

FREEDOM AND DESTINY ACCORDING TO MAX SCHELER

G. Alonso-Bastarache

Universidad de Navarra

gabastarrec@alumni.unav.es

Abstract

The philosophical problem of the free will has many aspects, that are treated by many disciplines. One of them is the harmony between freedom and destiny. Free will seems to be against destiny, by understanding this as inevitable *fatum*. Scheler affirms the existence of freedom, with many arguments and from an original point of view. However, he says that destiny is the limit of the free will. This means that, actually, both notions are not dramatically opposite, but have many dimensions and an internal complexity. They are more compatible between themselves than they seem to be: destiny is a phenomenological door to a notion of freedom superior to free will.

Keywords: freedom, choice, destiny (*Schicksal*), correspondence, retrospective, person, individual determination, future.

Received: 16 - 12 - 2015. Accepted: 19 - 04 - 2016.

LIBERTAD Y DESTINO SEGÚN MAX SCHELER

G. Alonso-Bastarache

Universidad de Navarra

gabastarrec@alumni.unav.es

Resumen

El problema filosófico del libre albedrío tiene muchas caras, que tocan diversas disciplinas. Una de ellas es la armonización entre libertad y destino. El libre albedrío parece ir en contra del destino entendido como algo inevitable, como *fatum*. Scheler afirma la existencia de la libertad con muchos argumentos y con una perspectiva original. No obstante, dice que el destino es el límite del libre albedrío. Esto significa que, en realidad, ambas nociones no son diametralmente opuestas, sino que son realidades con varias dimensiones y una complejidad interna. Son más compatibles entre sí de lo que parece: el destino es una puerta fenomenológica a una noción de libertad superior al libre albedrío.

Palabras clave: libertad, elección, destino (*Schicksal*), correspondencia, retrospectivo, persona, determinación individual, futuro.

Recibido: 16 - 12 - 2015. Aceptado: 19 - 04 - 2016.

Introducción.¹ El libre albedrío

Es conveniente comenzar indicando la base documental del artículo. El término *Schicksal* aparece más de 350 veces en el Corpus Scheleriano,² pero la mayoría de las veces no lo hace con la acepción especial que Scheler le otorga. Por el contrario, significa sencillamente ‘destino’ en su acepción usual (meta final global inevitable de una vida).³ Para abordar el significado especial que *Schicksal* tiene en la filosofía scheleriana, restrinjo mi investigación a cuatro textos del filósofo muniqués: *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (PuMF, GW 10, 155-177), *Ordo amoris* (OA, GW 10, 345-375), un fragmento de *Wesen und Formen der Sympathie* titulado “Sobre la ontogenia de Freud [Zu Freuds Ontogenie]” (WFS, GW 7, 195-208), y un fragmento de su obra *Vorbilder und Führer*

¹ Este artículo se encuadra dentro de una investigación más amplia acerca de la libertad, que ha sido llevada a cabo gracias a la ayuda económica de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

² Cito las obras de Scheler del siguiente modo: primero, el título de la obra en cursiva (o si es muy frecuente, sus siglas), a continuación, el tomo de las obras completas (*Gesammelte Werke*) en el que se ha publicado, precedido de GW, y a continuación el número de página dentro de este tomo. Al final incluyo una lista bibliográfica. Todas las traducciones son mías.

³ Cfr. *Tod und Fortleben*, GW 10, 15, 23, 51, 53, 54; *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GW 10, 226, 228; *Der Formalismus*, GW 2, 32, 80, 116, 289, 498, 575; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW 3, 77, 139; *Zur Phänomen des Tragischen*, GW 3, 151, 155, 157, 161, 168; *Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie*, GW 3, 307; *Reue und Wiedergeburt*, GW 5, 43, 54; *Probleme der Religion*, GW 5, 120, 122, 194, 210, 234, 238, 321; *Die cristliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, GW 5, 357, 368, 378; *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, GW 5, 406, 414, 431, 441, 446; *Vom Sinn des Leides*, GW 6, 36, 38, 44, 46, 49, 56; *Vom Verrat der Freude*, GW 6, 73, 76; y un larguísimo etcétera. En este sentido de “destino” Scheler emplea también el término *Geschick* o *Geschicklichkeit* (cfr., p. ej, *Zur Phänomen des Tragischen*, GW 3, 151, 153, 167, 169 y *Probleme der Religion*, GW 5, 106, 317); pero este término aparece pocas veces, y no posee ningún significado adicional propio dentro del sistema scheleriano. También el autor emplea *Schicksal* en el sentido de “meta” u “objetivo” (cfr. *Arbeit und Ethik*, GW 1, 183).

