíquicos*, tal como se presentan en la percepción interior y en la interpretación y reconstitución conceptuales de lo percibido; y que, como consecuencia, la distinción de lo bueno y malo se hace posible únicamente merced a un *criterio*, una *norma* o un *ideal* traídos *de fuera*. Por consiguiente, los hechos psíquicos de la voluntad y la conducta serían, por de pronto, objetos totalmente *‘desprovistos de valor’*, y su descripción, igual que el estudio de su génesis causal, no podrá nunca decidir nada acerca de su valor. Esto se hace posible únicamente merced a una norma añadida”²⁶. Y refiriéndose expresamente a esas supuestas leyes de la apreciación, Scheler va a presentar dos objeciones y lo que podría tal vez llamarse una advertencia.

La primera de esas críticas señala que esas leyes, por ser extrínsecas a las emociones —aun suponiendo que fueran leyes propias de las apreciaciones, dis-

²³SCHELER: *Ética...*, p. 292.

²⁴Cfr. SCHELER: *Ética...*, p. 269; a propósito del fariseísmo según Scheler, puede verse mi artículo, Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN: “El ‘fariseísmo’ en Max Scheler: una aclaración de su tesis”, *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia* 15-1 (2006), pp. 95-108.

²⁵SCHELER: *Ética...*, pp. 266-267.

²⁶SCHELER: *Ética...*, pp. 277-278.

tintas de las leyes lógicas—, dictaminarán una corrección idéntica para todos los fenómenos sentimentales. De manera que “no se podría indicar cómo se aplicaría luego a *diversas cualidades* éticas de valor, como son lo ‘puro’, lo ‘selecto’, lo ‘bondadoso’, lo ‘noble’, etc.”²⁷.

Pero, además —y esta es la otra objeción—, ni siquiera es admisible esa hipótesis de unas leyes propias de la apreciación, por la sencilla razón de que no hay tales actos peculiares de apreciación. Los actos de apreciación, tal como —según Scheler— han sido expuestos por sus defensores, son juicios, y como tales no se diferencian de otros juicios. “En el juicio ‘A es bueno’, ‘A es bello’, la unión entre el sujeto y el predicado, lo mismo que la posición, ligada al juicio íntegro, como también la creencia o no creencia de lo puesto en el juicio —creencia que puede separarse del juicio mismo—, son los mismos elementos que en los juicios ‘A es verde’, ‘A es duro’. La diferencia radica sencillamente en la *materia* del predicado”²⁸.

Si no hay actos propios de apreciación, no podrá haber entonces leyes propias de apreciación. Y, por cierto, al rechazar Scheler unas leyes tales, e indicar las verdaderas que, en cambio, rigen en el ámbito axiológico, deja ver de nuevo que concibe la apreciación que critica como un acto de juzgar (por más que se trate de juicios de valor). “No hay reglas especiales de la ‘apreciación’ estética y ética, ni tampoco del raciocinio ético y estético, etc. distintas de las reglas lógicas. Yo, al menos, no conozco ninguna regla de este tipo. Pero sí hay leyes que rigen el *contener*-valor ético y estético de cualesquiera estados de valor. Y estas leyes no son formas de la formación del juicio ni del razonamiento, sino que son leyes de un vivir *hechos* y *materias* peculiares que dan a la Ética y Estética su unidad, así como también al convencimiento de esa vivencia”²⁹. Y añade en ese mismo lugar, en nota a pie de página: “Existen también leyes de la *aprobación* y *desaprobación* de contenidos de valores. Estas leyes suponen, de un lado, la vivencia y las leyes vivenciales de los valores mismos, pero, de otro, representan lo que en la esfera del juicio son la materia y los hechos. Con todo, son absolutamente independientes de las leyes del juicio”.

Las auténticas leyes de aprobación y desaprobación estimativas son tan independientes de las lógicas que no pueden subsumirse ambas bajo unas genéricas leyes de apreciación. Éstas habrían de atribuir de modo idéntico a diversos contenidos los valores “verdadero”, “bueno” y “bello”. Pero esto, al parecer de Scheler, es una equivocada inteligencia de los hechos. La razón principal (fá-

²⁷SCHELER: *Ética*..., p. 268.

²⁸SCHELER: *Ética*..., p. 270.

²⁹SCHELER: *Ética*..., p. 276.

cilmente identificable después de lo ya dicho) es que el predicado “verdadero” aparece en y tras una reflexión sobre el contenido de un juicio; “en cambio, una apreciación estética o ética *ha* de contener forzosamente un predicado ético o estético de valor”³⁰. Esto es —como ya se nos dijo antes—, los valores de bondad o de belleza son poseídos, y descubiertos, ya en la situación objetiva estimada; no atribuidos ni percibidos con posterioridad. Además, a diferencia de la bondad o de la belleza, “la verdad, así en general, *no* es un ‘valor’”³¹.

Como último argumento, que antes calificamos de advertencia, Scheler añade que la teoría de la apreciación no mejora ni resuelve sus inconsistencias basando la apreciación del valor sobre la vivencia del deber. Antes bien, al contrario, es el deber el que siempre está fundado en un valor³².

Ante semejante descripción y crítica de la teoría de la apreciación, que Scheler atribuye, entre otros, a Brentano, el conocedor del pensamiento de este último acusa inmediatamente cierta extrañeza. Las preguntas, pues, que inevitablemente se alzan son ¿responde esa discutida doctrina a la concepción de Brentano?, ¿alcanza la crítica a dicha teoría a lo mentado por Brentano? La respuesta no nos parece simple ni unívoca. Pero, asimismo, creemos que su desenvolvimiento servirá para hacerse cargo de la verdadera influencia que el maestro de Husserl ha ejercido sobre el fenomenólogo de los valores. Y pensamos que esa mayor y más perfilada conciencia resulta ser de gran ayuda para una comprensión más profunda de ambos pensamientos.

En concreto, la complejidad de semejante respuesta, a nuestro entender, consiste en una mixtura de radicales coincidencias y discrepancias entre los dos filósofos en diferentes puntos.

2 Verdadera coincidencia con Brentano: la aprehensión emocional de lo bueno

La mencionada extrañeza procede de la verdad de lo anunciado por Brentano en el prólogo a su opúsculo *El origen del conocimiento moral*: “Nadie de los que han creído deber otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral, ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético”. Y a continuación, por cierto, refiere brevemente su opinión sobre Herbart: “Exceptúo tan sólo a Herbart; pero este autor va a perderse en lo estético”. ¿Qué

³⁰ SCHELER: *Ética...*, p. 274.

³¹ SCHELER: *Ética...*, p. 276.

³² Cfr. SCHELER: *Ética...*, pp. 270-271.

participación es esa? Precisamente la que señala el título de la obra: el sentimiento es para Brentano justo el origen del conocimiento moral.

Para llegar a esa tesis, Brentano recorre una serie de pasos que no dejan lugar a dudas respecto a la novedad y al sentido de su posición. El primero de esos pasos es distinguir con nitidez, aparte de los actos representativos, los actos de juzgar y los actos emocionales o sentimentales³³. El modo de referencia intencional del juzgar y el del amar u odiar –que también, por tanto, poseen intencionalidad³⁴– difieren esencialmente³⁵. Con el primero afirmamos o negamos algo; con el segundo aprobamos o censuramos algo. En el juicio tomamos postura especulativa y teórica ante algo; en el sentimiento nuestro pronunciamiento es pático y práctico. Y en las respectivas esferas de actos se originan sendos conceptos, asimismo radicalmente distintos, de “verdadero” y de “bueno”: “Hemos llegado al punto en donde se originan los conceptos que buscamos, de bueno y malo; como igualmente los de verdadero y falso. Decimos que algo es verdadero cuando el modo de referencia que consiste en admitirlo es el justo. Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”³⁶.

