


# Del placer a la felicidad: la estratificación emocional según Max Scheler y su crítica en Michel Henry\*

Miguel Armando Martínez Gallego

Universidad Complutense de Madrid

martinezgallegomiguel@gmail.com

 0000-0002-6161-9910



© del autor

Recepción: 23/2/2025

Aceptación: 22/4/2025

Publicación anticipada: 4/6/2025

Publicación: 30/10/2025

**Citación recomendada:** MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2025). «Del placer a la felicidad: la estratificación emocional según Max Scheler y su crítica en Michel Henry». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 191-210.  
<<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1663>>

## Resumen

Max Scheler incluyó, en su descripción de la vida afectiva humana, la idea de que esta se halla estratificada y de que cada sentimiento es vivido como perteneciente a un determinado nivel de profundidad emocional. Esto permite distinguir tipos de sentimientos, tanto positivos como negativos, que se diferencian cualitativamente por su mayor o menor hondura, desde el placer y el dolor sensibles hasta la felicidad y la desesperación, pasando por la alegría y la tristeza, etc. Aclaremos el modo en que Scheler justifica fenomenológicamente esta teoría, acudiendo en especial al dato de la mayor o menor «intimidad» subjetiva del sentimiento. Finalmente, se ofrecerá una primera evaluación de la crítica que hizo Michel Henry de la doctrina de la estratificación emocional, señalando algunas imprecisiones en su exposición de la misma y los problemas entrañados en su propia alternativa.

**Palabras clave:** sentimiento; profundidad emocional; intimidad; fenomenología; ética; antropología filosófica; hedonismo; eudemonismo

**Abstract.** *From pleasure to happiness: Emotional stratification according to Max Scheler and its critique by Michel Henry*

In his description of human emotional life, Max Scheler included the idea that it is stratified and that every feeling is experienced as belonging to a certain level of emotional depth. This makes it possible to distinguish types of feeling, both positive and negative, which are qualitatively differentiated by their greater or lesser depth, ranging from sensitive pleasure and pain to happiness and despair, including joy and sadness, etc. We will clarify the way in which Scheler justifies this theory phenomenologically, taking into special consideration the fact of the greater or lesser subjective “intimacy” of feelings. Finally, we will offer an initial evaluation of Michel Henry’s critique of the doctrine of

\* Este artículo se inscribe en los trabajos del proyecto de investigación «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (Gobierno de España, PID2021-123252NB-I00).

emotional stratification, pointing out some inaccuracies in his exploration of it and the problems involved in his own alternative.

**Keywords:** feeling; emotional depth; intimacy; phenomenology; ethics; philosophical anthropology; hedonism; eudaimonism

### Sumario

- |  |                            |
|--|----------------------------|
| 1. La estratificación de la vida emocional<br>según Scheler                                    | Referencias bibliográficas |
| 2. Evaluación de la crítica de<br>Michel Henry a la doctrina de la<br>estratificación afectiva |                            |

Una de las cuestiones clásicas de la ética, especialmente en la discusión del hedonismo, es la de si existen o no diferencias cualitativas entre «placeres» que permitan distinguir entre placeres «superiores» e «inferiores». Todo intento de solución a este problema rebasa, por supuesto, los límites de la ética y exige una reflexión antropológico-filosófica sobre la constitución subjetiva del ser que ha de sentir tales «placeres». Dicha respuesta habrá de acreditar, además, su riguroso fundamento fenomenológico en la experiencia inmediata, tomando de ella, y no de teorías prefabricadas, los cimientos de la concepción antropológica, que, a su vez, permitirá evaluar la verosimilitud de los posicionamientos éticos sobre los tipos de «placer».

Uno de los tratamientos más brillantes y descriptivamente finos de este asunto se encuentra en la sección quinta de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, obra central de Max Scheler. La discusión ética con el hedonismo, pero también con el eudemonismo, obliga al fenomenólogo muni-qués a esbozar los elementos principales de una teoría de la estratificación afectiva, según la cual todo sentimiento por nosotros vivido —tanto el sentir intencional como los meros «estados» sentimentales<sup>1</sup>, tanto los sentimientos positivos (complacencias) como los negativos (sufrimientos)<sup>2</sup>— se ubica en un

1. Scheler distingue los meros estados afectivos carentes de objeto (*Gefühle, Gefühlszustände*) del «sentir» (*Fühlen*) intencional de valores. Este último representa un acto afectivo —es sentimiento, no intelecto— y cognoscitivo al mismo tiempo: es una genuina percepción afectiva de valores (*Wertnehmen*), complementaria a la percepción teórica de cualidades neutrales, como colores, figuras, etc. (*Wahrnehmen*). Scheler introduce, además, los actos de preferencia y de amor como actos afectivos igualmente dotados de una peculiar intencionalidad. Cf. Scheler (1916: 259 s.; trad.: 356 s).
2. Igual que a menudo hablamos de «sufrimiento» en sentido laxo, sin especificar si se trata de un sufrimiento sensible —como el sentimiento de dolor— o anímico —como la tristeza—, emplearé el término *complacencia* para referirme de manera genérica a todo estado afectivo positivo, sin especificar todavía si posee naturaleza sensible —como el sentimiento de placer sensible— o de otro orden: corporal, anímico, espiritual...; es decir, sin especificar a qué «estrato» afectivo pertenece la complacencia en cuestión. Evitaré, pues, términos generales como los de *placer* y *gozo*, que hacen pensar directamente en experiencias de

escalón determinado de nuestra vida emocional, adquiriendo una peculiarísima cualidad que lo emparenta con el resto de sentimientos del mismo nivel y lo distingue, ya en la vivencia inmediata, de los sentimientos de otros estratos.

Quisiera recuperar lo esencial de esta teoría y reivindicar no solo su importancia para la ética y la antropología filosófica, sino también su superioridad descriptiva frente a otros tratamientos fenomenológicos de la misma cuestión. Sin embargo, dicha tarea no quedaría completa si no se tuviera en cuenta la crítica a que Michel Henry sometió la propuesta de Scheler en la sección cuarta de *La esencia de la manifestación*.

En dicha obra, Michel Henry admite la relevancia y la genialidad de la fenomenología scheleriana de los sentimientos. Lejos de soslayarla —como tan a menudo se ha hecho y se sigue haciendo dentro de la propia tradición fenomenológica—, se cree en la necesidad de enfrentarse abiertamente a ella y de explicar sus desacuerdos de manera detallada. Entre ellos está el rechazo, por parte de Henry, de la estratificación emocional tal como la entiende Scheler, es decir, de que los sentimientos queden ubicados por sí mismos, en el vivir inmediato, en niveles más o menos profundos de la vida afectiva. Dicha crítica es decisiva, dada la centralidad de la tesis de la profundidad del sentimiento en la filosofía de Scheler, así como el significado crucial que, según decía, posee desde el punto de vista ético y antropológico. Merece la pena, pues, detenerse a evaluarla con cuidado. Aquí solo ofreceré una primera tentativa.

Comenzaré, entonces, exponiendo las claves de la justificación fenomenológica que hace Scheler de su doctrina de la estratificación emocional, para después discutir las principales objeciones que le lanza Henry y algunos puntos de su propuesta positiva.

