

## Max Scheler y los trastornos del *ordo amoris*

*Max Scheler and the disorders of the ordo amoris*

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ\*

**Resumen:** El ensayo de Max Scheler publicado póstumamente con el título de *Ordo amoris* está dedicado al estudio de eso que Pascal llamaba “desórdenes del corazón” y el propio Scheler denomina “trastornos del *ordo amoris*”. Scheler se proponía abordar en ese trabajo cuatro cuestiones principales: en qué consisten dichos trastornos, cuáles son sus principales tipos, qué los produce y cómo pueden sanarse. El ensayo, sin embargo, quedó inconcluso, de suerte que su autor solo llegó a abordar las dos primeras cuestiones propuestas. El propósito del presente trabajo es ensayar una reconstrucción de la posición de Scheler en lo tocante a las dos cuestiones restantes. Para ello se completarán las observaciones relevantes dispersas en *Ordo amoris* con ideas procedentes de otras obras del mismo autor.

**Palabras clave:** Scheler, *ordo amoris*, trastorno, orgullo, arrepentimiento.

**Abstract:** Max Scheler's posthumous essay *Ordo amoris* is devoted to the study of what Pascal called “désordres du coeur” and Scheler himself called “disorders of the *ordo amoris*”. Scheler's purpose was to deal with four main questions: what these disorders are, which are their main kinds, how are they produced and how can they be healed. However, the essay was never finished, so that Scheler only managed to address the two first questions. The aim of the present paper is to attempt a reconstruction of Scheler's view concerning the last two questions. To do so, the relevant remarks scattered through *Ordo amoris* will be combined with ideas taken from other works by Scheler.

**Key words:** Scheler, *ordo amoris*, disorder, pride, repentance.

Recibido: 07/05/2019

Aceptado: 17/06/2019

---

\* Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. E-mail: leonrodr@ucm.es

## 1. Un ensayo incompleto

En un famoso trabajo que no llegó a terminar y que solo póstumamente fue publicado, el filósofo Max Scheler sostenía que el ser humano es, antes que ninguna otra cosa, amor; y que, en consecuencia, conocer a una persona es conocer su *ordo amoris*, el orden que preside y caracteriza su amor. “Quien tiene el *ordo amoris* de un hombre” –escribía el filósofo muniqués en un pasaje muchas veces citado– “tiene al hombre” (GW 10, 348).

A esta convicción había llegado Scheler reflexionando sobre las relaciones de fundación y dependencia que se dan entre las distintas clases de vivencias que se registran en el espíritu humano. Estaba persuadido de que el estrato más profundo de la subjetividad no era de naturaleza teórica –como ha sostenido el intelectualismo occidental–, ni de carácter tendencial –pensemos en la “voluntad de poder” o en el élan *vital*–, sino de índole emocional. Según esto, el pensamiento y la percepción, al igual que el deseo o la volición, presuponen como fundamento suyo vivencias de orden emocional (GW 6, 95s.; 10, 370). Y dentro de la esfera emocional al amor le corresponde, a su vez, el papel fundamental: el amor es el acto emocional básico, en el que se fundan los actos de preferir y postergar, así como la totalidad de los sentimientos de los que somos sujetos. Por eso dirá Scheler que “El hombre, antes que un *ens cogitans* o un *ens volens*, es un *ens amans*” (GW 10, 356).

Pero el amor que nos constituye en nuestro nivel más íntimo no es un sentimiento espiritual indiferenciado, común a todos los hombres, sino que se orienta en cada caso a una determinada escala de valores. Scheler denominó *ordo amoris* precisamente a la peculiar modulación del acto básico del amor que es responsable de la identidad personal de cada ser humano.

A la vez que confiere al individuo humano su irrepetible identidad personal, el *ordo amoris* le asigna una tarea, una meta de perfección moral que solo a él le corresponde: habrá de conocer y realizar en su vida la constelación de valores a la que está nativamente orientado su amor básico, el amor que él es. De este modo, el *ordo amoris* es concebido por Scheler no solo como constitutivo último de la identidad personal, sino también como vocación. Quien sigue su vocación, quien pone su corazón en bienes que encarnan los valores que configuran su *ordo amoris*, ese cumple el precepto de Píndaro: “Sé el que eres”, y con ello se hace bueno y feliz.

Pero, como es notorio, también cabe que el ser humano ponga su corazón en otros bienes, cabe que desconozca o rechace su vocación y

le dé la espalda. Esto obliga a hacer una distinción. Una cosa es el *ordo amoris* en sentido normativo, la escala de valores por la que se debería regir el corazón de una persona, y por tanto la persona toda, para que ella cumpla su destino moral; y otra el *ordo amoris* en sentido fáctico o descriptivo, la escala de valores por la que de hecho se rige esa persona. El *ordo amoris* descriptivo discrepa a menudo del normativo, y según Scheler es sobre todo a esta discrepancia a la que nos referimos cuando hacemos un juicio moral negativo sobre una persona. En el curso de su vida, las personas van dando forma a su *ordo amoris*, poniendo su corazón en esto y aquello; pero no cabe duda de que el resultado de este proceso de formación es muy a menudo una deformación, un verdadero “*désordre du coeur*, como dice plásticamente Pascal” (GW 10, 350).