De ahí que no puede atribuirse a Brentano –como hace Scheler– la tesis de que el conocimiento de lo bueno se origine en un juicio. Naturalmente, si con “conocimiento” se mienta aquí el acto que reconoce algo captado como bueno, ambos autores están de acuerdo en la índole judicativa de ese acto. Pero si por esa palabra se entiende –y así parece sin duda– la captación o el llegar a la conciencia de algo como bueno, Brentano ve esa percepción, no menos que Scheler, como sentimental. Es sólo *en* la emoción, en ese peculiar modo de referencia que consiste en amar, donde nos hacemos cargo de algo como bueno. Así, dice por ejemplo Brentano: “La diferencia frente a los casos en los que reconocemos, sobre la base de los conceptos generales de 2 y 3, que 3 es mayor que 2, es sólo que en un principio ético los presupuestos son más complicados. No sólo nos deben estar dados los conceptos de la cosa que reconocemos como buena, sino también la experiencia de un amor caracterizado como correcto dirigido a este objeto. Quien prescinde de esta experiencia, aun cuando dispusiera, por un lado, del concepto de la cosa correspondiente, por ejemplo del de conocimiento o del

³³ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 20.

³⁴ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 19.

³⁵ Cfr. FRANZ BRENTANO: *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Hamburg: Felix Meiner 1971, p. 154.

³⁶ BRENTANO: *El origen...*, § 23.

de alegría, y, por otro, del concepto de un amor caracterizado como correcto, no sería sin embargo capaz de reconocer que son bienes. Para reconocer algo como un bien, esto es, como digno de amor, se debe haber amado eso mismo con amor correcto”³⁷.

Es claro, pues, que Brentano no incurre en las dos confusiones que Scheler achaca a la teoría de la apreciación, a saber: la que toma la vida psíquica por la vida psíquica reflexivamente vivida, mediante juicios; y, menos aún, en la “expresa abstención de los actos emocionales de vivencia”. La neta distinción del juzgar y del amar impide esa interpretación. Lo que, por cierto, vale también para la doctrina herbartiana. Por otro lado, es asimismo claro que Brentano concibe el contacto con lo bueno o valioso como originariamente afectivo. Es en el modo intencional sentimental donde experimentamos lo bueno como tal: no en el modo representativo, donde no se da la polaridad bueno/malo; ni en el modo judicativo, donde sólo hay la admisión o el rechazo teóricos.

La coincidencia en estos puntos de Scheler con Brentano es bien patente. Y como perteneciente y buen conocedor de la escuela fenomenológica (gracias a sus contactos con los pensadores de Göttingen, de donde conocemos las lecciones de ética impartidas allí por Husserl entre 1908 y 1914, de innegable matriz brentaniana), puede decirse que esa coincidencia procede de una auténtica influencia³⁸. Los lugares que al respecto podrían citarse de Scheler son muy numerosos. Por ejemplo: “El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la ‘representación’ y el ‘objeto’, es decir, una relación intencional”³⁹. Para ambos es clara la intencionalidad estricta y originariamente sentimental, donde se da una peculiar evidencia emocional originaria. Así, Scheler confiesa que para descubrir que un valor es superior a otro hace uso, “semejantemente a Franz Brentano, cuyo ‘El origen del conocimiento moral’ fue en el inicio del todo determinante para la construcción de su teoría, de una *evidencia* que como la evidencia del juicio respecto a lo verdadero y lo falso es igualmente originaria, sin basarse de ningún modo sobre ella”⁴⁰.

Pero, entonces, ¿cómo la aguda mente de Scheler pudo interpretar de un modo tan gruesamente equivocado el pensamiento de Brentano? Pensamos que por tres motivos: el primero de los cuales se debe ciertamente —según creemos—

³⁷ BRENTANO: *Grundlegung...*, pp. 150-151.

³⁸ SCHELER mismo reconoce que ha aplicado, al igual que otros en diferentes campos, la misma perspectiva fenomenológica, cfr. *Wesen und Formen...*, p. 311.

³⁹ SCHELER: *Ética...*, p. 361.

⁴⁰ SCHELER: *Frühe Schriften*, p. 385.

a un malentendido, y los otros dos a sendas discrepancias reales con el filósofo renano. Veámoslos.

La primera razón consiste en el modo de interpretar la forma de expresarse de Brentano al hablar de la “corrección” de los sentimientos. Como se sabe, Brentano sostiene no sólo que en los fenómenos emotivos encontramos la base de nuestro conocimiento de lo bueno, sino además, más concretamente –perfilando su tesis en un segundo paso–, que la encontramos en una clase o especie de emociones: las caracterizadas como justas o correctas⁴¹. Recordemos su definición de lo bueno: “Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”. La precisión resulta necesaria, en primer lugar, ante el obvio hecho de que a veces vivimos un sentimiento hacia algo que no es de suyo bueno ni malo. Ese sentimiento es, entonces, ciego; no exigido en su cualidad (tal es el caso de los gustos que llamamos opinables o arbitrarios). Y, en segundo lugar, es también obligada esa restricción para poder disponer de un criterio de distinción, dentro de las emociones no ciegas, entre las correctas y las incorrectas. Con las correctas podremos llegar al conocimiento de algo como bueno o como malo –respecto de lo cual Brentano no excluye, como es lógico, el error⁴²–. En las incorrectas, en cambio, lo que más bien se presenta es la maldad de ellas mismas, por incorrectas; esto es, la conciencia de una actitud sentimental inadecuada a la que el objeto reclama.

Pues bien, para hacer ver cómo entiende ese criterio de corrección en las emociones, Brentano recurre al paralelismo con la corrección en la esfera de los juicios. La emoción correcta “constituye el análogo a la evidencia en la esfera del juicio”⁴³. De manera que, así, de un modo paralelo a como encontramos el concepto de verdadero, obtenemos el de bueno: “Hemos llegado al punto en donde se originan los conceptos que buscamos, de bueno y malo; como igualmente los de verdadero y falso”. Y es esta estrategia de Brentano la que Scheler ha podido tal vez entender de modo apresurado. En efecto, el muniqué parece entender ese paralelismo o analogía como un establecimiento de reglas de corrección comunes y coordinadas a fenómenos de juicio y sentimentales. Cosa que naturalmente rechaza: “Tampoco es sostenible otra nueva teoría que toma las proposiciones estéticas, éticas y teóricas como tres modos coordinados de actos ‘apreciativos’, los cuales atribuyen a ciertos contenidos aislados o a sus

⁴¹ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 27.

⁴² Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 27 in fine.

⁴³ FRANZ BRENTANO: *El origen...*, § 27.

relaciones los valores ‘bello’, ‘bueno’ y ‘verdadero’. De nuevo subordinase aquí el sencillo juicio teórico de hechos al punto de vista de una apreciación ‘crítica’, de tal modo que la expresión cabal de todo juicio teórico del tipo A es B sería: la conexión A-B es verdadera. A esta forma de apreciación estarían luego coordinadas las formas: A es bueno; A es bello”⁴⁴.

Scheler rechaza esa postura, en la que piensa que se encuentra Brentano, porque entiende que la captación de lo bueno se produce en la vivencia emotiva misma, antes de cualquier juicio o apreciación ulterior: “Los matices del valor radican siempre *en* las vivencias mismas. No se puede decir que las vivencias sean dadas, por de pronto, en un primer momento, como ‘objetos desprovistos de valor’, y que sólo después, merced a un nuevo acto o gracias a la inserción de una segunda vivencia, lo adquieren”⁴⁵. De manera que la corrección de las emociones se da en ellas mismas; es intrínseca al modo de intencionalidad en que consisten.