## 1. La estratificación de la vida emocional según Scheler

La tesis de Scheler es que la vida subjetiva completa se halla estratificada, es decir, que presenta en su interior diferencias de nivel. Dichas diferencias se constatan en el momento en que reconocemos en cada vivencia un rasgo muy peculiar, que es el de su mayor o menor «profundidad», su mayor o menor cercanía al centro íntimo de la persona. Ciertas vivencias calan hondo en la persona misma y otras, en cambio, ocupan un puesto más periférico en su vida.

Aclaremos primeramente que Scheler no sostiene en ningún momento que dichos estratos de la vida subjetiva se encuentren desgajados entre sí, al modo de las antropologías dualistas. Por el contrario, la multiplicidad de estratos se encuentra recogida bajo la estricta unidad de la vida personal humana. No son sustancias ni órdenes fenoménicos completamente independientes entre sí, sino niveles dentro de una y la misma estructura. Siguiendo

---

tipo sensible o corporal. La tesis defendida será la de que existen «complacencias» cualitativamente diversas, entre las cuales se encuentra, por supuesto, el «placer» en sentido estricto (o placer sensible).

tácitamente la lección brentaniana según la cual *unidad* no equivale a *simplificidad*, Scheler cree que el todo unitario de la persona humana encierra una multiplicidad de niveles. Que se trata de una multiplicidad unificada, no disparatada, lo demuestran las relaciones que se establecen entre dichos niveles, ya que el contenido de los estratos más superficiales se ve en cada caso recogido, según veremos, desde los estratos más profundos. Que se trata, no obstante, de genuina multiplicidad, no debiendo confundirse las vivencias de un nivel con las de otro, ni describírselas al margen de su adscripción a un determinado estrato, viene evidenciado por diferentes hechos a los que ahora haremos referencia.

Comencemos prestando atención a este extenso pasaje:

Ya he indicado más arriba que existe una *estratificación* (*Schichtung*) en la vida emocional por nosotros conocida, la cual no reside en la fortuita existencia de estas y aquellas excitaciones sentimentales. Por de pronto, no puede haber ninguna duda de que los hechos designados por un idioma de tan finos matices como el alemán, tales como beatitud (*Seligkeit*), felicidad (*Glückseligkeit*), [...] serenidad (*Heiterkeit*), contento (*Fröhlichkeit*), comodidad (*Wohlgefühl*), placer sensible (*sinnliche Lust*), agrado (*Annehmlichkeit*), no son siempre las mismas clases de hechos sentimentales que se distinguen únicamente en intensidad o vayan unidos a distintas sensaciones y correlatos objetivos diversos. Antes bien, se designan con esas palabras (como con sus contrarios «desesperación» [*Verzweiflung*], «infelicidad» [*Elend*], «desgracia» [*Unglück*], «tristeza» [*Trauer*], «sufrimiento» [*Leid*], «descontento» [*unfroh*], «desagradable» [*unangenehm*], etc.) *variedades* rigurosamente delimitadas de los respectivos sentimientos positivos y negativos. No se puede, por ejemplo, ser «dichoso» (*selig*) ante acontecimientos del mismo estado de valor que nos afectan como «desagradables» (*unangenehm*), etc.; las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también diversos estados de valor. (Scheler, 1916: 332-333; trad.: 446)<sup>3</sup>

El posicionamiento de Scheler es claro: no cabe acoger bajo una misma categoría —la de los «sentimientos positivos»— la felicidad y el placer sensible, distinguiéndolos solo por su mayor o menor «intensidad» o por su referencia diversa a tales o cuales «correlatos objetivos» —o, como se sugiere al comienzo, a diferentes fuentes de estimulación—. La «alegría» y el «agrado» no son el «mismo» sentimiento referido, en cada caso, a diferentes hechos de valor —por ejemplo, la visita de un amigo y una caricia, respectivamente—, sino dos *tipos cualitativamente diferenciados* de sentimiento positivo que se asocian, justo en virtud de dicha diferencia, a hechos de valor cualitativamente diversos —no olvidemos que, para Scheler, el sentimiento constituye el órgano de acceso a los valores o a la dimensión valiosa de la realidad objetiva—.

Más adelante insistiremos en la importancia que posee el hecho de que Scheler, pese a reconocer en todo momento la correlación entre sentimiento

3. Procuro mantener la traducción española, introduciendo las modificaciones que creo oportunas.

y valor, no justifique la estratificación emocional acudiendo al correlato objetivo del sentimiento, sino a características internas del sentimiento mismo. De hecho, dichas características se hallan también presentes en los meros estados sentimentales, que —a diferencia del «sentir» (*Fühlen*) intencional de valores— subsisten, como atmósferas emocionales, al margen de toda referencia directa a correlatos objetivos.

[Los estados afectivos] tampoco se distinguen simplemente por la diversidad de sus correlatos objetivos; antes bien, éstos desaparecen frecuentemente de la conciencia sin que con ellos desaparezcan los estados de sentimiento esencialmente diferentes. Los estados sentimentales, sin embargo, están dados y son vividos de modos diversos. (Scheler, 1916: 333; trad.: 447)

Por el lado negativo, la tristeza por la muerte de una persona querida y el dolor de muelas no son concreciones de uno y el mismo «sentimiento negativo», diferenciadas únicamente por hallarse vinculadas a hechos distintos —la muerte del ser querido, los dientes cariados— o por su grado de intensidad. El padecimiento del dolor dental podría ser más intenso en su género que aquella tristeza y, sin embargo, persistiría la impresión de que esta es un sentimiento más «profundo», experimentado con una especial gravedad biográfica.

En efecto, de entre todas las diferencias fenoménicas que permiten distinguir cualitativamente unos sentimientos de otros, nos interesa aquella que tiene que ver con la *profundidad*. Para empezar, Scheler admite que es «cierto que la melancolía (*Wehmut*) es cualitativamente distinta de la tristeza (*Trauer*); pero entre la tristeza (o la melancolía) y un sentimiento desagradable en la piel hay aún una diferencia muy otra que la de una cualidad en ese sentido» (Scheler, 1916: 333; trad.: 447). Que esa diferencia adicional reside en la profundidad lo argumenta Scheler diciendo que «no es posible estar simultáneamente triste y melancólico, porque siempre habrá de resultar *un* sentimiento» (Scheler, 1916: 334; trad.: 448), mientras que la tristeza o la melancolía sí son compatibles con el simultáneo sentimiento de desagrado sensible en la piel. Esa posible coexistencia simultánea delata que se trata de niveles superpuestos; resulta todavía más evidente allí donde los sentimientos coexistentes son unos positivos y otros negativos. Si la positividad y la negatividad no se anulan mutuamente es porque no colisionan, al ubicarse en estratos afectivos distintos. Scheler abunda en ejemplos:

Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal; ese mismo sufrimiento del dolor puede ser incluso un sufrimiento dichoso —por ejemplo, para el auténtico mártir de sus convicciones religiosas—; por otra parte, se puede sentir un placer sensible cuando se está «desesperado hasta el fondo del alma», y hasta gozarlo centrado en el yo. Mas también se puede estar «sereno» y «tranquilo» en medio de una grave desgracia vivida; por ejemplo, en presencia de una gran pérdida de fortuna, si bien es imposible en ese caso estar «contento». Y se puede también, estando descontento, beber un vaso de

buen vino y paladear su aroma. En estos casos y en otros parecidos no es que cambien en rápida sucesión los estados de sentimiento [...], sino que están dados todos a la vez. Mas no por eso se *mezclan* en la unidad de un estado total de sentimiento [...]. (Scheler, 1916: 333-334; trad.: 447-448)

La presencia *simultánea* de sentimientos que no se funden, pese a todo, en un *solo* sentimiento, conservando su pluralidad e incluso su diversidad de signo —placer y desesperación, felicidad y tristeza...— funciona, para Scheler, como indicio de que entre dichos sentimientos existen diferencias de profundidad. Después comprobaremos que, aparte de la coexistencia simultánea, se establecen relaciones muy particulares, de apropiación y resignificación, entre los sentimientos de cada nivel. Ahora debemos mostrar que, además de este indicio, más o menos indirecto, Scheler acredita la profundidad del sentimiento de manera inmediata: cada sentimiento, vaya o no acompañado de otros sentimientos, es vivido de por sí como poseyendo una peculiarísima vinculación con el sujeto personal mismo.

*Todos los «sentimientos»*, en general, poseen una referencia vivida al yo (o a la persona) que los *distingue* de otros contenidos y funciones (la sensación, la representación, etc.); referencia por principio distinta de aquella que también puede acompañar a un representar, querer y pensar. Y no sólo pertenece a los estados esa referencia, sino igualmente a las funciones. También cuando yo siento «algo», un valor cualquiera, éste, a través de la función, se une a mí, que lo estoy sintiendo, más íntimamente (*inniger*) que cuando me represento algo. [...]. Los sentimientos están *de suyo* en el yo; sólo pueden ser —activamente— *alejados*; por así decir, siempre retornan, siguiendo su tendencia íntima, automáticamente al yo. Justo por esto los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son solo de modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción). Pero esa referencia *general* de los sentimientos al yo se caracteriza de modo fundamental y esencialmente diverso en las cuatro clases de sentimientos antes citadas [sentimientos sensibles, sentimientos vitales, sentimientos anímicos puros y sentimientos espirituales]. (Scheler, 1916: 334-335; trad.: 448-449)

Lo primero que aquí sostiene Scheler es que todo sentimiento, por el mero hecho de serlo, guarda una relación *íntima* con el sujeto del sentimiento. Esta es una particularidad general de las vivencias afectivas frente a las vivencias teóricas, como la representación o el pensamiento, e incluso las vivencias tendenciales y volitivas. Aunque resulta difícil verterlo en palabras, Scheler intenta recoger el hecho de que en los sentimientos el sujeto se ve implicado —afectado, justamente— de una manera especial. Cuando experimento tristeza, *yo* estoy involucrado en la tristeza de modo incomparable a la forma en que me hallo involucrado en la simple representación de un paisaje; más aún, cuando *siento* la belleza del paisaje, me relaciono más íntimamente con dicho sentimiento y con la belleza misma que con la simple visión del paisaje considera-

do al margen de su valor. Solo en virtud de una actitud artificialmente adoptada podemos, en un segundo momento, intentar desvincular los sentimientos y sus objetos de esa referencia íntima al yo; la cual, lejos de añadirse externamente a la vivencia del sentimiento, pertenece a ella de manera interna e inmediata —es, como decía Scheler, una referencia *vivida*; se halla incluida descriptivamente en la experiencia afectiva y forma parte constitutiva de su «sentido» como vivencia.

Al final del pasaje citado se introduce, además, la idea de que esa íntima referencia del sentimiento al sujeto no es vivida de manera idéntica en todo sentimiento. Aunque todo sentimiento esté tocado por una peculiar «intimidad», existen diferencias inmediatas en la vivencia de dicha intimidad —incluidas también descriptivamente en la experiencia afectiva— que justifican, ahora de manera directa, el definir cada sentimiento como más o menos «profundo». Los sentimientos más profundos son aquellos que son vividos como poseyendo una intimidad más acentuada, mientras que los sentimientos más superficiales equivalen a los menos íntimos. No se trata, como comprobaremos después, de un «más» y de un «menos» cuantitativos, sino de genuinas diferencias cualitativas en la experiencia de intimidad: en la felicidad mi *persona* misma se ve implicada de una manera que no cabría aplicar al sentimiento de agrado sensible.

Resulta, pues, que la profundidad no tiene tanto que ver con el correlato objetivo del sentimiento, según dijimos, como con su referencia al sujeto, que puede ser más o menos íntima<sup>4</sup>. Si nos centramos en los sentimientos positivos (placer, alegría, arrobó estético, felicidad...), se trata también de que son vividos como más o menos *hondamente* satisfactorios o como llenando más o menos la propia vida subjetiva.

Ahora bien: tanto las funciones del sentimiento y los actos emocionales como los estados de sentimiento participan de tal profundidad. Aquéllas irrumpen en el vivir desde una fuente más profunda del yo, y el cumplimiento de la intención en ellas contenida produce al mismo tiempo —siempre que se trata de valores— una *satisfacción* más honda. Estos últimos se adhieren, por una parte, a un estrato más profundo del yo y *llenan* a la vez el centro yoico de una manera más rica; consecuencia de esto es que esos estados de sentimiento se extiendan sobre una parte más o menos grande de los restantes contenidos de la conciencia, iluminándolos y coloreándolos. Para mí esta nota fenoménica de la «*profundidad*» del sentimiento va esencialmente unida a cuatro *niveles* (*Stufen*) muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. (Scheler, 1916: 334; trad.: 448)

Más adelante nos detendremos en esa idea de que los sentimientos de los niveles más profundos «colorean» los contenidos de los niveles más superficia-

4. Veremos después que esta es la diferencia crucial con las descripciones henrianas: la tesis de Scheler de una mayor o menor cercanía al yo implica que la subjetividad no se agota en el propio sentimiento, sino que hay una cierta distancia, mayor o menor, entre la persona y los sentimientos *de* la persona.

les, lo cual nos permitirá ver que las vivencias de distintos estratos no solo coexisten, sino que también dialogan, por así decir, de modo muy particular entre sí. Por el momento, fijémonos en que la profundidad es calificada como «nota fenoménica» del sentimiento mismo. De dicha nota o rasgo depende la adscripción del sentimiento en cuestión a uno u otro de los cuatro estratos emocionales fundamentales distinguidos por Scheler —enumerados al final de la penúltima cita—. Recuperando un ejemplo anterior, si decimos que la tristeza por la muerte de una persona querida es un sentimiento más profundo que el padecimiento del dolor de muelas, por intenso y paralizante que este sea, es porque aquella tristeza nos embarga más hondamente, de manera más íntima y personal, que el sufrimiento sensible, y dicha diferencia se encuentra recogida «fenoménicamente» en la experiencia inmediata de ambos sentimientos.