Es a este fenómeno habitualísimo al que se refiere Scheler cuando habla de “trastornos” (*Verwirrungen*) del *ordo amoris*. Sabemos que el propósito inicial del ensayo *Ordo amoris* era precisamente abordar por extenso el modo como se producen estos desórdenes del corazón. El propio Scheler señala al final de la primera sección del texto conservado que el “tema principal de este tratado” consiste en “ordenar los trastornos del *ordo amoris* según ciertos tipos fundamentales y explicar su génesis (*Hergang*)” (GW 10, 355). Páginas atrás había sido aún más explícito, llegando a enunciar las siguientes cuatro tareas que, de acuerdo con el plan original del escrito, debían ser abordadas sucesivamente: aclarar qué se entiende por desorden del recto *ordo amoris*, identificar sus clases, describir cómo se produce tal desorden y, por último, explicar cómo puede corregirse (cf. GW 10, 350).

En el texto conservado, Scheler solo llega a abordar con algún detenimiento las dos primeras cuestiones. Recordemos lo más esencial del tratamiento que de ellas ofrece.

La respuesta de Scheler a la pregunta por la esencia del desorden o trastorno del *ordo amoris* ya la hemos indicado antes. El filósofo sostiene que dicho trastorno consiste en que la escala de valores por la que de hecho se rige la vida de una persona no coincida con la escala de valores que le prescribe su vocación individual. Esto supone que el hombre otorga a ciertos valores de suyo subordinados una importancia mayor de la que les corresponde, y relega, en cambio, valores superiores a una posición subalterna. Para designar esta “forma generalísima de destrucción y trastorno del *ordo amoris*, a la que se pueden reducir en cierto modo las formas más especiales de trastorno” (GW 10, 360) Scheler recurre al término “encaprichamiento” (*Vergaffung*), el cual subraya de manera plástica el momento de fascinación engañosa, el

quedar prendida la mirada de un bien finito que eclipsa el brillo que procede de otros bienes superiores.

Por lo que hace a la segunda tarea, consistente en elaborar una clasificación de las principales formas de trastorno del *ordo amoris*, Scheler se ha limitado a dar un primer paso en esta dirección al distinguir dos clases de encaprichamiento: el relativo y el absoluto. Veremos enseguida que no se trata aquí de dos especies coordinadas, sino del concepto genérico de trastorno y de su caso límite, respectivamente. El encaprichamiento *relativo* consiste, en efecto, en que la estructura fáctica del amor de una persona no haga justicia al orden objetivo de los valores. Es claro que este desajuste puede presentar múltiples grados y variantes, dependiendo de cuáles sean los valores a los que en cada caso se otorgue una dignidad superior a la que merecen. El trastorno del *ordo amoris* alcanza su gravedad máxima cuando un bien finito usurpa el lugar más alto en la escala de valores de un hombre. En esto consiste justamente el encaprichamiento *absoluto*. Al bien finito que ocupa la “posición absoluta” en el corazón del hombre lo denomina Scheler “ídolo” (*Götze*), e “idolatría”, al trastorno correspondiente. Por cierto que a estos conceptos les corresponde una función importante en la filosofía de la religión de Scheler. Según nuestro filósofo, el hombre es un ser naturalmente religioso, pues en su estructura espiritual hay siempre un lugar reservado para la divinidad. Expresado en términos del *ordo amoris*, esto quiere decir que en el sistema estimativo de cada hombre existe una “posición absoluta” que debe ser ocupada por los valores de lo santo. La tesis de Scheler es que esta posición nunca queda vacía. Si no la ocupa la divinidad, la ocuparán necesariamente otros contenidos, como el dinero, la nación o la raza. En la medida en que estos bienes son absolutizados e investidos de la dignidad de lo santo, se transforman en ídolos. La idolatría es, por tanto, la consecuencia inescapable del ateísmo.

En cuanto a los otros dos problemas enunciados –cómo se producen los trastornos del *ordo amoris* y cómo cabe sanarlos–, no llegaron a recibir atención suficiente de Scheler en el ensayo que estamos considerando. Con todo, en el texto conservado se encuentra un número importante de observaciones dispersas que, a nuestro juicio, pueden ser completadas en alguna medida acudiendo a otras obras de este autor. El propósito de las páginas que siguen consiste precisamente en ofrecer, a partir de esos elementos, un ensayo de reconstrucción. Tal vez el resultado alcanzado no sea plenamente satisfactorio, pero al menos nos permitirá formarnos una idea aproximada de lo que Scheler pensaba al respecto.