Pero esto es justo lo que Brentano sostiene. La analogía que él presenta tiene el sentido y la intención de hacer ver, precisamente, que la corrección de las emociones es intrínseca, como lo es la de los juicios. En efecto, buscando en los primeros parágrafos de su conferencia el sentido de una sanción “natural” de lo bueno, rechaza toda interpretación de “natural” como innata. Y admite en cambio la que el sentido común presenta como naturalmente válida por el contenido de lo sancionado⁴⁶. Pero algo puede ser sancionado por algún elemento exterior, o extrínseco, a su contenido mismo (sea ello algo interior al sujeto, como un sentimiento de compulsión; sea una voluntad ajena). Brentano advierte enseguida que no es ese el modo como entendemos la sanción moral⁴⁷. Se trata sin duda de una sanción intrínseca, por la naturaleza misma —es decir, “natural”— de lo sancionado. Y es entonces cuando escribe: “Los mandamientos de la lógica son reglas naturalmente valederas del juicio (...). Se trata, pues, de una natural preferencia que el pensamiento ajustado a reglas tiene sobre el pensamiento contrario a las reglas. Así pues, en lo moral ha de tratarse también de una preferencia natural semejante y de una regla en ella fundada”⁴⁸.

La corrección sentimental es en Brentano tan intrínseca y originaria a las emociones así caracterizadas como la evidencia a los juicios reconocidos como evidentes. Ambas correcciones son igualmente intrínsecas y originarias, pero

⁴⁴ SCHELER: *Ética...*, p. 274.

⁴⁵ SCHELER: *Ética...*, p. 284.

⁴⁶ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, §§ 3-5.

⁴⁷ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, §§ 6-10.

⁴⁸ BRENTANO: *El origen...*, § 11.

no iguales. De hecho, Brentano reserva el término “evidente” para los fenómenos del juicio; mientras que a las emociones que presentan una semejanza con los juicios evidentes las llamará emociones superiores, correctas o caracterizadas como correctas, y la propiedad que las caracteriza como tales es calificada como una corrección “análoga a la evidencia”. No son correcciones idénticas sencillamente porque se trata de propiedades intrínsecas de modos de referencia intencional esencialmente distintos⁴⁹. No cabe duda de que Scheler asentiría a esta concepción.

Una prueba añadida de la heterogeneidad entre las emociones y los juicios en Brentano es que rechaza expresamente, por un lado, la doctrina de quienes “creen poder subsumir el juicio en la actividad sentimental. (...) Según ellos, afirmar es aprobar; es una estimación de valor en el sentimiento; y negar es desaprobación, es un sentirse repelido”⁵⁰. Y, por otro, que deja de acompañar a Herbart en el desarrollo de su pensamiento. Herbart reconoce también una evidencia originaria en los sentimientos. Pero, a su parecer, como esa evidencia no se da en estado puro, es necesario recurrir a unas ideas ejemplares para mostrar dicha evidencia con pureza y precisión; además lo moralmente bueno se comprende bajo la idea general de lo bello⁵¹. Es posible que Scheler haya leído el paralelismo de Brentano a la luz de Herbart⁵². Pero tanto las tesis afirmadas por Brentano como su rechazo de la doctrina herbartiana⁵³ no permiten una interpretación que aúne a los dos filósofos.

Y, sin embargo, el reconocimiento, por parte de Scheler, de que Brentano alumbró una *Fenomenología de la vida emocional* “como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica”, donde además cabe intuir aquellos “axiomas, en parte ya descubiertos por Francisco Brentano, que fijan las relaciones del ser con los valores positivos y negativos”, ¿no significa una inicial comprensión cabal de Brentano, y distinta de la descrita después como una teoría de la apreciación? La misma impresión produce la declaración sobre Brentano ya citada: “A Franz Brentano toca el mérito de haber

⁴⁹ cfr. especialmente BRENTANO: *Vom Ursprung...*, pp. 152 y 164. Entre los brentanianos se han generalizado, con el mismo fin, los adjetivos “evidentoides” y “quasi-evidentes” (cfr. Ch.-Y. PARK, *Untersuchungen zur Werttheorie bei Franz Brentano*, Dettelbach: J. Röhl 1991, p. 69, nota 19; y O. KRAUS, *Die Werttheorien*, p. 207).

⁵⁰ BRENTANO: *El origen...*, nota 23.

⁵¹ J.F. HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner 1993, § 81.

⁵² Cfr. SCHELER: I pp. 382 y ss.; y MAX SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (*Gesammelte Werke VIII*), Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1980, p. 121.

⁵³ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, prólogo y § 12.

descubierto así la naturaleza de actos del amor y el odio como la naturaleza elemental de estos actos [del sentir intencional]”.

Incluso dentro del ámbito sentimental Brentano ve también que no debe confundirse la relación intencional afectiva primaria con el modo sentimental de aprehensión interna del acto (si lo hay)⁵⁴. Lo cual, por cierto, recuerda la distinción de Scheler entre la percepción sentimental de los valores y la percepción sentimental de los sentimientos⁵⁵.

Como anunciamos antes, vemos aún dos motivos por los que Scheler pudo interpretar de ese modo la doctrina de Brentano. Dos motivos que son certeros y que constituyen auténticos puntos de desencuentro entre ambos filósofos. Se trata, primero, de que en Brentano, como oímos antes decir a Scheler, “falta que se indique lo que mientan esos actos, hacia dónde van dirigidos y, sobre todo, cuál es la *situación objetiva* en que se cumple esa mención”. Y en segundo lugar, de que todo sentimiento se funda sobre una representación. Las dos cuestiones las analizamos a continuación ya como claras discrepancias entre Brentano y Scheler, para volver al final sobre otra profunda coincidencia entre los dos.

3 Discrepancias entre ambos pensadores: el problema ontológico de las cualidades de valor

3.1 La situación objetiva valiosa

Cuando Scheler dice que la teoría de la apreciación —y ahora pensamos sola y directamente en Brentano— no indica “la *situación objetiva* en que se cumple esa mención”, tiene toda la razón⁵⁶. Cuando define lo bueno, Brentano mide muy bien sus conocidas palabras: “Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”.

Es verdad que a veces podemos encontrar expresiones suyas que se acercan mucho al reconocimiento de cualidades valiosas como objetos propios que dan cumplimiento a las emociones correctas. Por ejemplo, cuando afirma: “Así

⁵⁴ Cfr. BRENTANO: *Psychologie... II*, pp. 113 y 125.

⁵⁵ Cfr. SCHELER: *Ética...*, p. 360, nota 19.

⁵⁶ En otro lugar expresa la misma crítica dirigida a la Lógica de Brentano, cfr. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. Band V: Varia I (Gesammelte Werke XIV)*, Bonn: Bouvier 1993, p. 41.

podemos decir que un amor y un odio son correctos según en ellos amamos lo bueno u odiamos lo malo, o incorrectos según, inversamente, amamos lo malo y odiamos lo bueno; además, podemos decir que en los casos de conducta correcta, nuestra emoción corresponde al objeto, está en armonía con su valor (*mit seinem Werte*), por el contrario, en los casos de conducta trastocada lo contradice, desarmoniza con su valor (*mit seinem Werte*)⁵⁷. O también: “Semejantemente a como se comporta el juicio evidente respecto a la existencia o verdad del objeto, el amor caracterizado como correcto se comporta respecto al bien (*zur Güte*) del objeto”⁵⁸. Pero siempre le vemos adelantarse a una posible afirmación de unas cualidades de valor objetivas: “Cuando llamamos buenos a ciertos objetos y malos a otros, no decimos más que, quien ama aquéllos y odia éstos, se comporta correctamente. La fuente de estos conceptos es, por tanto, la percepción interna, pues sólo en la percepción interna nos captamos a nosotros mismos como amando u odiando algo”⁵⁹.

Brentano mantiene esa cautela, que le lleva a no distinguir claramente la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* respecto de lo bueno⁶⁰, por dos razones, según nos parece⁶¹. Una es su conocido “reísmo”, según el cual, puesto que “no se puede en absoluto pensar otra cosa que lo real”⁶², “propiamente no hay ningún concepto de bueno o de bello o de verdadero”⁶³. La admisión de los conceptos abstractos de bondad, belleza o verdad, nos devolvería al idealismo del que trabajosamente se empeñaba Brentano en sacar a la filosofía. Pero hay una segunda razón, más sustancial y profunda para nuestro tema. Y es que Brentano

⁵⁷ Franz BRENTANO: Über den Begriff der Wahrheit, § 53, en *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg: Felix Meiner 1958, p. 25; cfr. también Franz BRENTANO: *Vom Dasein Gottes*, Hamburg: Felix Meiner 1980, p. 477.