Detengámonos aquí un momento. A menudo se presenta la teoría de la estratificación emocional como si tratara de una simple pieza acompañante de la tesis, defendida por Scheler al final de la sección segunda del libro, de la existencia de una jerarquía objetiva de modalidades de valor: valores hedónicos —del agrado y del desagrado sensible—, valores vitales, valores espirituales y valores religiosos —de lo santo y de lo profano—. Según esta interpretación, al hacer corresponder, en términos de intencionalidad, el sentimiento con el valor, admitiendo cuatro modalidades cualitativamente jerarquizadas de valores, Scheler se vería obligado, por afán de sistematicidad y sin verdadero fundamento fenomenológico, a postular cuatro escalones afectivos que sirvan como correlato de las diferentes modalidades axiológicas y del orden existente entre ellas.

Salta a los ojos, a la luz de los textos citados, lo equivocado y poco generoso de esta aproximación a la teoría de Scheler, con todos los defectos que en ella podamos encontrar. En primer lugar, lejos de presentarla dogmática e injustificadamente, estas páginas de la sección quinta buscan ofrecer una rigurosa fundamentación fenomenológica de la tesis de los estratos emocionales. En segundo lugar, dicha fundamentación prescinde, según veíamos, de la referencia a los valores que son correlato intencional del sentimiento. Determinados rasgos *del sentimiento mismo*, tal como este es vivido, y no de su correlato objetivo —según afirmaba expresamente Scheler—, nos lo presentan como perteneciendo a un estrato u otro de la vida emocional. Dichos rasgos se encuentran incluso en los estados sentimentales, carentes en sí mismos de referencia intencional a valores. Por último, hemos comprobado que la ubicación del sentimiento en uno u otro nivel afectivo se verifica, de hecho, en su vinculación más o menos íntima con el *sujeto personal*, no con objetos cualesquiera.

En consecuencia, Scheler distingue cuidadosamente la *profundidad del sentimiento* de la *altura del valor*. Es cierto que una y otra se corresponden —los sentimientos más profundos guardan relación con los valores superiores—, pero se trata de dos fenómenos diferentes que deben justificarse de manera independiente. La altura del valor y la existencia de una jerarquía axiológica comparecen por sí mismas en esos actos emocionales que Scheler denomina



«preferir y postergar»; la profundidad del sentimiento acompaña, en cambio, a la experiencia del sentimiento mismo, con o sin referencia a valores. En relación con el problema ético clásico enunciado al comienzo de estas páginas, Scheler no diría, en rigor, que existen *complacencias* «superiores» e «inferiores», sino *complacencias* más o menos «profundas»; asociadas, eso sí, con *valores* «superiores» e «inferiores».

Según volveré a defender más abajo, en la discusión con Michel Henry, no resulta legítimo entender a Scheler —al menos, no aquí— como un «moralista» que enturbia sus presuntas descripciones fenomenológicas introduciendo ilegítimamente en ellas valoraciones subjetivas. En este caso particular, Scheler ni siquiera está sosteniendo que haya sentimientos más «valiosos» que otros, sino más «profundos», y la profundidad es presentada como un rasgo descriptivo del sentimiento mismo. De llevar razón, las descripciones alternativas que prescindieran de dicho rasgo no serían fenomenológicamente más «puras», sino menos rigurosas, por mutilar, en su afán de presunta neutralidad valorativa, lo inmediatamente dado. La única forma de posicionarse al respecto es acudir a dicha experiencia inmediata para comprobar cuál de las teorías le hace mayor justicia.

Hecha esta observación, en lo que sigue resumiré el recorrido que hace Scheler por los cuatro estratos afectivos, a lo largo del cual trata de mostrar las características propias de los sentimientos de cada nivel. Debo advertir que no me interesan tanto dichas características, que expondré sumariamente y sin apenas comentarios —reservando para otra ocasión su discusión pormenorizada—, como las relaciones que encuentra Scheler entre los sentimientos de cada estrato. Son ellas las que refuerzan la noción de una estratificación emocional.

Comenzando por el nivel más superficial o periférico, el de los sentimientos sensibles, enumeremos sintéticamente sus principales características (cf. Scheler, 1916: 335-340; trad.: 449-455): 1) el sentimiento sensible está localizado en partes determinadas del cuerpo —de manera inmediatamente vivida, sin necesidad de procesos asociativos—, es extenso y es móvil; 2) aunque está vinculado a determinadas sensaciones orgánicas, no se identifica con ellas ni con una propiedad de las mismas, sino que representa una vivencia de nuevo cuño —sentimental— que se les sobreañade; no remite intencionalmente, sin embargo, a dichas sensaciones: es puro estado, el estado afectivo de una parte del cuerpo; 3) es puramente actual, pues va ligado indisociablemente a las sensaciones orgánicas de la parte del cuerpo correspondiente —no se lo puede «recordar», sino solo volver a sentirlo—; 4) carece de duración y de conexión de sentido con otras vivencias: ni las exige como cumplimiento suyo ni él sirve de cumplimiento a ninguna otra; 5) la atención dirigida sobre él no lo diluye, como sucede con los sentimientos de niveles más profundos, sino que lo acentúa; 6) su carácter puramente reactivo a determinadas sensaciones orgánicas lo convierte en máximamente manipulable, por medio de la manipulación de tales sensaciones, y 7) en cuanto a su «intimidad», el sentimiento sensible *no guarda relación con el centro personal*, y su relación con el *yo psíquico* es doblemente mediata: en tanto que estado de una parte del cuerpo, refiere por medio

de dicha parte al todo orgánico y al *yo corporal*; solo en la medida en que este refiere, a su vez, al yo psíquico, se vincula con él el sentimiento sensible.

Reparemos en que, para calificar la mayor o menor intimidad de cada estrato emocional, Scheler acude a la distinción de tres centros subjetivos: el yo corporal, el yo psíquico y el centro personal. Después aclararemos dicho planteamiento; por ahora, retengamos que el sentimiento sensible goza de la menor intimidad posible, porque, vinculado directamente tan solo a una parte del cuerpo, se halla conectado nada más que a través de dicha parte con el «yo corporal» que unifica las vivencias orgánicas en general. En lenguaje menos técnico, el sentimiento sensible *me* es el menos íntimo, porque solo refiere a una parte de mi cuerpo, ni siquiera a mi cuerpo en su conjunto, ni mucho menos directamente a mi persona.

Sea como sea, es obvio que Scheler está pensando en experiencias afectivas del orden del placer y el dolor sensibles, que se presentan como localizados en una parte del cuerpo y, por tanto, como extensos; se trata de estados de tal o cual parte del cuerpo —y, en tanto que estados puros, carecen de intencionalidad—. Aunque sea de pasada, indiquemos que Scheler podría estar confundiendo los genuinos sentimientos sensibles, dotados de intencionalidad afectiva, con las meras sensaciones afectivas —por ejemplo, el dolor como sentimiento que apunta a lo negativo de la sensación de dolor con el dolor como sensación misma<sup>5</sup>. Pero, aun introduciendo una intencionalidad afectiva en este nivel —en coherencia con la defensa scheleriana de valores hedónicos genuinos, que serían su correlato objetivo—, no cabe duda de que permanecemos en un estrato más superficial que el siguiente: el estrato corporal y vital<sup>6</sup>.