## 2. Cómo se producen los trastornos del *ordo amoris*

En vano buscaremos en el texto conservado del ensayo *Ordo amoris* un tratamiento sistemático de este problema decisivo. Pero hay un pasaje que al menos permite formular una hipótesis acerca del modo como Scheler concebía la solución del problema. En el pasaje en cuestión se distingue el genuino “amor a uno mismo” (*Selbstliebe*) del “amor propio” (*Eigenliebe*). De acuerdo con su doctrina de la lucidez del amor, Scheler concibe el amor a uno mismo como el acto espiritual que hace al hombre consciente de su propia determinación individual; merced a este género de amor “nos vemos ‘como’ a través de los ojos de Dios mismo” (GW 10, 354), que es precisamente quien ha creado nuestra determinación individual. En cambio, el amor propio es un sentimiento egoísta que distorsiona la imagen que uno se hace de sí mismo y del resto de la realidad: “En el amor propio lo vemos todo, incluso a nosotros mismos, en la perspectiva de nuestros propios ‘ojos’, y a la vez *referimos todo* lo dado, nosotros mismos incluidos, *a nuestros estados afectivos sensibles*, de suerte que no tenemos conciencia clara y nítida de esta referencia en cuanto tal. Llevados de este modo por el amor propio, podemos convertir incluso a nuestras más elevadas potencias, dotes y energías espirituales, y hasta al mismo sujeto supremo de nuestra determinación, en esclavo de nuestro cuerpo y de sus estados. No ‘hacemos fructificar nuestros talentos’, los dilapidamos”. Y a renglón seguido añade Scheler: “En el amor propio lo percibimos todo, y por tanto también a nosotros mismos, cubierto y enredado en un velo de variopintas ilusiones, tejido de *embotamiento, vanidad, ambición y orgullo*” (GW 10, 353; cursivas añadidas).

Esta caracterización del amor propio tiene para nosotros el mayor interés, pues en ella se alude explícitamente a las que parecen ser las causas últimas –tal vez las únicas, puesto que no se mencionan otras– de los desórdenes del corazón. Y estas causas resultan no ser otras que las señaladas desde antiguo por la tradición filosófica y religiosa occidental: la concupiscencia y el orgullo.

Es verdad que el tema de la concupiscencia apenas es desarrollado en el ensayo que estamos estudiando. Pero el pasaje transcrito permite al menos ver con claridad por qué la actitud concupiscente comporta necesariamente el trastorno del *ordo amoris* fáctico; e incluso permite entrever que la concupiscencia, llevada a su límite, está necesariamente teñida de orgullo.

Recordemos que este *ordo amoris* es la escala de valores por la que de hecho se rige la vida de un hombre. El lugar más alto de esa escala deben ocuparlo los valores de lo santo, seguidos por los valores espiritua-

les, los vitales y, por último, los hedónicos. Lo característico del hombre sensual es invertir esta jerarquía objetiva de los valores, concediendo a los valores hedónicos el lugar más alto, la “posición absoluta” dentro de su propia escala de valores. Como quiera que esta alteración del orden objetivo afecta al estrato más profundo de su personalidad, del que depende, como sabemos, toda otra forma de experiencia, también su visión de la realidad y su conducta se verán alteradas. El hombre sensual lo verá todo a través del filtro de sus sentimientos de placer y dolor; y, como dice el texto citado, terminará siendo “esclavo del cuerpo y sus estados”.

¿Qué lleva al hombre a deslizarse por esta pendiente? La respuesta a esta pregunta la encontramos, no en *Ordo amoris*, sino en las páginas de *Formalismo* en las que se expone la célebre “ley de la tendencia a los sucedáneos” (cfr. GW 2, 347-349). Scheler enuncia esta ley en el contexto de su doctrina de la estratificación de la vida emocional. Frente a la psicología empirista, que considera todos los sentimientos del hombre como derivados genéticos de estados afectivos sensibles (placer y dolor), Scheler hace valer, en primer lugar, la irreductible variedad de la vida emocional. Además de los estados afectivos sensibles, en el hombre se registran los estados afectivos vitales, los puramente anímicos y los espirituales, los cuales presentan rasgos esenciales propios que impiden asimilarlos al placer y el dolor sensibles. En segundo lugar, el examen fenomenológico de esos estados afectivos revela que poseen distinta “profundidad” (*Tiefe*): los sentimientos espirituales son los más próximos al centro de la persona; les siguen los anímicos y luego los vitales, mientras que los sentimientos sensibles son los más superficiales de todos. Por haber ignorado la diversidad y la profundidad de los sentimientos, el empirismo propugna una concepción hedonista de la felicidad, la cual es entendida en términos de placer sensible. Scheler, en cambio, exige que el examen filosófico del concepto de felicidad tenga en cuenta la estructura estratificada de la vida emocional. De acuerdo con esto, habremos de distinguir cuatro tipos de estados emocionales en los que se manifiesta la plenitud humana: en nivel sensible, el placer y el dolor; en el vital, la alegría y la pena; en el anímico, la felicidad y la infelicidad; en el espiritual, la bienaventuranza y la desesperación. Precisamente porque estos sentimientos poseen diversa profundidad, también es distinta la medida en que nos hacen dichosos: un hombre cuya vida esté saturada de placeres sensibles se sentirá, sin embargo, profundamente desgraciado si no está satisfecho en su nivel espiritual; y a la inversa, la mayor bienaventuranza espiritual puede ir acompañada de insatisfacción en los niveles más superficiales de la vida emocional. Pues bien, la ley de la tendencia a los sucedáneos enunciada por Scheler en este contexto afirma que, cuando el ser huma-