⁵⁸ Franz BRENTANO: Blatt 461 del *Kollegheft*, citado por Kraus en su *Introducción a Wahrheit...*, p. XXX, nota 2.

⁵⁹ BRENTANO: *Grundlegung...*, p. 144; o asimismo: “Llamamos a algo bueno en atención a que el amor dirigido a ello está caracterizado como correcto. Análogamente a como llamamos existente a un objeto cuando el reconocimiento dirigido a él es inmediata o mediatamente evidente”, pp. 146-147; “En la medida en que nos reconocemos como amando algo con un amor caracterizado como correcto, reconocemos eso como bueno”, p. 149.

⁶⁰ Cfr. J.M. PALACIOS, Estudio preliminar a *El origen...*, p. XXII.

⁶¹ He tratado este problema más extensamente en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN: *La ética de Franz Brentano*, Pamplona: EUNSA 1996, pp. 154-160 y 232-240.

⁶² Franz BRENTANO: *Wahrheit...*, p. 78. Cfr. también, Franz BRENTANO: *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Bern: Felix Meiner 1956, pp. 38 y 60.

⁶³ Franz BRENTANO: *Wahrheit...*, p. 81, cfr. asimismo pp. 100-101.

busca defender de esa manera precisamente la peculiar corrección sentimental descubierta. Corrección peculiar en dos sentidos: como corrección misma en general (es decir, por lo que también tiene de idéntico con los juicios correctos), y como corrección específicamente sentimental (a diferencia de la veritativa).

Por lo primero, la corrección no es una adecuación o comparación entre dos cosas —el acto y algo fuera del espíritu—, sino un “estar en armonía” de la vivencia misma⁶⁴. Muy pronto vieron sus discípulos, sin embargo, la necesidad de hablar de ciertas cualidades ideales de valor que dieran razón de esa armonía en que la corrección consiste⁶⁵. Y es bien elocuente la tajante reacción del maestro ante semejante intento. Así escribe Brentano a Oskar Kraus en 1909: “Y hay que explicarse también de modo enteramente análogo en relación con lo ‘correcto’ en el campo de la actividad sentimental; yo nunca he enseñado otra cosa sino que, por referencia a experiencias de un amor y preferencia caracterizados como correctos, se puede poner en claro el sentido de la palabra ‘correcto’ en el campo del sentimiento. Qué es lo que usted pretende ganar en esto con su fe en la existencia de lo bueno, con lo que el sentimiento habría de encontrarse en una *adaquatio*, es para mí cosa incomprensible. ¿Cree usted realmente que eso —es decir, lo bueno, lo valioso— se hallaría presente a la percepción, como lo está la actividad psíquica sentimental, y que así, mediante la comparación de lo percibido fuera de nosotros con lo percibido en nosotros, conoceríamos la adecuación de lo uno con lo otro y, por consiguiente, la corrección de nuestra actividad sentimental? Tendría que pensar que la mera proposición de semejante cuestión bastaría para que a cualquiera pudiera saltarle a la vista la imposibilidad de su respuesta afirmativa. Y le haría a usted injusticia si dudase de que también usted se encuentra convencido de que no hay dos semejantes percepciones, sino tan sólo una, que hacemos en nuestro interior. Pero, si esto es así, ¿qué necesidad hay de otra demostración de que toda la teoría de la existencia de un ‘ser bueno’ no puede contribuir en lo más mínimo a la aclaración del sentido de ‘bueno’?”⁶⁶. Por esto, Kraus advierte⁶⁷ que, donde Brentano decía en su primera época “que en los casos de conducta correcta nuestra actividad sentimental corresponde al

⁶⁴ Cfr. Franz BRENTANO: *El origen...*, nota 26.

⁶⁵ Por ejemplo, C. STUMPF, *Vom ethischen Skeptizismus*, Berlin: Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) 1908, pp. 13-14. Discurso, por cierto, alabado por SCHULER, cfr. *Ética...*, p. 377, nota 32.

⁶⁶ Kraus en su Introducción a Franz BRENTANO: *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Hamburg: Felix Meiner 1973, pp. LIII y LIV, incluida también en Franz BRENTANO: *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Bern: Felix Meiner 1966, pp. 207 y 208.

⁶⁷ *Op. cit.*, nota 21.

objeto, está en armonía con su valor”⁶⁸, el segundo Brentano sostendría la idea en orden contrario: o sea, no que el amor es correcto en tanto que amamos lo bueno, sino que cuando amamos algo correctamente, entonces lo llamamos bueno.

En segundo lugar, la corrección de que aquí se trata es peculiar por ser propia del modo de intencionalidad sentimental. Con otras palabras, la corrección de los fenómenos de amor no es reducible a la corrección de una representación o juicio subyacente. Es una corrección intrínseca y originaria, no fundada a su vez en la corrección de otros actos fundantes (por más que esos actos, según Brentano, existan necesariamente, como luego se verá). Brentano expresa muy bien esta idea cuando explica que “Aristóteles cayó en la tentación –bien explicable sin duda– de creer que conocemos lo bueno como bueno independientemente de la conmoción de la actividad sentimental. (...) Decía que la tentación en que cayó Aristóteles es bien explicable. Se origina en el hecho de que con la experiencia de la actividad sentimental caracterizada como justa, va unido siempre al mismo tiempo el conocimiento de la bondad del objeto. Y puede suceder fácilmente que se invierta la relación y se crea que el amor es consecuencia del conocimiento y que conocemos la rectitud del amor por la conformidad con esa su regla. No deja de tener interés el comparar el error que aquí comete Aristóteles respecto de la actividad sentimental caracterizada como justa, con el error que hemos visto cometer a Descartes con respecto al juicio caracterizado como justo (véase la nota 28). Uno y otro son esencialmente análogos; en ambos casos, el carácter distintivo es buscado, no en el acto mismo caracterizado como justo, sino más bien en la peculiaridad de la representación que le sirve de base”⁶⁹.

Justo en este contexto, por cierto, podemos encontrar las expresiones más claras que separan a Brentano de aquella teoría de la apreciación descrita por Scheler: “Creo que nadie entenderá mis palabras como si yo quisiera decir que los fenómenos de esta clase son actos de conocimiento, por los cuales se percibe bondad o maldad, valor o no valor en ciertos objetos; pero advierto expresamente que esto sería un total desconocimiento de mi verdadera opinión, para hacer completamente imposible toda interpretación semejante. Si fuera de otro modo, contaría estos fenómenos entre los juicios, mientras que los separo de ellos formando una clase especial; y además presupondría, en general, las representaciones de bondad y maldad, valor y no valor, para esta clase de fenómenos, mientras que no sólo no lo hago, sino que, antes bien, mostraré cómo todas las representaciones de esta índole surgen de la experiencia interna de estos fenó-

⁶⁸ Cfr. BRENTANO: *Über den Begriff der Wahrheit*, § 53, en *Wahrheit...*, p. 25.

⁶⁹ BRENTANO: *El origen...*, nota 28, p. 78 y 79. Cfr. *Psychologie...* II, p. 154.

menos. (...) Un fenómeno de esta clase no es un juicio, como el de ‘esto debe amarse’ o ‘esto debe odiarse’ (éstos serían juicios sobre la bondad y la maldad), sino que es un acto de amor o de odio”⁷⁰.