(VF, GW 10, 271-273).⁴ De entre toda su obra, la doctrina fundamental para entender la relación entre libertad y destino (*Schicksal*) se contiene a mi juicio en estos cuatro textos,⁵ aunque VF, como se verá, no contiene más que un añadido adicional.

Una importante consecuencia de esta restricción documental es que me centro, dentro de la conocida partición del pensamiento de Scheler, en el segundo período del autor (años 1902 a 1922). Sin perjuicio de otros aspectos del último período del pensador muniqués, sostengo que con respecto al destino no ofrece ampliaciones relevantes de lo dicho en el período anterior.

El tema general en el que se enmarca la cuestión del destino es el libre albedrío. Me atrevería a decir que no es así sólo en la filosofía de Scheler sino también en el tratamiento cotidiano del asunto. De modo que es por este tema general por donde ha de comenzar esta investigación, indicando en qué momento del estudio del libre albedrío comparece el tema del destino. Procedo con cierta agilidad en la exposición, puesto que se trata solamente del contexto.

Scheler investiga profusamente el asunto de la libertad en el texto de PuMF, redactado entre 1912 y 1914. El examen que hace del fenómeno de la libertad humana es preciso y profundo (a pesar de las dificultades que presenta la redacción del texto).⁶ En él, procede desde

⁴ Dos comentarios acerca de los textos. WFS fue publicado por primera vez en 1913 (por lo tanto, elaborado antes), mientras que el primer manuscrito conservado de OA es de 1916 (cfr. *Bemerkungen zu den Manuskripten*, GW 10, 516; GW 7, 341). Por este motivo no debe asombrar que en WFS la doctrina sobre el *Schicksal* esté meramente introducida. En WFS, Scheler, al introducir el concepto de *Schicksal* (cfr. WFS, GW 7, 195), remite en nota al pie a este fragmento de VF, para profundizar en el modo de formación del *Schicksal* en el individuo (lo cual engancha con su teoría del influjo del *Vorbild* en la personalidad). Hay que añadir que la mencionada nota no estaba en el texto original de la primera edición de WFS (1913), como el resto del fragmento, sino que es de la segunda edición (1923).

⁵ Cusinato (cfr. 2012: 179) parece sugerir que entre OA y WFS por un lado y VF y *Vom Ewigen im Menschen* hay diferencias sustanciales en cuanto al concepto de *Schicksal*. Considero sin embargo que entre todas las obras schelerianas que contienen alguna reflexión sobre el concepto de *Schicksal* hay una continuidad.

⁶ Este texto es excesivamente aforístico en su redacción, ambiguo incluso en algunas de sus afirmaciones, y no fue publicado en vida del autor.

la manifestación más externa de la libertad en la acción humana hasta su núcleo más íntimo, la libertad personal, aunque este aspecto lo deja solamente incoado y hay que acudir a otras obras para desentrañarlo, principalmente *Der Formalismus* sección VI y OA.

En este camino hacia el núcleo de la libertad, el momento en el que aparece la cuestión del destino es al tratar la libertad electiva o libre albedrío.

Scheler encuadra el libre albedrío dentro de lo que llama *libertad del querer* (cfr. PuMF, GW 10, 169-170). Este nivel de la libertad es más íntimo que la así llamada *libertad del hacer* (cfr. PuMF, GW 10, 170-172), que es la libertad como iniciativa causal en lo natural-real. La *libertad del querer* es para el filósofo muniqué el nivel de la libertad propiamente volitivo, lo cual significa que se encuentra de cara con la motivación. Dicho de otro modo: *querer libre* significa *querer motivado*.⁷ Uno de los aspectos de la libertad motivada es la elección conforme a motivos, y aquí es donde entra el libre albedrío. La noción de libre albedrío en Max Scheler es muy rica: con unas breves afirmaciones aforísticas, no obstante, profundas y proseguibles, este autor despeja las teorías que quiere criticar y presenta su versión del libre albedrío. Lo más relevante de esta versión para el tema del destino (y lo más original de ella) es el modo en el que el libre albedrío está limitado. Es preciso reflejar esquemáticamente la versión scheleriana del libre albedrío para mostrar su limitación.