no se siente desgraciado en las capas más profundas de su existencia personal, tiende a buscar “compensaciones” en las capas más superficiales. La búsqueda incansable de placeres que se observa en el hombre sensual es, según esto, indicio de un gran vacío espiritual. El hombre sensual sitúa los valores sensibles en la cúspide de su *ordo amoris* porque su relación con los valores superiores está ya deteriorada y él comienza a sentir la mordedura de la desesperación.

Pero digamos en descargo del hombre sensual que en su actitud vital subsiste, pese a todo, un momento de objetividad. No podemos olvidar que los valores sensibles son, a fin de cuentas, genuinos valores. Ciertamente, el error estimativo en que incurre este tipo de hombre no consiste en hacer aprecio de los bienes sensibles, ya que estos bienes son en verdad apreciables; su error consiste, más bien, en pensar que estos bienes son los más altos de todos. Pero el trastorno del *ordo amoris* del hombre sensual puede agravarse hasta el extremo de que pierda el estrecho margen de objetividad que acabamos de reconocerle. Quien es “prisionero de sus estados afectivos” puede terminar, en efecto, haciendo de su placer y su dolor la medida del valor de las cosas. Ya no las apreciará en sí mismas, sino en tanto que causas de la satisfacción que deparan. No verá en la bondad objetiva de las cosas la razón por la que a él le placen, sino que hará del placer que le proporcionan las cosas la razón de ser de su bondad. Es claro que un hombre así se ha erigido en centro de todas las cosas y en juez último de su importancia. ¿Y no es esto lo propio de la soberbia, que no acepta someterse a nada (*non serviam*) y es incapaz de reconocer todo valor o autoridad independientes del propio capricho? Como se ve, la concupiscencia, llevada al extremo, corre pareja con el orgullo. Posiblemente esta es la razón por la que Scheler pasa rápidamente de un factor a otro en su escueta exposición del modo cómo el amor propio provoca el desorden del corazón.

En el texto que estamos estudiando no se ofrece una descripción del modo cómo el orgullo trastorna el *ordo amoris*. Pero podemos encontrarla en una de las más conocidas obras de Scheler, *El resentimiento en la construcción de las morales*. Se recordará que en este estudio se asume y elabora la tesis de Nietzsche según la cual, el resentimiento deforma a menudo los juicios de valor individuales y colectivos, influyendo decisivamente en la configuración de las morales históricas. Scheler caracteriza el resentimiento como una reacción emocional hostil que nace, por un lado, de la clara percepción de un valor objetivo, y por otro, del sentimiento de impotencia (*Ohnmacht*) del sujeto que se cree incapaz de alcanzarlo, poseerlo o disfrutarlo. El resentimiento es, en efecto, cosa del débil. De esa impotencia nace una frustración que, al no expresarse ni

descargarse en el ámbito de la acción, va intoxicando el alma. El resentido resolverá la tensión acumulada en su interior negando o, al menos, relegando a una posición subalterna el valor que le resulta inalcanzable. No solo negará verbalmente, como la zorra de la fábula, que las uvas estén maduras, sino que, merced a un peculiar autoengaño estimativo (*Werttäuschung*), dará en pensar que realmente no son deseables. El resentimiento se revela de este modo como capaz de trastocar el *ordo amoris* fáctico de un individuo o colectividad.

Lo que a nosotros más nos interesa ahora es mostrar que el resentimiento es, en realidad, una manifestación de orgullo. El resentido capta claramente el carácter valioso y deseable de ciertos bienes poseídos por otras personas, como la salud, la riqueza, la belleza o la inteligencia, pero no soporta que esos bienes no sean *suyos*. Aunque no lo confiese abiertamente, al contemplar el mérito o la suerte de los demás se siente herido en su amor propio, y solo logrará restañar esa herida cuando se persuade de que los bienes que le resultan inalcanzables en el fondo no son tales bienes. El resentido no acepta lo valioso como tal, sino que pone condiciones para reconocer su valía: lo importante no es lo valioso, sino el hecho de que él lo tenga. Esto supone que el resentido es un hombre que no se inclina más que ante sí mismo. ¿Y no es esta la definición del orgullo?