¿Y no es ésta precisamente la coincidencia entre Scheler y Brentano, como acabamos de ver? En efecto. La diferencia no está en la originariedad y simplicidad de la corrección, ni en el carácter sentimental de ella, sino más bien en lo que —en términos fenomenológicos— cumple la vivencia emotiva. Según Brentano, es la representación del objeto lo que cumple la emoción correcta, y es al ver ese cumplimiento cuando, y por lo que, llamo bueno al objeto. En cambio, según Scheler, el sentimiento (el sentir) ha de hallar un cumplimiento propio, con una objetividad propia, de su específica intencionalidad. De otro modo, las vivencias del sentimiento carecerían de sentido intencional intrínseco: “El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la ‘representación’ y el ‘objeto’, es decir, una relación intencional. La percepción sentimental no está aquí *unida exteriormente* a un objeto de manera inmediata o por intermedio de una representación, sino que el sentimiento se dirige, *primariamente*, a una clase *propia* de objetos: a saber, los ‘valores’. Es, pues, un acaecimiento pleno de sentido y, por ello, capaz de ‘cumplimiento’ y ‘no cumplimiento’”⁷¹. Al ver rechazada en Brentano esa clase de objetos, Scheler no puede menos que calificar de nominalista esa designación de algo como bueno. Y en ello tiene razón, por mucho que Brentano se esfuerce en evitar la arbitrariedad y en insistir en la objetividad de las emociones correctas. Pero el empirismo de Brentano le impedía admitir unas tales cualidades ideales (o, como diría Moore, no naturales). Su doctrina posee, con todo, el poderoso atractivo de llevar hasta el límite la objetividad de la emotividad correcta sin dar el paso a la aceptación de los valores. Un límite donde la coherencia llega a hacerse insostenible.

La otra fundamental discrepancia de Scheler con Brentano acaba de aparecer también en el texto recién citado, y consiste en el modo de entender la relación entre los fenómenos sentimentales y los representativos. De ello nos ocupamos a continuación.

3.2 La relación entre sentimientos y representaciones

En realidad, la diferente concepción de los dos pensadores en lo referente a la relación entre sentimiento y representación está ya decidida y preparada. Basta

⁷⁰ BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 89-90.

⁷¹ SCHELER: *Ética...*, p. 361.

con advertir que los fenómenos emocionales son intencionales para ambos filósofos; esto es, han de contener un objeto que, como correlato, cumpla el acto. Pero, a la vez, que los dos entienden esa intencionalidad —o mejor, su cumplimiento— de manera distinta en cuanto a su estructura. Scheler resuelve la cuestión del modo más sencillo epistemológicamente, pero tal vez más problemático desde el punto de vista ontológico. Brentano procede del modo contrario, renunciando a una presunta complejidad metafísica innecesaria pero dejando sin razón de ser a la corrección sentimental.

En concreto: Scheler postula las cualidades de valor como objetos de cumplimiento de la específica actividad emocional; mientras que Brentano ve ese cumplimiento en el objeto “real” (no ideal) dado ya en la representación. Para Brentano, es la representación el modo de conciencia general de tener ante sí un objeto. Por eso sostiene que todo sentimiento —precisamente por ser intencional— tiene a su base una representación (que además, según su reísmo, no puede referirse a ninguna cualidad ideal). En efecto, al enumerar las cinco notas que caracterizan los fenómenos psíquicos, el renano señala como primera que son o representaciones o los que tienen a su base representaciones: “Con el nombre de fenómenos psíquicos caracterizamos las representaciones, así como también todos los fenómenos para los cuales sirven de fundamento representaciones. (...) Este representar constituye el fundamento no sólo del juzgar, sino igualmente del desear, así como de todo otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada puede ser tampoco deseado, nada puede ser esperado o temido, si no es representado”⁷².

Scheler, en cambio, trata de mostrar que los sentimientos se ven cumplidos por unos objetos (las cualidades ideales de valor) propios de ellos, sin que sea precisa, ni posible, su donación en un fenómeno representativo. Más aún, le parece que esa supuesta mediación representativa falsea el modo intencional afectivo, intelectualizándolo y apartándose de los hechos. Y ello lo muestra tanto para el sentir como para el tender (que, junto con el “tener objetos”, concibe como clases fundamentales de vivencias intencionales⁷³, a diferencia de Brentano, cosa que discutiremos luego).

No parece necesario reproducir por extenso los argumentos y ejemplos de que se sirve Scheler para el fin señalado. Como se recordará, este fenomenólogo dedica la primera sección de *El formalismo en la ética*, con el objetivo de abrir los ojos del lector al nuevo mundo de los valores, a mostrar que esos valores (o cualidades de valor) pueden captarse sentimentalmente, y también ser objeto de

⁷² BRENTANO: *Psychologie...* I, p. 112; cfr. también *Psychologie...* II, p. 38.

⁷³ Cfr. SCHELER: *Ética...*, p. 79, nota 2.

tendencia, con independencia de la captación representativa de sus depositarios. Respecto al sentir, dice por ejemplo: “Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor. (...) Ni la percepción del valor, ni el grado de la adecuación, ni la evidencia (adecuación en su sentido pleno más evidencia es el ‘estar dado por sí mismo’ de aquel valor) se muestra dependiente de la percepción de los depositarios de aquellos valores”⁷⁴.

Y respecto a la vida tendencial, Scheler habla de una clase de tendencias (dentro de las cinco que describe) que “muestra ya de antemano una ‘*dirección*’ clara; pero esa tendencia no posee un ‘contenido de imagen’ (...); ni mucho menos posee una *representación* de estos contenidos. (...) Una dirección de esta clase no es precisamente dirección hacia un *contenido* peculiar de imagen o significativo, sino que es una dirección de valor, es decir, un estar dirigido a un valor determinado, vivido en su cualidad peculiar e inconfundible”⁷⁵. Sólo la quinta y última clase de tendencias, el querer fines, incluye un elemento representativo. Scheler critica aquí a Brentano porque “hace fundar todo acto de apetecer sobre un acto de representación, *intelectualiza* la vida tendencial de un modo falso, al sistematizarla por analogía con la voluntad *que se propone fines*”⁷⁶.

En la discusión con la teoría de la apreciación, Scheler trae a colación lo mismo. Así, al constatar que aprehendemos claramente el valor de un proceso (o vivencia), mientras que el proceso mismo está dado sólo confusamente, añade: “pero para la apreciación es necesaria la presencia más o menos *completa* del *proceso* —depositario de valor—. Y si podemos aprehender valores, y aprehenderlos con claridad, *sin* esa presencia de su depositario, lo mismo puede la conciencia de esos valores *no* fundarse en la apreciación”⁷⁷. De manera que concibe un modo de intuición interna inmediata de valores. Modo de intuición que es originario y de naturaleza sentimental; es decir, no fundada en una intencionalidad representativa⁷⁸.

Pero, ¿qué significa para Scheler que el sentir intencional (*fühlen*) no se funda en un representar, como en cambio piensa Brentano? ¿Acaso que pueden percibirse cualidades valiosas aisladamente de toda representación? Verdaderamente sería esto extraño, puesto que los valores son cualidades de los bienes (o “cosas de valor”) ⁷⁹ ¿Aprenderíamos belleza o bondad sin ninguna base represen-

⁷⁴ SCHELER: *Ética...*, p. 63.

⁷⁵ SCHELER: *Ética...*, pp. 82-83.

⁷⁶ SCHELER: *Ética...*, p. 90, nota 10.

⁷⁷ SCHELER: *Ética...*, p. 284.

⁷⁸ Cfr. SCHELER: *Ética...*, pp. 287-288.

⁷⁹ Cfr. SCHELER: *Ética...*, pp. 66-67.

tativa de algo que es bello o bueno? No puede ser ese el sentido, como vio Brentano, y también Husserl⁸⁰.

Lo mentado por Scheler puede aclararse si se tienen en cuenta dos precisiones —solidarias entre sí— que faltan en Brentano. La primera precisión consiste en advertir lo que significa en Scheler “depositario de valor”. Podemos hacernos cargo de ello reparando en unos ejemplos que pone el mismo Scheler a continuación de la tesis antes citada: “Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* reside eso; así también comprendemos un poema o cualquier obra de arte durante largo tiempo como ‘bella’, ‘odiosa’, ‘distinguida’ o ‘vulgar’, sin que ni por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto; y así también un lugar, o un cuarto, resulta ‘apacible’ o ‘incómodo’, e igualmente la permanencia en un paraje, sin que nos sean conocidos los *depositarios* de esos valores”.