En dicho nivel hallamos vivencias del estilo del apetito, el asco, la angustia, el mareo, el cansancio, el vigor, etc. Estas son sus características (cf. Scheler, 1916: 340-344; trad.: 455-460): 1) el sentimiento vital no está localizado en una parte del cuerpo, sino que participa de su extensión total—no puedo preguntar dónde estoy cansado o dónde estoy mareado—, por tanto, no puede haber múltiples sentimientos vitales separados entre sí, en contigüidad, sino un sentimiento unitario; ahora bien, la extensión, tanto sensible como vital, no debe confundirse con la espacialidad (cf. Scheler, 1916: 410-411; trad.: 548): las vivencias corporales se extienden por todo el cuerpo y las sensibles, por ciertas partes suyas, pero sería absurdo pretender ubicarlas en el espacio, tanto objetivo como fenoménico —cuyo centro de referencia reside justamente en el cuerpo propio—; 2) ya no son meros estados, sino también funciones intencionales dirigidas a lo vitalmente valioso —a distancia, no ya por contacto sensible, como el apetito respecto al alimento o el asco respecto a lo ponzoñoso—; 3) en tanto que sentimientos a distancia, ya no son puramente actuales; 4) están dotados de duración y de conexiones de sentido con otras vivencias; 5) en cuanto a su intimidad, están referidos inmediatamente al yo

5. Cf. Fernández Beites (2019a y 2019b).

6. Scheler emplea el término *vital* para referirse a lo relativo a la vida orgánica.

corporal («me» siento cansado»), pero solo mediatamente al yo psíquico y al centro personal —en la medida en que ese cuerpo es vivido como «mío», de mi persona.

Según Scheler, estas diferencias con el sentimiento sensible, y el hecho de que múltiples sentimientos sensibles puedan coexistir con un sentimiento vital, incluso de signos contrarios, justifican la distinción de estratos, así como la imposibilidad de reducir el sentimiento vital a una suma de sentimientos sensibles. Posee, frente al conjunto de los sentimientos sensibles, una relativa independencia, y su mayor profundidad se evidencia en el hecho de que los sentimientos sensibles quedan recogidos o asimilados desde el nivel vital: un mismo sentimiento sensible puede quedar recogido dentro de un todo vital enfermo o vigoroso. Como indica Scheler, hay complacencias sensibles que son propias de una vida en decadencia —como en ciertas enfermedades que van acompañadas de sensaciones agradables— y sufrimientos sensibles que son propios de una vida en ascenso —como las agujetas que acompañan a un ejercicio físico vigoroso—. Los sentimientos sensibles se ven, en cada caso, integrados y resignificados, positiva o negativamente, dentro de un determinado conjunto vital y corporal, de modo que lo sensible en general se halla subordinado a lo vital y corporal. Es decir, lo vital y corporal se encuentra en un estrato más profundo de nuestra vida afectiva, desde el cual se recoge el contenido del estrato sensible.

Avancemos al siguiente nivel, el de las vivencias anímicas puras<sup>7</sup>. Aquí tenemos sentimientos como la tristeza y la alegría, estrictamente anímicos: ya no es frescura corporal ni placer sensible, sino alegría. Estas son las características correspondientes a los sentimientos anímicos (cf. Scheler, 1916: 344; trad.: 460-461): 1) son inextensos; 2) son tanto funciones intencionales como estados; 3) van más allá de la presencia actual de sus objetos inmediatos y pueden darse en el recuerdo, la expectativa, etc.; 4) poseen relación inmediata, aunque en diversos grados, con el yo psíquico —el sentimiento anímico «es *de suyo* una cualidad del yo (*Ichqualität*)» (Scheler, 1916: 344; trad.: 460), no ya solo del *cuerpo* de dicho yo—; 5) su duración sucesiva viene dada mediatamente a través de la conexión con el yo corporal (cf. Scheler, 1916: 421s.; trad.: 561 s.).

Aunque el propio nivel anímico se puede ver «coloreado» por el contenido de los niveles más superficiales, posee su especificidad y no se reduce a una colección de sentimientos sensibles y corporales; una dependencia completa de lo anímico respecto de lo vital o sensible resultaría patológica, afirma Scheler. Antes bien, los mismos sentimientos anímicos pueden coexistir con varios sentimientos sensibles y vitales, por mucho que en cada caso estos aporten una «coloración» diferente y, a la inversa, ellos mismos se vean coloreados por las vivencias del nivel anímico. Puedo estar sano pero triste, enfermo pero contento, etc. Ahora bien, tales sentimientos no solo coexisten y se «colorean»

7. Se las llamas *puras* frente a lo anímico *corporal*, pero no me puedo detener en dicha distinción.

mutuamente, sino que, de nuevo, son los sentimientos sensibles y vitales los que se ven recogidos desde el nivel anímico, el cual es, por tanto, más profundo; pensemos, por ejemplo, que la alegría puede ser el estado de ánimo desde el que la persona afronta el sufrimiento de una enfermedad. La alegría es más profunda que el sentimiento de enfermedad, pues este es el que se afronta con alegría, no a la inversa.

Finalmente, estas serían las características de los sentimientos espirituales, como la felicidad —en el sentido de beatitud (*Seligkeit*)— y la desesperación (cf. Scheler, 1916: 344-345; trad.: 461-463): 1) son inextensos; 2) son esencialmente actos, nunca estados, pues brotan espontáneamente del centro personal y no constituyen meras reacciones a algo previamente dado —son «absolutos», hasta el punto de que su intencionalidad cabría ser calificada de supracognitiva o precognitiva: acogemos lo conocido desde la beatitud, antes de conocerlo—; 3) se sustraen a toda manipulación directa; 4) su intimidad es la máxima posible: están vinculados inmediatamente al centro personal, del cual brotan; son sentimientos *de la persona misma* —la persona «es» feliz, no meramente lo «está» o «se» siente feliz—.

También la relación de este nivel con los anteriores se da en el sentido de la «coloración» y de la autonomía, que en este caso cabría llamar «absoluta»: el sentimiento espiritual es, más que ningún otro, independiente, por su espontaneidad, de los contenidos de los niveles previos; y él inunda con su «colorido» dichos contenidos, viéndose afectado lo menos posible por la «coloración» de aquellos. Afronto feliz y esperanzado un sufrimiento sensible, una enfermedad, la tristeza por una pérdida, etc., lo cual demuestra que la felicidad está en un estrato distinto y más hondo que el resto de sentimientos; desde la felicidad tomo, como persona, postura absoluta —no relativa a la variación de cualesquiera acontecimientos— ante lo que me sucede, anímica, corporal y sensiblemente, en el resto de niveles afectivos.

Extraigamos algunas conclusiones generales de esta presentación de la estratificación de la vida subjetiva. La primera es que parece haber, como dijimos, múltiples centros de actividad y reactividad dentro de la estructura subjetiva humana: el yo corporal, el yo psíquico y el centro personal. Ahora bien, la segunda consecuencia es que tales centros subjetivos no están separados los unos de los otros; no hay tres sujetos en uno: no hay, por ejemplo, un animal —el yo vital corporal— dentro de la persona que se distinga de ella y actúe por su cuenta. Por el contrario, el yo corporal queda referido al yo psíquico como «suyo», y el centro personal tiene como «suyos» tanto el yo corporal como el yo psíquico.