### 3. Cómo se sanan los trastornos del *ordo amoris*

La cuarta y última tarea propuesta por Scheler consiste en investigar el modo cómo cabe corregir los trastornos del *ordo amoris*. Esta importante cuestión no es abordada en el texto conservado de *Ordo amoris*, pero es tratada por extenso en el ensayo “Arrepentimiento y nuevo nacimiento” (GW 5, 27-59), que vio la luz en las páginas de la revista *Summa* en 1917 y luego fue incorporado al libro *De lo eterno en el hombre*.

La tesis defendida en ese trabajo es que el arrepentimiento representa la principal fuerza regeneradora de la vida moral del hombre. Si esta verdad ha sido desconocida u olvidada por el pensamiento contemporáneo, ello se debe a la amplia difusión de teorías que tergiversan la esencia de este fenómeno. En la filosofía y la teología modernas a menudo se ha entendido el arrepentimiento como una especie de “deseo de no haber hecho algo”, el cual se fundaría en el *miedo* a ser castigado. En Spinoza y en Lutero, y más tarde en el darwinismo, encontramos variantes de esta teoría. Nietzsche, por su parte, ha visto en el arrepentimiento un acto de *venganza* dirigida contra uno mismo. Esta interpretación desemboca en

una condena abierta del arrepentimiento, en el que se ve un fruto de la represión y un factor que paraliza la acción y frena el despliegue de la vida ascendente.

En vez de exponer los numerosos defectos de las teorías del miedo y de la venganza –cosa que el propio Scheler hace pormenorizadamente (GW 5, 42-47)–, nos limitaremos a recordar un grave error común a las interpretaciones reduccionistas del arrepentimiento. El error consiste en que todas ellas presuponen una concepción equivocada de la estructura íntima de nuestra vida espiritual. Si la existencia personal se desplegara en el tiempo de la naturaleza externa, nuestras vivencias pretéritas quedarían apresadas en un pasado irrecuperable, y el arrepentimiento no sería sino el vano intento de hacer que lo sucedido no haya sucedido. Nuestro tiempo, sin embargo, no es el de la naturaleza muerta, sino que en la vivencia de cada “ahora” indivisible está a la vez presente la estructura y la idea de la totalidad de nuestra vida personal. Y es precisamente esta misteriosa inmanencia del pasado en el presente la que explica que nuestra vida pretérita no escape por completo al poder de nuestra libertad, y que el arrepentimiento no esté condenado a la esterilidad. Pero esto debemos explicarlo más despacio.

La presencia de nuestros actos pasados en cada momento de nuestra existencia espiritual se da a conocer en el influjo que ejercen sobre el presente. Esos actos no se pierden en la nada al ser reemplazados en el flujo de la conciencia por nuevas vivencias, sino que, de acuerdo con el “principio de la eficacia psíquica” (cfr. GW 5, 35), repercuten en el presente, abriéndole unas puertas y cerrando otras. Al explicar el sentido de ese principio, Scheler insiste en dos cosas. En primer lugar, la eficacia de las vivencias pasadas no es una consecuencia del recuerdo; antes bien, el recuerdo limita esa eficacia al objetivarla. Visto a esta luz, el recuerdo es el principio de la libertad, en la medida en que se saca a la luz el peso muerto, inconsciente, del pasado y de este modo modera el automatismo de su repercusión psíquica. En segundo lugar, la eficacia de las vivencias pasadas depende sobre todo de su sentido y su valor. Con esto llegamos al punto decisivo, pues la aguda tesis de Scheler es que, por más que no podamos cambiar nada en nuestros actos en lo que estos tienen de acontecimientos naturales, sí podemos reinterpretar su sentido y reconocerles un valor distinto al que antes les concedíamos, influyendo de este modo en la eficacia que esos actos, como parte de mi pasado, desplegarán a partir de ahora. Es en este sentido preciso en el que Scheler afirma, paradójicamente, que el pasado está en manos del sujeto personal. Más aún, dado que el proceso de reinterpretación del sentido y el valor de los actos pasados puede reiniciarse siempre en nuevas direcciones, el perfil

axiológico del pasado estará por principio inconcluso y representará una tarea siempre renovada para el ser personal.

Apoyándonos en esta concepción de la estructura de la vida íntima, podemos ya ofrecer una definición provisional del arrepentimiento, cuyos aspectos principales iremos precisando luego. El *arrepentimiento* es el acto espiritual que se dirige a una parte de nuestro pasado y, al percibir dolorosamente su disvalor moral, le reconoce un sentido distinto del que tenía, modificando de este modo su eficacia psíquica sobre el presente y liberando fuerzas que resanan el alma.