En estos ejemplos hay tres cosas que es preciso distinguir bien: primero, la cosa valiosa considerada como un todo concreto (un hombre, una obra de arte, un lugar); segundo, la cualidad de valor dada en la cosa (agradable o desagradable, bello u odioso, apacible o incómodo); y tercero, las cualidades naturales de la cosa en virtud de las cuales es valiosa (acaso el aspecto físico o los gestos del hombre; la armonía o la originalidad de la obra de arte; la disposición de los elementos, la temperatura o la tranquilidad del lugar). Como se ve en los ejemplos, Scheler llama “depositarios de valor” a estas últimas propiedades de la cosa, no a la cosa globalmente tomada. Son esas propiedades las que pueden no comparecer en la conciencia de algo como valioso, pero en esa conciencia no puede faltar, obviamente, una representación global de la cosa. Con otras palabras, “en la base” de un sentir una cosa valiosa no puede faltar un acto representativo —por genérico que sea— de algo valioso, pero sí justo de aquello que hace valioso ese algo.

Pues bien —y esta es la segunda precisión—, sólo cabe decir que la representación “fundamenta” el sentimiento de valor cuando es la representación de las propiedades por las que algo es valioso (o sea, de los depositarios de valor). En cambio, cuando la representación es simple o globalmente de la cosa valiosa (y no de los depositarios propios de valor), podrá muy bien hallarse siempre a la base del sentir, pero sin fundamentarlo. La unión de esta última representación

⁸⁰ HUSSERL también entiende los actos del sentimiento como actos no objetivantes fundados en actos objetivantes o intelectivos, cfr. *Vorlesungen...*, pp. 72 y 261-262.

con el sentir el valor es meramente “fortuita” y “mecánica”⁸¹. Hay entonces coincidencia, pero no fundamentación. Un acto que precede no es un acto que fundamenta: “Así acontece al menos cuando la palabra ‘fundamentar’ se entiende no como el orden en el tiempo en el cual nos llegan, a nosotros como seres psicofísicos, los contenidos parciales de un determinado objeto intuitivo, ya puesto como real—confundiéndose entonces fundamentación con causalidad—; sino como el orden en que se *constituyen* determinados actos según su esencia intencional, así como los contenidos que comprenden, *unos sobre otros según su esencia*. Sólo esas internas relaciones objetivas de condición que hay en el orden de los fenómenos, ‘dado’ él mismo fenomenológicamente, pueden llamarse ‘fundamentación’, si con esto ha de designarse algo distinto del orden genético del curso de la percepción”⁸².

Llegados a este punto, y al reparar en que Brentano no distinguió entre esos dos modos de hallarse una representación en la base de un sentimiento, podemos preguntarnos: puesto que en un sentido (el genético) se admite el carácter basilar de las representaciones respecto de los sentimientos, ¿no cabe interpretar de ese modo, benignamente, a Brentano, sin tacharle entonces de intelectualista? Mas una respuesta afirmativa unívoca no es fácil desde Scheler, pues aunque esto pudiera admitirse para el sentir valores, no parece posible para ciertos casos del tender a valores: “Los objetivos de la tendencia no están *representados ni juzgados* de *ningún* modo”⁸³; y menos aún la tendencia, más genérica, de la “dirección de valor”.

Y esta diferencia entre sentir intencional y tender nos pone ya ante los ojos, en último lugar, la cuestión pendiente de la diferente clasificación de fenómenos psíquicos según los dos filósofos en liza.

4 Unidad y heterogeneidad de la vida emocional en Brentano y en Scheler

Como ya se ha señalado, Scheler distingue el sentir del tender, los fenómenos afectivos de los conativos o tendenciales, como distintas esferas fundamen-

⁸¹ Cfr. SCHELER: *Ética...*, 361. Y lo que entonces se nos da es una “cosa valiosa”; mientras que una “cosa de valor” (o bien) sólo aparece cuando captamos los depositarios de valor en su cosidad, cfr. *Ética...*, p. 67.

⁸² MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke X)*, Bern-Bonn: Francke-Bouvier 1986, p. 449; cfr. también p. 475.

⁸³ SCHELER: *Ética...*, p. 89.

tales de la vida psíquica⁸⁴. Con toda probabilidad, en ello influyó la diferencia descrita por Alexander Pfänder entre las vivencias centrípetas y las centrífugas⁸⁵; y también la de C. Stumpf, quien caracterizaba los sentimientos (negándole a algunas clases la intencionalidad) como pasivos, y los actos de voluntad como activos⁸⁶. El hecho es que Scheler vuelve, de este modo, a la clasificación de los fenómenos de la vida psíquica tradicionalmente imperante, incluso en Kant. Nosotros no nos proponemos decidir sobre una u otra clasificación. Nuestra pregunta aquí, a este respecto, reza así: ¿es que la diversa clasificación brentaniana de los fenómenos psíquicos cayó en el vacío, sin ejercer influjo alguno en Scheler? Creemos que pueden descubrirse razones para responder negativamente: es decir, para sostener que, muy al contrario, la clasificación de Brentano influyó decisivamente en la ética de Scheler.

Como se sabe, Brentano expuso una nueva clasificación de fenómenos psíquicos, distinguiendo las esferas de las representaciones y de los juicios (que la tipología tradicional reunía como actos cognoscitivos) y unificando en una todos los fenómenos emotivos (donde clásicamente se diferenciaban las vivencias del tender o apetecer, y las afectivas o del sentir). Es esta unificación —de la que Brentano señala como precursores nada menos que a Aristóteles y a Descartes⁸⁷— la que aquí nos interesa.

Naturalmente, Brentano se percató de que existen diferencias muy relevantes en el amplio conjunto de las vivencias emotivas. Pero esas diferencias no son tan profundas si se buscan fenómenos cercanos entre sí: “Entre los sentimientos de placer y dolor, y lo que se llama habitualmente volición o tendencia, hay otros fenómenos intermedios. La distancia puede parecer grande entre los extremos; pero si se tienen en cuenta los estados intermedios, si se comparan únicamente

⁸⁴SCHELER: *Ética...*, p. 79, nota 2. Las tres clases son: el “tener objetos”, el tender y el sentir.

⁸⁵ Cfr. A. PFÄNDER: *Motive und Motivation* (publicado junto con *Phänomenologie des Willens*), München: Johann Ambrosius Barth 1963, pp. 128-129. Y así lo hace también Dietrich von Hildebrand en *Die Idee der sittlichen Handlung* (publicado junto con *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, p. 9.

⁸⁶ Cfr. C. STUMPF: *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Prólogo, p. IX en H. SPRUNG (Hrsg.), *Carl Stumpf-Schriften zur Psychologie*, Frankfurt: Peter Lang 1997, p. 235. Sobre la discusión de este problema entre Brentano y Stumpf —reflejado en el epistolario publicado en Franz Brentano, *Briefe an Carl Stumpf (1867-1917)*, *Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz Bd. 24*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1989—, puede verse el excelente estudio de Sara Gallardo González, *Sobre la pasividad y la actividad de la voluntad según Franz Brentano*, Madrid: Fundación Universitaria Española 2004.

⁸⁷ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 20, p. 18.

los fenómenos contiguos, no se encuentra en todo este campo una separación, sino que las transiciones tienen lugar de un modo siempre paulatino. Tomemos como ejemplo la serie siguiente: tristeza, anhelo del bien no poseído, esperanza de que nos acaezca, deseo de procurárnoslo, decisión de emprender la aventura, resolución voluntaria a la acción. Uno de los extremos es un sentimiento; el otro, una volición. Ambos parecen distar mucho. Pero si se atiende a los miembros intermedios y se comparan únicamente los contiguos, ¿no se encuentran por todas partes la cohesión más íntima y un tránsito casi imperceptible?⁸⁸

Y entonces aparece con claridad que todos esos fenómenos se refieren al objeto como grato o ingrato en general, en contraposición radical a los juicios, que se refieren a sus objetos como admisibles o rechazables⁸⁹. Además, Brentano añade que si se distinguieran como clases fundamentales los sentimientos y los actos de querer, habría que distinguir también en el mismo plano un número de especies prácticamente imposible de determinar⁹⁰. (Más difícil se nos hace concordar con Brentano en que las diferencias internas y diversos coloridos entre los fenómenos del sentimiento y de la voluntad, así como de sus intermedios, se debe únicamente a diferencias entre las representaciones y los juicios que se encuentran en su base⁹¹).