Esta apropiación de cada centro desde los niveles más profundos implica que, en último término, el centro de la subjetividad es el centro personal, pero este se halla vinculado con los dos yoes: lo que le pasa al yo corporal no le pasa a un animal interior, distinto de mí mismo, sino que me pasa a mí; las reacciones anímicas que parten de mi yo psíquico no parten de un sujeto distinto de mí, sino que son reacciones mías. Sin embargo, todo eso que es «mío» lo es en mayor o menor medida, pues lo corporal es menos «mío» que mis actos

espirituales, inmediatamente personales —aunque lo corporal no me sea ajeno, refleja menos quién soy, guarda relación más lejana con mi individualidad personal—, y otro tanto sucede con lo psíquico. Scheler lo expresaba lo mejor posible: «me» siento descansado (nivel vital)», «estoy» alegre» (nivel anímico) y «soy» feliz» (nivel espiritual). Es la misma persona la que se siente descansada que la que está alegre que la que es feliz, pero en cada paso de esta enumeración ganamos en profundidad, en cercanía al corazón de la persona y a su núcleo de vida subjetiva.

Cabría representar esto entendiendo el «centro» subjetivo, no como el punto central de una esfera, sino como el eje que atraviesa un cono invertido, uno de cuyos extremos queda más cerca de la superficie —que sería la base del cono— y el otro, en cambio, en lo más profundo —el vértice del cono—. El extremo más superficial de este eje sería el yo corporal, al que estaría referido el nivel más superficial de la sensibilidad, y el más profundo sería el centro personal; entre uno y otro tendríamos el yo psíquico y, en definitiva, toda la gradación de profundidad vivencial.

Insistamos en que esta tesis de los estratos no implica que la complacencia sensible no sea mía y que sí lo sea el sentimiento de felicidad. Todos los sentimientos son míos y vividos como tales; todos pertenecen «de suyo» (*von Hause aus*), decía Scheler, a la inmanencia de mi propia vida. Pero esa inmanencia presenta niveles, lo cual significa que todo sentimiento, siendo mío, es vivido como más o menos mío: soy yo quien se complace sensiblemente, pero esa complacencia sensible habla menos de mí, de quién soy yo, que mi sentimiento de felicidad. Por mucho que ambos sentimientos sean positivos, su diferencia subjetiva es enorme: la complacencia sensible soy yo reaccionando a algo que me acaece, de manera más o menos similar a la de cualquier otro ser dotado de afectividad sensible, mientras que la felicidad soy yo posicionado existencialmente, como individuo personal absoluto, único e irrepetible, antes y con independencia de lo que me acaezca desde fuera.

## 2. Evaluación de la crítica de Michel Henry a la doctrina de la estratificación afectiva

Tras este repaso, inevitablemente sumario, de los estratos afectivos según la descripción de Scheler, paso ahora a comentar algunos puntos problemáticos en la exposición que de ella hace Michel Henry en *La esencia de la manifestación*.

- 1) Según Henry, la teoría de los niveles afectivos sirve de fundamento de las diferencias cualitativas entre sentimientos que establece Scheler:

La distinción del ser-original y el ser constituido del sentimiento da una significación a la teoría scheleriana, en ella misma inadmisible, de los niveles afectivos, teoría que se propone como una explicación y, más aún, como el fundamento de la realidad de la diferencia que se instituye entre nuestros sentimientos. (Henry, 1963: 769; trad.: 583)

En sentido antropológico, es cierto que la constitución en estratos del ser humano da razón de la profundidad de los sentimientos. Pero conviene aclarar que, en sentido fenomenológico, es al revés: es el dato vivido de la profundidad el que sirve de fundamento fenomenológico de la teoría antropológica de la estratificación de la vida humana. Solo dicho dato inmediato permite justificarla. Contra lo que sugiere Henry en diversas ocasiones, Scheler no parte de una teoría infundamentada de los estratos subjetivos para luego introducirla acríticamente en su descripción de los sentimientos, sino que es dicha descripción, y el descubrimiento de la nota fenoménica de la profundidad del sentimiento, lo que busca servir de fundamento fenomenológico a aquella doctrina. Sea o no correcto el resultado, Scheler pretende hacer exactamente lo mismo que Henry: una descripción del sentimiento tal como es inmediatamente vivido.

- 2) Henry entiende que los niveles afectivos de Scheler son exteriores los unos a los otros y discurren en paralelo:

Niveles afectivos de profundidad diferente designan dimensiones de existencia específicas, ontológicamente diferenciadas, exteriores y ajenas unas a las otras, de manera que un fenómeno perteneciente a una de estas dimensiones no difiere sólo por su calidad, sino precisamente por la región de ser donde se produce, de un fenómeno perteneciente a otra capa y respecto del cual se presenta así en la indiferencia de su exterioridad real. (Henry, 1963: 770; trad.: 583-584)

Esta exposición de la propuesta de Scheler es imprecisa y da lugar a malentendidos. Según sabemos, los estratos pertenecen a una misma unidad, la de la vida afectiva personal, y se encuentran en relaciones recíprocas. No es una pluralidad de afectividades colocadas en paralelo, sino una pluralidad de escalones de una y la misma afectividad. Solo por eso lo que sucede en cada uno de ellos puede «colorear» lo que sucede en los demás. No se trata de compartimentos estancos. El propio Henry reconoce después que la tesis de que los estratos más profundos operan sobre el contenido de los más periféricos implica una unidad afectiva, pero parece entenderlo, sin mayores aclaraciones, como una inconsecuencia de Scheler.

Tras señalar estos reveladores problemas interpretativos en su exposición de la teoría de Scheler, me propongo hacer un primer comentario crítico —que habré de desarrollar en futuros ensayos— de algunas de las tesis fenomenológicas positivas que Michel Henry le contrapone:

- a) Según el filósofo francés, es el contenido inmediato de los sentimientos, y no una teoría antropológica asumida acríticamente, lo que fundamenta su adscripción a diferentes «categorías» —todavía no se habla de «estratos»—:

La distribución de los sentimientos en diferentes clases o categorías es ella misma inmediata: cada sentimiento va a colocarse espontáneamente, dado lo que él es, es decir, también sobre el fondo en él de su autorrevelación inmanente en la afectividad, en la categoría de aquellos con los que su contenido

fenomenológico presenta alguna afinidad. *La existencia misma de diferentes categorías, clases o grupos de sentimientos, lejos de poder fundarse en la estructura psicofísica del ser humano y en sus diferenciaciones naturales, lejos de «corresponder a la estructura de toda nuestra existencia humana», presupone, por el contrario, como su fundamento único y suficiente, la revelación inmanente de cada sentimiento, la esencia de la afectividad.* (Henry, 1963: 771; trad.: 584)

Ya vimos, en el punto 1, que la perspectiva adoptada por Scheler es idéntica, de modo que aquí no encontramos el desacuerdo que supone Henry.