El arrepentimiento no es posible a menos que estén dadas ciertas condiciones en el sujeto personal. Dos de ellas –la humildad y el recogimiento– reciben especial atención en el texto que estamos estudiando. La contribución decisiva de la humildad consiste en contrarrestar el orgullo natural del hombre. Con palabras del propio Scheler: “Solo cuando la humildad [...] *disuelve* las tendencias a la represión, el endurecimiento y la obstinación propias del orgullo y vuelve a situar el yo (*Ichpunkt*), aislado por el orgullo de la dinámica de la corriente vital, en una relación fluida con esa corriente y con el mundo, solo entonces es posible la disposición al arrepentimiento” (GW 5, 38).

El orgullo, en efecto, tiende a encerrar a la persona en la perspectiva de sus intereses egoístas: al hacer del sujeto el centro de la realidad, el orgullo sanciona sin discusión sus opiniones y preferencias, por arbitrarias que sean, y hace imposible un juicio objetivo sobre la propia conducta. Más aún: el orgullo no solo nos engaña acerca del valor de nuestros actos, sino que establece una férrea censura que nos impide recordar los aspectos más incómodos de nuestro pasado, aquellos que ponen en solfa nuestra incondicional adhesión a nosotros mismos y hacen vacilar nuestra autoestima. Solo la humildad, el reconocimiento de nuestros límites naturales y morales, rompe la censura y abre el paso al recuerdo, haciendo posible el arrepentimiento. De hecho, la capacidad para percibir la propia culpa es directamente proporcional al grado de humildad alcanzado por la persona. Como señala Scheler: “Es propio del crecimiento de la humildad y santidad en el hombre –como enseña la vida de todos los santos– que la sensibilidad para la culpa se *afine* precisamente en función de la disminución objetiva de esta, y que por tanto faltas cada vez más pequeñas se aprecien intensamente” (GW 5, 48).

Puesto que solo el hombre humilde es capaz de contemplar sin anteojeras su propio pasado, solo él será capaz de ser sincero consigo mismo. Según Scheler, esta relación con la humildad y la sinceridad hace visible “la conexión especial que guarda la disposición al arrepentimiento con

el sistema de las virtudes en el alma” (GW 5, 38). Habida cuenta de esa conexión sistemática, Scheler podría haber abordado también en su ensayo sobre el arrepentimiento la relación de este fenómeno con otras virtudes distintas de las mencionadas. En el hecho de que concentre su atención casi exclusivamente en la virtud de la humildad hemos de ver un indicio de la continuidad doctrinal, y no solo cronológica, entre los ensayos *Ordo amoris* y *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Dado que en el primero, al tratar el modo cómo el amor propio puede llegar a trastornar el *ordo amoris* descriptivo, se apunta al orgullo como raíz principal de tales trastornos, resulta coherente que en el segundo ensayo se señale la humildad como primer paso en la terapia del *ordo amoris*, e incluso se afirme expresamente que “el hombre se endurece y obstina mucho más por orgullo y soberbia que por el miedo al castigo nacido de su concupiscencia” (GW 5, 38).

En cuanto a la segunda condición del arrepentimiento, Scheler la describe en un pasaje de *Formalismo* con estos términos: “Hay un estado al que el lenguaje denomina ‘recogimiento’, es decir, un estar-en-sí concentrado, un ‘vivir profundamente en sí’, como si dijéramos. Ocurre aquí como si toda nuestra vida anímica, incluso la del pasado, se resumiera formando una *unidad* y actuara como *una* sola cosa; tales momentos son raros, por ejemplo, ante grandes decisiones y acciones. No recordamos nada ‘particular’ de nuestras vivencias anteriores; pero todo está ‘ahí’ y ‘actúa’ de algún modo. No estamos vacíos por ello, sino ‘llenos’ y ‘ricos’. Estamos verdaderamente ‘con nosotros mismos’” (GW 2, 417).

Esta descripción del recogimiento ha de ponerse en relación con lo anteriormente dicho sobre la estructura de nuestra vida espiritual. Puesto que antes señalamos que la totalidad de nuestra existencia está eficazmente presente en cada momento indivisible, en cada “ahora” de la existencia personal, hemos de entender el recogimiento como el estado anímico en que esa presencia cobra protagonismo y pasa a ocupar el primer plano de la conciencia.

El recogimiento es una vivencia que admite grados; y cuanto más intenso sea, tanto más favorecerá la ejecución del acto espiritual del arrepentimiento. Pero es importante advertir que el estado anímico de recogimiento no se alcanza en ninguno de sus grados de modo automático, en virtud de la “eficacia psíquica” que el pasado ejerce constantemente sobre el presente, sino que es “una acción libre de nuestra persona entera” (GW 5, 40).