Brentano señala sobre todo dos razones frecuentemente esgrimidas para separar los sentimientos de los actos de voluntad. Una, que sólo a la voluntad pertenece lo libre y moral. Frente a lo cual constata que también en los fenómenos del sentimiento se dan actos verdaderamente libres y morales⁹²: "...actos asimismo libres se encuentran entre aquellas actividades psíquicas que no pueden denominarse voliciones y se atribuyen a los sentimientos. (...) Por tanto, es seguro que, si en la esfera del amor y del odio hay libertad, no se extiende a los actos de la voluntad sola, sino asimismo a ciertas manifestaciones de los sentimientos, y que, por otro lado, tanto todo acto de la voluntad, como todo acto del sentimiento, puede llamarse libre. Esto basta para mostrar cómo la afirmación de la libertad no abre un abismo entre el sentimiento y la voluntad, ni ofrece apoyo alguno a la clasificación tradicional"⁹³. Pero, además, la distinción moral no justifica una fundamental división en la clasificación de los fenómenos

⁸⁸ BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 84-85.

⁸⁹ Cfr. BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 88-90.

⁹⁰ Cfr. BRENTANO: *Psychologie...* II, p. 105.

⁹¹ Cfr. BRENTANO: *Psychologie...* II, p. 101, 103 y 112, y también FRANZ BRENTANO: *Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner 1982, p. 151.

⁹² Cfr. BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 108-111.

⁹³ BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 110-111.

en cuanto psíquicos, pues esa distinción es posterior y psicológicamente menos fuerte que la especificidad referencial del amar y odiar⁹⁴.

La otra razón reside en que a veces se ha definido la voluntad como apetito racional o intelectual, cuyo objeto sería representado conceptualmente por el entendimiento. En contraposición a ella encontraríamos los fenómenos del sentimiento, dirigidos a objetos sensibles presentados por los sentidos. Brentano también conoce y atiende detenidamente a estos dos géneros de fenómenos, denominándolos respectivamente emociones noéticas y emociones sensibles⁹⁵. Se trata, en efecto, de distintos tipos de emociones en razón de la diferente naturaleza de su objeto, a saber, según nos representemos algo en un grado mayor o menor de universalidad⁹⁶. Mas esa diferencia claramente no atañe al modo de referencia mismo, que en ambos es radicalmente el mismo, y por eso pertenecen los dos a la misma clase fundamental de fenómenos de amor u odio.

En otro contexto, carteándose con Stumpf, escribe que los sentimientos y los actos de voluntad —ambos emociones— se diferencian en que los primeros poseen intensidad o tono afectivo, mientras que los segundos no⁹⁷.

En definitiva, las diferencias advertidas en todos esos fenómenos, aunque son reales, no son tan radicales —según Brentano— como la que distingue a todos esos fenómenos de los representativos y los judicativos. ¿Qué los distingue concretamente? Digámoslo una vez más: su peculiar modo de intencionalidad; un modo general que entraña en el sujeto una toma de postura pática, emocional. Se trata, en todos los casos, de una actitud de no indiferencia ante la realidad. Actitud que es intencional por referirse a algo, y que permite precisamente tener ese algo por bueno (o valioso) en general. Esto es, la comunidad de la nueva y más amplia clase mentada por Brentano reside, de un lado, en la naturaleza de los actos que la componen; y, de otro, en virtud de ellos, también en los objetos a los que se refieren, en la medida en que los llamamos y consideramos buenos o malos.

Pues bien, esa doble comunidad (de actos y de objetos) vino a ser decisiva en Scheler. Resulta fácil verlo desde el lado de los objetos (a pesar de que Brentano, como hemos visto, no quiso comprometerse ontológicamente en este terreno).

⁹⁴ Cfr. BRENTANO: *Deskriptive Psychologie*, p. 87.

⁹⁵ Cfr. FRANZ BRENTANO: *Psychologie vom empirischen Standpunkt III*, Hamburg: Felix Meiner 1968, secc. 2ª; y *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Hamburg: Felix Meiner 1979. Como síntesis de esto puede verse R. CHISHOLM, *Brentano...*, pp. 24-32, o Ch.-Y. PARK, *Untersuchungen...*, pp. 118-138.

⁹⁶ Cfr. FRANZ BRENTANO: *Kategorienlehre*, Hamburg: Felix Meiner 1974, p. 146, y *Psychologie...* II, p. 213.

⁹⁷ Cfr. BRENTANO: *Franz Brentano. Briefe...*, pp. 86 y 150.

Precisamente su carácter de no indiferente es lo que define el ser valioso de las cualidades de valor; lo que las distingue de otras cualidades sólo teórica y neutralmente identificadas. Además el valor tendrá una u otra materia, cierta altura, será positivo o negativo, podrá ser sólo captado o sólo término de una tendencia; pero su ser valioso en general consiste en no ser —ni dejar al sujeto— indiferente. De modo que, ciertamente, la mejor manera de hacerse cargo de lo que significa ser valioso es atendiendo a lo que de común tiene todo aquello que nos emociona, que nos motiva, que nos atrae, que nos alegra, que nos entristece, que rehuimos, que deseamos, etc.

Algo más compleja aparece esa comunidad en el lado de los actos. Pues fenomenológicamente aparecen como distintos el sentir y el tender (centrípeto uno, y centrífugo otro), y pueden darse de modo independiente: el sentir sin el tender y el tender sin el sentir⁹⁸. Pero, por otra parte, vimos que el mismo Scheler reconocía en Brentano un precursor de lo que global y unitariamente llamaba una “*Fenomenología de la vida emocional*”. Una vida que gracias al maestro de Husserl es tratada ya justamente, toda ella, como intencional y susceptible de entrañar leyes de esencia en sus actos. Y además, en el seno del pensamiento del muniqué se descubren mutuas y profundas relaciones entre el sentir y el tender, entre la vida afectiva y la vida conativa, a pesar de sus diferencias. Tal vez esas relaciones iluminen la comunidad cuestionada. Queremos detenernos, en último lugar, en estas relaciones, que nos parecen ser dos.

La primera relación es la que se observa entre una de las formas del sentir, el preferir —cuya peculiaridad, por cierto, fue sacada a la luz por Brentano⁹⁹—, y el tender que culmina en el elegir. Según Scheler, el preferir (que es la captación sentimental de un valor como superior a otro) determina el querer y elegir: “El querer (...) ‘se rige’ por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el preferir”¹⁰⁰. Esta tesis supone revalidar el principio socrático, pues se sostiene nada menos que “la intuición plenamente adecuada, autónoma e inmediata de lo que es bueno impone también *forzosamente* un querer autónomo de lo aprendido como bueno”¹⁰¹. Pero lo que aquí nos interesa es observar que se da cierta continuidad y comunidad entre el preferir y el querer. Bien es cierto que se trata de vivencias diferentes, pero también es verdad que en ambas se vive la no indiferencia

⁹⁸ Cfr. SCHELER: *Ética...*, pp. 86-87.

⁹⁹ Cfr. BRENTANO: *El origen...*, § 30; *Grundlegung...*, pp. 147-8.

¹⁰⁰ SCHELER: *Ética...*, p. 93.

¹⁰¹ SCHELER: *Ética...*, p. 647. Cfr. J.M. PALACIOS, *Vorziehen und Wählen bei Scheler*, en Ch. BERMES et al. (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl*, Würzburg: K&N 2003, pp. 135-146.

ante lo valioso, algo del todo ausente en los meros actos de representación o de juicio.