- b) Sin embargo, para Henry —y aquí se separan los caminos de ambas teorías—, la categorización de los sentimientos *según su profundidad* —no solo «cualitativa» en general— no posee significación «ontológica», sino solo «axiológica»:

La distribución de nuestros sentimientos en diferentes categorías y, si se quiere, según diversos niveles de «profundidad», descansa sobre su contenido manifiesto y se funda en él; concierne solamente al alcance de estos sentimientos, a su importancia respectiva, a sus consecuencias posibles para la existencia; no tiene y no puede tener más que una significación axiológica. (Henry, 1963: 772; trad.: 584-585)

En sus términos, Henry sostiene que, ontológicamente, todos los sentimientos pertenecen a un mismo ámbito, el de la inmanencia absoluta, que no admite niveles; su estratificación solo afecta al significado valorativo o «existencial» que adquieren para nosotros por su contenido propio. El placer y la felicidad, en sí mismos, solo son distintos en su contenido —equivalente a esa «cualidad» a la cual añadía Scheler el rasgo de la profundidad, aduciendo que la tristeza y la melancolía difieren en «cualidad» y no, sin embargo, en profundidad—. Si decimos que uno es más profundo que otro es porque nosotros *valoramos* la felicidad, por su contenido, como más «importante» que el placer. El error de Scheler, según parece, habría sido introducir esa consideración «axiológica» posterior en su descripción «ontológica» de lo inmediatamente vivido.

Ahora bien, ¿en qué se basa la valoración para atribuir mayor o menor «importancia» a los sentimientos según su contenido inmediato, si este no incluye —como «nota fenoménica» suya— la profundidad del sentimiento? Si la profundidad no fuese un dato afectivo previo a la valoración, sino un añadido valorativo posfenomenológico, la «interpretación» axiológica del sentimiento carecería de apoyo fenoménico y sería arbitraria. No habría fundamento fenomenológico alguno para resolver aquella cuestión clásica de si hay complacencias «superiores» e «inferiores»; solo podríamos constatar que, siendo *meramente afines o distintas* en su «contenido», las reputamos más o menos «importantes existencialmente», sin poder justificar esa valoración acudiendo a la experiencia afectiva inmediata<sup>8</sup>. Frente a esto, resulta más cabal entender

8. No olvidemos que Scheler habla de la «profundidad», no de la «superioridad» del sentimiento, algo que Michel Henry no parece tener suficientemente en cuenta.

que esa «importancia existencial» reconocida al sentimiento *se basa en el dato inmediatamente vivido de su profundidad*, de su intimidad personal. La profundidad afectiva no es fruto de una «valoración» del sentimiento, sino su único fundamento posible.

Además, de manera general, la relegación que aquí hace Henry de ciertos datos, considerados «axiológicos» y contrapuestos a lo «fenomenológico», parece participar del prejuicio heideggeriano de que lo «valorativo» posee un carácter derivado, secundario, siendo algo de lo que el filósofo no se debe ocupar en primer lugar. Me atrevería a decir que, si se elimina del primer plano de la «ontología fenomenológica» toda consideración presuntamente axiológica y ética, en lugar de considerar lo axiológico como parte de lo inmediatamente dado y, por tanto, de lo abarcado en el primer plano de dicha ontología, el resultado es la imposibilidad de reintroducir más adelante la reflexión ética como algo fenomenológicamente fundado: si ese fundamento no está dado al comienzo, no se ve de dónde podría obtenerse más adelante.

- c) Según Henry, el placer y la desdicha supuestamente simultáneos no son sentimientos coexistentes, como dice Scheler, ni tampoco *dos* sentimientos reunidos en una totalidad superior; parece sugerir que hay un *único* sentimiento, el de la desdicha, y en esa desdicha el presunto placer no es, en rigor, vivido como tal:

Si podemos sentirnos insignificantes y miserables a la vez que experimentamos un intenso placer sensorial, no es, como piensa Scheler, porque estas dos tonalidades se desarrollen en planos afectivos exteriores el uno al otro y realmente separados<sup>9</sup>. La posibilidad misma de la oposición reside, por el contrario, en la unidad, en la unidad concreta de una única tonalidad fundamental que sólo es ligeramente modificada por el placer experimentado y, más aún, lo modifica a éste; de manera que, para describir fielmente lo que ocurre en este caso, hay que decir que lo que debería ser un placer y se presenta bajo el concepto de éste, en realidad no es uno de ellos, no es experimentado como tal. La indiferencia misma que parece instituirse entre estas dos tonalidades, en el caso precisamente en que el placer nos deja indiferentes, no se instituye en absoluto entre dos tonalidades realmente diferentes y situadas en planos separados, exteriores el uno al otro: es la indiferencia de la existencia como incapaz por principio de ser modificada por nada, su tonalidad afectiva fundamental y una. (Henry, 1963: 775; trad.: 587)

Esta descripción alternativa, lejos de desacreditar la de Scheler y justificar la tesis de Michel Henry, es solo el resultado consecuente de haber aceptado esta de antemano. Henry se limita a negar la posibilidad misma de los casos aducidos por Scheler —sentimientos coexistentes que no se fusionan en uno solo—, pero, en realidad, parece que tales casos sí son posibles y, por tanto, la premisa que los vuelve imposibles es la que debería probarse. Sí es concebible

9. Conviene insistir en que esta caracterización de la teoría de Scheler es errónea.



complacerse plenamente en un agrado sensible al tiempo que se está triste o desesperado. Más aún, cabe pensar que haya placeres que solo sean vividos como tales sobre la base de una cierta desesperación, como cuando el nihilista desencantado se complace en que todo vaya mal.

- d) Pero sucede que, para Henry, hablar de sentimientos coexistentes, en lugar de una tonalidad afectiva única, equivale a sostener que hay una pluralidad de existencias o yoes, cada uno de ellos idéntico a cada uno de esos sentimientos:

Existe una unidad afectiva de la existencia corporal. Esta unidad, que se deriva de todo lo que en cada instante afecta al cuerpo, consiste necesariamente en la fusión de todos los sentimientos producidos por esta afección en una sola tonalidad afectiva de la existencia idéntica a la existencia misma. La exterioridad real de una pluralidad de sentimientos diferenciados por esta exterioridad misma significaría, por el contrario, el estallido de la existencia y su destrucción o, si se prefiere, una pluralidad de existencias, una multiplicidad de yoes, cada uno de los cuales sería idéntico a uno de estos sentimientos separado de todos los demás. (Henry, 1963: 772; trad.: 585)

Así se intenta reducir al absurdo la posición de Scheler. Según Henry, esa coexistencia de sentimientos no puede predicarse del sentimiento «real», «original», es decir, inmediatamente vivido, que es pura afectividad, sino solo del sentimiento «constituido», que ya no es afectividad, sino algo objetivado, representado.

Pues bien, ya vimos que Scheler reúne la *pluralidad* de sentimientos, irreductibles los unos a los otros, en un todo afectivo *unitario*, el de la vida personal. La vida personal es *una*, pero en cada uno de sus instantes puede coexistir una *pluralidad* de sentimientos. La reducción al absurdo que pretende Henry solo se sostiene si se acepta su supuesto de partida: que la existencia subjetiva *se identifica* con su afectividad, de modo que, en rigor, solo puede haber *un* sentimiento, idéntico al sujeto mismo —o *una* tonalidad afectiva—.