Cuando la humildad vence las censuras impuestas por el orgullo y el recogimiento pone la propia vida ante los ojos del espíritu, estamos en

condiciones de volver la mirada al pasado y, llegado el caso, arrepentirnos de algo. Pero antes de describir la naturaleza del acto de arrepentirse propiamente dicho, debemos indicar qué es exactamente lo que esa mirada retrospectiva capta en el pasado de la persona.

Capta, ante todo, una culpa, es decir un disvalor moral objetivo. Al igual que las demás cualidades de valor, también la culpa es captada en una vivencia de naturaleza emocional, el sentimiento de culpa (*Schuldgefühl*). No es que la mirada retrospectiva que hace posible el arrepentimiento se dirija al sentimiento de culpa, sino que esa mirada se dirige, a través de ese sentimiento, a la culpa.

Demos un paso más. A menudo la culpa contemplada se refiere a una acción concreta del sujeto, por ejemplo, una traición o un robo perpetrados en el pasado. Pero es mérito de Scheler haber subrayado que, en las formas más perfectas del arrepentimiento, lo que el sujeto tiene ante los ojos no son solo las faltas concretas por él cometidas, sino sobre todo la actitud general de la que esas faltas brotaron. No nos dolemos tanto de lo que hemos hecho, cuanto de ser personas *capaces* de tales maldades y, por tanto, de muchas otras que quizá no hemos llegado a cometer. De lo que nos arrepentimos es, por tanto, de la “concreta constitución del yo” (GW 5, 40) en el momento de cometer la falta; del “nivel vital” (GW 5, 41) en el que nos hallábamos; del “yo que era miembro de nuestra persona total y de cuyas raíces brotó entonces la acción, el acto de la voluntad” (GW 5, 39). El lector atento habrá advertido ya que todas estas expresiones son otras tantas maneras de designar al “*ordo amoris* descriptivo”. La sinonimia queda confirmada por el hecho de que, en el texto que estamos estudiando, Scheler emplee con frecuencia, intercambiabilmente con aquellas expresiones, el término “actitud interior” (*Gesinnung*).

Que el *ordo amoris* descriptivo del que brotó la conducta reprochable es el verdadero objeto de la mirada retrospectiva de quien se arrepiente, lo confirma una fina observación psicológica de Scheler. A menudo ocurre que la percepción de nuestro propio disvalor moral *precede* a la identificación de la vivencia portadora de ese disvalor. Por decirlo así, nos acusamos sin saber todavía de qué nos acusamos. El sentimiento de culpa se presenta en tales casos “inicialmente indeterminado (*unlokalisiert*) respecto a las preguntas ¿qué?, ¿contra quién?, ¿por culpa de quién?” (GW 5, 48), y solo después reparamos en la mala acción que cometimos. La explicación de este notable fenómeno radica en que el sujeto tiene en todo momento presente, por oscuramente que sea, el *ordo amoris* del que nació la conducta reprochable y que aún es el dominante en la persona (ya que, por hipótesis, todavía no se ha producido el arrepentimiento capaz

de corregirlo). El sujeto se siente mal consigo mismo, advierte que su actitud espiritual no es la adecuada antes de acusarse de nada en particular. De hecho, si por circunstancias ajenas a su voluntad no ha llegado a cometer una mala acción (por ejemplo, no encontró a la persona a la que de otro modo habría engañado), sabe muy bien que tiene de qué arrepentirse.

Pero la actitud interior moralmente disvaliosa –entendida, recuérdese, como aspecto parcial del *ordo amoris* descriptivo– no es lo único captado por la mirada retrospectiva que precede al arrepentimiento. La percepción de nuestra propia culpa es aquí, en efecto, algo así como una “experiencia de contraste”: capto el disvalor de mi actitud interior en la medida en que noto que ella discrepa de mi mejor yo, es decir, de mi *ordo amoris* normativo. La experiencia de arrepentimiento presupone “la donación simultánea de una imagen ideal de valor [...] de nuestra persona” (GW 5, 46). Bien es verdad que esa imagen es por lo común imprecisa, de suerte que son justamente tales experiencias de disonancia o contraste las que nos permiten ir reconociendo poco a poco nuestro perfil espiritual ideal. Apenas hará falta añadir que, aunque el arrepentimiento se funda en la percepción del yo ideal (como telón de fondo sobre el que destaca la culpa del yo fáctico), el yo ideal no puede ser el objeto del arrepentimiento. “No podemos arrepentirnos de nuestra esencia” (GW 5, 40), pues eso sería enmendarle la plana a Dios. De lo que me arrepiento es de la culpa contraída por el yo fáctico.