Pero resulta que esa dependencia se revela mutua al hacer notar Scheler que se da asimismo, como segundo modo de relación, una influencia inversa. Esto es, el fenomenólogo nos descubre que, a su vez, el tender determina el sentir. Semejante afirmación sería circular respecto a la anterior si no se concibiera en otro plano¹⁰². Y, en efecto, así es; Scheler explica con detalle que esa forma de tender que determina la percepción sentimental de los valores es una clase de vivencias previas a los actos propiamente volitivos y electivos. Tal tender es de la clase de las tendencias con “dirección de valor” descritas antes, y además posee un carácter profundo y global. Es, en definitiva, la dirección amorosa fundamental de la persona: lo que denomina “disposición de ánimo” (*Gesinnung*)¹⁰³. Si antes el sentir valores trazaba el marco, en cuanto a su contenido de imagen, de los posibles objetos que elegimos; ahora la disposición de ánimo traza el marco de los posibles contenidos de valor que sentimos y preferimos. De manera que: “el elegir se rige por el preferir, y el preferir por la dirección del amor”¹⁰⁴.

De manera que, entonces, la reciprocidad de la influencia entre el captar o sentir valores y el tender a ellos refuerza la hipótesis brentaniana de una comunidad fundamental entre los sentimientos y las voliciones.

Podría quizá objetarse que para Scheler el amor no sólo determina el marco del sentir axiológico, sino también el de la vida cognitiva teórica: “El tomar interés ‘en algo’, el amar ‘algo’, son los actos *primordiales* que *fundan* todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu puede aprehender un objeto ‘posible’. Ellos son el fundamento para los juicios, percepciones, representaciones, recuerdos e intenciones significativas dirigidos al mismo objeto”¹⁰⁵. Tal es, en efecto, aquel “apriorismo del amor y el odio” del que oímos antes hablar a Scheler como “el último fundamento de *todo* otro apriorismo”. Pero esto no hace sino acentuar el acercamiento a Brentano. Pues lo decisivo aquí es que la disposición de ánimo —donde radica ese apriorismo del amor— viene a ser, al final, tanto sentimental como tendencial: “Precisamente en la disposición de ánimo es donde *llegan a coincidencia* la conciencia apriorica de valor y el núcleo de todo querer en su

¹⁰² He descrito este problema en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona: EUNSA 2006.

¹⁰³ SCHELER: *Ética...*, pp. 183 y ss.

¹⁰⁴ SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass. Band I (Gesammelte Werke X)* p. 234; cfr. también *Wesen und Formen...*, pp. 185-186.

¹⁰⁵ SCHELER: *Schriften zur Soziologie...* pp. 95-96.

último contenido estimativo”¹⁰⁶; “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”¹⁰⁷. Mejor dicho: no es a la vez sentimiento y tendencia, sino anterior y fuente de esas dos clases de vivencias¹⁰⁸. Justo ahí es donde hallamos el amor mismo. Scheler lo caracteriza como una fuente presente en “el estrato superior de nuestra vida emocional intencional”¹⁰⁹, y al mismo tiempo como un movimiento e impulso para descubrir nuevos y más altos valores¹¹⁰.

Según el muniqué, Brentano habría atisbado este hallazgo sin llegar a formularlo bien. Los dos textos siguientes son bien elocuentes de ello: “Franz Brentano explicó el amor y el odio como una irreductible ‘clase fundamental de fenómenos psíquicos’ y tiende a subordinar a ellos incluso el juicio. Y es en primer lugar mérito suyo que estos actos fueran detalladamente investigados y nítidamente separados tanto de la esfera de los meros estados afectivos y sentimentales o de meras conexiones de esos tales con representaciones de objetos, como de todo ‘impulso’, de la esfera tendencial en general”¹¹¹. “A Franz Brentano toca el mérito de haber descubierto así la naturaleza de actos del amor y el odio como la naturaleza elemental de estos actos [del sentir intencional], llegando a considerarlos como más primitivos que el propio ‘juicio’. Lo hacemos resaltar tanto más cuanto que estamos convencidos de que este sencillo descubrimiento levanta la perspicacia de Brentano en este asunto muy por encima de los errores psicológicos corrientes que relegan el amor y el odio ya a la esfera de los sentimientos, ya a la de las tendencias, ya a la de las emociones, o los consideran como un *mixtum compositum* de estos hechos. Sin embargo, no podemos seguirle cuando en ‘El origen del conocimiento moral’ los identifica con el ‘preferir’ y el ‘posponer’”¹¹².

¹⁰⁶ SCHELER: *Ética...*, p. 210.

¹⁰⁷ SCHELER: *Ética...*, p. 741.

¹⁰⁸ Para SCHELER, la *Gesinnung* es tendencial, pero no estricta tendencia (con objetivo), cfr. *Ética...*, pp. 82-83. Del mismo modo, para A. PFÄNDER las *Gesinnungen* son centrífugas, pero no tendencias, cfr. *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle: Max Niemeyer 1922, pp. 9-10 y 20-22.

¹⁰⁹ SCHELER: *Ética...*, p. 364.

¹¹⁰ SCHELER: *Wesen und Formen...*, p. 164; *Ética...*, p. 365.

¹¹¹ SCHELER: *Frühe Schriften*, p. 400; aquí Scheler remite a PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Iª parte.

¹¹² SCHELER: *Wesen und Formen...*, p. 151.

Verdaderamente, Brentano era poco amigo de esas mezcolanzas al referirse al amor. Más bien lo entiende como una vivencia simple o elemental¹¹³, y a la vez manifestada de diversas formas: “Quien desea algo ama poseerlo; el que se apena por algo le es odioso aquello de que se apena; quien se alegra de alguna cosa ama que sea así; quien quiere hacer algo ama hacerlo (si bien no en sí y por sí mismo, sí en consideración a este o aquel efecto) etc., y los mencionados actos no son algo que exista meramente junto con un amor, sino que ellos mismos son actos de amor”¹¹⁴. Pero respecto al segundo texto de Scheler citado, no podemos dejar de advertir, sin embargo, que de nuevo Scheler no da muestras de claridad ni de justicia hacia Brentano. De lo primero, porque la justa alabanza vuelve incoherentes descripciones y asimilaciones anteriores. De lo segundo, porque Brentano no identificó el amar con el preferir, sino que consideró el preferir como “una especie particular de fenómenos que pertenecen a la clase general del agrado y desagrado”¹¹⁵.

En conclusión, y por lo que al asunto en cuestión se refiere, puede afirmarse lo siguiente: las relaciones entre fenómenos del captar valores y del apetecerlos se revelan finalmente como modos de auténtica compenetración de vivencias. Y en el núcleo de esas vivencias vienen a confluír, y en cierto modo concordar, el sentir y el tender. En el caso de que no pueda hablarse propiamente de una influencia de la intuición de Brentano en esta concepción tan fundamental de Scheler, sí puede afirmarse que la clasificación brentaniana de los fenómenos psíquicos no cayó en el olvido, y que contiene una fecundidad que la hace merecedora de ser repensada, e incluso tal vez reinstaurada.

La cuestión de fondo, que no es meramente histórica ni metodológica, puede formularse también así: ¿qué es más fundamental y decisivo en las vivencias alógicas: su cualidad intencional (como piensa Brentano) o su dirección (como creen Stumpf y Pfänder)? Y, en concreto, ¿de qué lado está en realidad Scheler? Ello parece depender, en buena medida, de qué entienda Scheler por “disposición de ánimo”. A lo cual, en nuestra opinión, la literatura filosófica ha de prestar aún más atención.

¹¹³ A diferencia del acto de querer, cfr. BRENTANO: *Deskriptive Psychologie*, p. 151, y BRENTANO: *Grundlegung...*, p. 219.

¹¹⁴ BRENTANO: *Psychologie...* II, pp. 99-100.

¹¹⁵ BRENTANO: *El origen...*, § 30.