Este es el punto que debe discutirse a fondo. Desde un punto de vista descriptivo, la fusión completa del sujeto personal con su sentimiento vuelve ininteligibles aquellas situaciones en que la persona toma postura afectiva sobre su propia afectividad: *yo* me posiciono ante tal sentimiento mío —por ejemplo, alegrándome del bienestar corporal que siento<sup>10</sup>—, de modo que dicho sentimiento, siendo *mío*, no soy *yo*. Yo soy el sujeto de la afectividad, no la afectividad misma. Por eso entiende Scheler que los sentimientos guardan una relación con el *yo*: porque no se identifican con él. La posibilidad de una «interpretación» de los sentimientos, admitida por Michel Henry, o de un sentimiento «constituido» a partir de la inmanencia afectiva, parece impli-

10. Tanto el bienestar como la alegría por el bienestar son «míos» o «inmanentes», pero la alegría es «más» mía, pues soy yo reaccionando a mi bienestar: hay niveles de intimidad dentro de la inmanencia.

car el reconocimiento de una actividad subjetiva distinta del sentir mismo y que opera con él. Todo ello resultaría impracticable si entre mi persona y lo que siento como persona no hubiera una distancia y, al mismo tiempo, una relación de apropiación: no podría vivir el sentimiento como mío si yo mismo fuera el sentimiento. Tal fusión completa de la subjetividad y de la afectividad es la que creemos que se da en la vida animal y no podemos, en el fondo, imaginarla.

Si Michel Henry llevara razón, la vida subjetiva sería indistinguible de un río heraclíteo, carente de mismidad personal; caeríamos en uno de los errores que Scheler intentaba evitar, con o sin éxito, en su teoría de la persona: el del actualismo. La vida subjetiva está en constante variación, pero eso que no es idéntico a cada instante es, sin embargo, una y la misma vida afectiva; que, además, es la mía, no la de cualquier otra persona, ni la de un animal, ni la de Dios. No puede constituir una impureza fenomenológica el introducir esa *permanente mismidad* personal individual, *distinta del variable curso afectivo mismo*, en el análisis de lo inmediatamente vivido, ya que no nos vivimos, de manera inmediata, como un sentir anónimo. Además, si no hubiera una distancia o trascendencia en la inmanencia del vivir, ¿quién y desde dónde llevaría a cabo dicha descripción del propio vivir? El animal, donde suponemos que subjetividad y afectividad están fundidas al modo del actualismo, no está en condiciones de describir fenomenológicamente su propia vida. Si Michel Henry puede escribir *La esencia de la manifestación* y un chimpancé no puede hacerlo, quizá se deba a que Michel Henry no se identifica sin más con su propio vivir, sino que ese vivir es *suyo* y, justamente por ello, se encuentra a una cierta distancia de él. De ser así, ¿cómo negar, en nombre del rigor fenomenológico, aquello sin lo cual ningún análisis fenomenológico es posible?

- e) Por último, Henry contrapone, como hemos visto, la región ontológica de lo «constituido» y representado o trascendente a la región de lo inmanente y lo aplica al dolor: el dolor vivido es dolor inmanente, ante el cual no hay distancia, y el dolor a distancia o trascendente queda convertido automáticamente en dolor no vivido, sino solo representado como algo ante mí y, por tanto, ajeno a la inmanencia del propio vivir.

Que el sentimiento sensorial, considerado en su ser real, no se refiere al Yo de forma mediata, «doblemente indirecta», se echa de ver en que lo que constituye la afectividad de este sentimiento, el carácter doloroso de un dolor, nunca se sitúa ante nosotros en el lugar en que el dolor se encuentra representado y constituido. Si no fuera así, si el dolor se encontrara realmente en el lugar del cuerpo orgánico en que está situado, podríamos retirarnos de él igual que el mar se retira de la playa, dejarlo allí ante nosotros, inofensivo y constatado por nosotros como por un espectador ajeno, por el Espíritu universal. [...] Digamos, para hablar con todo rigor, que el dolor sería trascendente. Pero el dolor, mientras está ahí, no está ahí ante nosotros; lo que lo determina existencialmente es lo que lo determina ontológicamente: la incapacidad por principio

del ego absoluto de tomar cualquier distancia respecto de él y de escapar de él, es decir también, la pertenencia por principio del dolor, considerado en su afectividad, a la esfera de inmanencia radical que es la del ego mismo. (Henry, 1963: 779-780; trad.: 590-591)

Frente a esto, cuyas graves implicaciones acabo de sugerir, cabe distinguir diversas formas de «distancia» o trascendencia: la distancia que yo guardo respecto a un dolor —o placer— inmediatamente vivido constituye un modo de trascendencia distinto al del dolor o placer representado. No toda distancia es, como supone Henry, distancia objetivante. Es verdad que un placer representado no es un placer inmediatamente vivido, y que este no debe equipararse a aquel —como en la intencionalidad secundaria de Brentano—, pero eso no quiere decir que yo, como sujeto, me funda en el placer vivido, y que no me distinga inmediatamente a mí mismo, como existencia personal, de ese placer que es mío —tomando, por ejemplo, diversas posturas afectivas ante él: disfrutarlo, rechazarlo...—. No es lo mismo *el placer*, disfrutado o rechazado, que *el sujeto del placer*, quien lo disfruta o lo rechaza. Que el sentimiento sea mío, y vivido inmediatamente como tal —que sea, en ese sentido, inmanente—, no implica, sino que excluye que yo me identifique con ese sentimiento. Solo puede ser mío aquello que no soy yo mismo<sup>11</sup>. La persona no *es* «la» vida: la vida es *de* «esta» persona.

A esa peculiarísima *distancia o trascendencia en la inmanencia*, que conserva el ser «mío» del sentimiento sin por ello fundirme en él, pudiendo así tomar postura frente a él y apropiármelo de diversas maneras, es a lo que Scheler denomina *profundidad* del sentimiento, su mayor o menor «intimidad». Su negación no solo conlleva notables dificultades éticas y antropológicas, sino que representa, a mi juicio, una carencia en la descripción misma del modo en que experimentamos nuestra vida afectiva.

## Referencias bibliográficas

- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar (2019a). «El dolor-sensación y su diferencia respecto de los sentimientos abiertos a disvalores». *Pensamiento*, 75(285), 825-848.  
 <<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i285.y2019.002>>  
 — (2019b). «Engaños en el percibir afectivo del dolor». *Isegoría*, 60, 209-231.  
 <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.12>>  
 HENRY, Michel (1963). *L'essence de la manifestation*. París: PUF. Versión española: *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.  
 SCHELER, Max (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*. Berna y Múnich: Francke, 1966. *Gesammelte Werke*, 2. Versión española: *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001.

11. Omito aquí el difícil caso de los sentimientos espirituales, «punto cero» de la distancia en la inmanencia.

---

**Miguel Armando Martínez Gallego** es profesor ayudante doctor del Área de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación versa sobre cuestiones fundamentales de ética y de antropología filosófica, en especial a partir de Max Scheler y de la tradición fenomenológica.

**Miguel Armando Martínez Gallego** is Doctor in Philosophy and Assistant Professor of Moral Philosophy in the Department of Philosophy and Society at the Complutense University of Madrid. His research deals with fundamental questions of ethics and philosophical anthropology, with a special focus on Max Scheler and the phenomenological tradition.

---