Ahora ya estamos en condiciones de completar y precisar la definición provisional del arrepentimiento que ofrecimos páginas atrás. El arrepentimiento es el movimiento espiritual mediante el que nos elevamos a una actitud interior más conforme con nuestra esencia individual de valor, al tiempo que rechazamos la actitud interior previamente adoptada.

¿En qué consiste, más exactamente, este rechazo? El arrepentimiento no puede, claro está, aniquilar nuestras acciones pasadas en lo que tienen de acontecer natural, ni puede alterar la calificación moral que objetivamente merecen. Pero sí puede eliminar la *culpa* contraída por el sujeto y evitar que continúe desplegando su eficacia psíquica y traduciendo en nuevas faltas. Al condenar íntimamente la actitud interior culpable, de la que nos confesamos responsables, nos distanciamos de ella, la apartamos decididamente de nuestro libre centro personal. Pero esto supone que, en alguna medida al menos, el sujeto se encuentre ya en una actitud *nueva*, de la que fluirán conductas muy distintas de las que han suscitado el acto de arrepentimiento.

Precisamente porque este cambio de actitud (*Gesinnungswandel*) hace que nuestro yo empírico se aproxime a nuestro yo ideal, corrigiendo un trastorno del *ordo amoris*, Scheler lo describe como un proceso de “autosanación del alma” (GW 5, 33). Del mismo modo que en el proceso de convalecencia las defensas del organismo combaten los factores patógenos y de este modo le ayudan a restaurar las fuerzas que permitirán recobrar la salud, el arrepentimiento debilita la repercusión psíquica de la culpa y, gracias a ello, libera energías espirituales hasta entonces reprimidas. A quienes sostienen que de nada sirve arrepentirse del pasado y cifran toda esperanza de regeneración en la adopción de buenos propósitos para el futuro, Scheler replica que solo el arrepentimiento restituye al sujeto la fuerza que le permiten adoptar esos propósitos. Quien se arrepiente recupera la libertad para el bien, antes ahogada por la presión de la culpa acumulada en el alma. La libertad, en este sentido, no es la condición, sino la consecuencia del arrepentimiento.

Otra de las consecuencias del arrepentimiento es el dolor que invariablemente lo acompaña. Este dolor ha de ser distinguido del remordimiento de conciencia, con el que a veces se confunde. El remordimiento está muchas veces en el origen del arrepentimiento, pero no siempre: es perfectamente posible que alguien sienta vivos remordimientos y, pese a ello, no llegue a arrepentirse. El dolor del arrepentimiento es agudo, punzante, inconfundible con ningún otro. Es manifestación de la lucha sin cuartel de dos fuerzas que pugnan por la supremacía en el alma: la presión ejercida por la culpa y el arrepentimiento como movimiento que la niega emocionalmente. Cuanto mayor sea la culpa, tanto más costará vencerla y, en consecuencia, tanto más doloroso será el proceso. Pero en todos los casos el dolor es un momento segundo, un eco o consecuencia de la desactivación emocional de la culpa acumulada en el alma.

Lo notable es que este dolor va acompañado de un peculiar sentimiento de satisfacción que, en su grado más intenso, puede llegar hasta la dicha. La satisfacción a que nos referimos nada tiene que ver con el placer sensible. Debe recordarse que, en *Formalismo*, Scheler ha propuesto una teoría de la felicidad humana basada en una concepción estratificada de la vida emocional. Según esta concepción, hay cuatro grandes tipos de sentimientos: sensibles, vitales, anímicos y espirituales. De estos, los más profundos o centrales son los espirituales, pues son los que se registran en la esfera personal propiamente dicha, mientras que los sentimientos sensibles son los más superficiales o periféricos. Conviene recordar también que los sentimientos superficiales –pensemos en el agrado sensible de una buena comida– podemos proponérselos como objeto de la voluntad. En cambio, los sentimientos espirituales no pode-

mos suscitarlos a voluntad, pues dependen del valor moral de la persona. Según la teoría elaborada por Scheler, la verdadera felicidad es el estado afectivo de naturaleza espiritual que acompaña a la bondad moral de la persona. El hombre feliz es el hombre bueno.

Teniendo todo esto en cuenta, se entenderá sin dificultad en qué consiste la satisfacción que acompaña al arrepentimiento. Arrepentirse es reemplazar una actitud interior culpable por otra más concorde con nuestra vocación personal, haciendo que nuestro *ordo amoris* descriptivo coincida en mayor medida con el normativo. Quien se arrepiente se regenera moralmente, se hace mejor persona. Y es justamente este aumento del valor moral de la persona el que suscita el mencionado sentimiento de satisfacción. Añadamos que, según la concepción scheleriana del tender, los estados afectivos son fuente de voliciones y acciones congruentes con ellos. Si antes decíamos que solo el hombre bueno es feliz, ahora debemos añadir que solo el hombre feliz hace el bien.