El objeto del libre albedrío, es decir, aquello entre lo que el volente elige, son los proyectos de la voluntad (acciones posibles con sus respectivos valores), y los elige con base en motivos. Estos motivos también están *en cierto modo* dentro de su elección, pues no son ajenos al volente, sino que éste los descubre y puede descubrir más: el volente puede descubrir los valores que motivan un proyecto, o no descubrirlos, o descubrir más. Esto significa que el objeto de la elección motivada no adviene desde fuera, sino que es puesto por el volente. El volente es libre frente a los motivos en la medida en que éstos no son impuestos desde

No obstante, si se lee en conjunción con las otras obras de Scheler escritas en la misma época (*Der Formalismus*, OA, WFS, *Vom Wesen der Philosophie*), se percibe su gran valor.

⁷ Se puede decir, incluso, que el principal objetivo de la obra completa de PuMF es mostrar que esta identificación (*querer libre* = *querer motivado*) es el punto medio verdadero entre las versiones determinista e indeterminista de la libertad.

fuera. Esto tiene la contrapartida (si se mira desde el punto de vista indeterminista) de que el volente no se puede separar de los motivos, al modo de la más absoluta indiferencia.⁸ ‘Escoger con base en motivos’ implica que la elección no es caprichosa, como la elección desde la indiferencia, sino una *elección motivada*. Elegir en virtud de motivos, ¿es una suerte de limitación?

Esta “limitación” del libre albedrío en realidad no es tal, sólo es una corrección al indeterminismo. Es decir, el fenómeno de la libertad electiva no se resiente por este análisis, lo que se resiente es su versión indeterminista. A esta limitación se la puede llamar, con un término que Scheler no emplea, *limitación subjetiva*, o *limitación por el lado del sujeto*. Implica que la libertad electiva requiere la presencia del sujeto en su acto o, dicho de otro modo, el acto de elección y el de *querer* deben estar asistidos por el sujeto, que no se puede separar de ellos como si le fuesen indiferentes.

Hasta aquí están expuestas de modo sucinto las nociones previas necesarias para entender el concepto de *destino*. La limitación que quiero abordar en este trabajo es la que se puede llamar *limitación por el lado del objeto*, que es la “limitación” que según Scheler el destino supone para la libertad.

Tras esta breve introducción y antes de entrar al tema, es oportuno un inciso metodológico. El punto de partida y el enfoque empleado aquí no es el que emplean los dos estudios fundamentales sobre la noción de *Schicksal* en Scheler, que son el de Kelly (1998) y el de Rodríguez (2002). Como todos los temas, el *Schicksal* se puede afrontar desde diversos puntos de vista. Hay que apuntar que no todos son igualmente valiosos, ni igualmente proseguibles, ni igualmente profundos, pues cada uno depende en definitiva de la perspectiva antropológica desde la que se aborde. En este trabajo se ha tomado como punto de partida

⁸ “Un “yo” diferenciado de los llamados estados anímicos, que se piensa sobre la corriente de ellos, que interviene en ellos arbitrariamente al modo de una libertad indeterminada, que se deja coagular [*gerinnen*] en una “sustancia” [*Substanz*], es ficticio [*fiktiv*] (rechazo del indeterminismo) (...) El error común es la separación [*Scheidung*] del yo volente respecto de los llamados “motivos” (PuMF, GW 10, 174-175). La misma crítica de la libertad de indiferencia la hace Wald (190). Scheler habla de “error común” porque este error, paradójicamente, lo comparten la versión determinista y la indeterminista de la libertad. No incluyo aquí la crítica scheleriana al determinismo.

el libre albedrío por tres motivos. El primero es que esta investigación se enmarca dentro de una investigación más amplia acerca de la libertad, cuyo método pretendo seguir aquí. El segundo motivo es que me parece un enfoque intuitivamente razonable (lo cual significa que tiene conexión con la vida cotidiana). El tercer motivo es el más importante: el rendimiento antropológico que ofrece este enfoque. Me parece que sólo desde esta perspectiva se da cuenta cabal de la índole más profunda de la libertad. Esta perspectiva toma inspiración, además de en la antropología scheleriana, en las investigaciones de Polo (2007, 2012, 2014), Sellés (2009, 2013), De Monticelli (2012a y 2012b) y Falgueras (1998). Por este motivo, referiré a ellas en algunos momentos en que sea oportuno poner de relieve este rendimiento antropológico.

1. Aparición de la noción scheleriana de *Schicksal*

Se ha apuntado en qué consiste la *limitación subjetiva* del libre albedrío, pero la pregunta que obliga a traer a colación el asunto del *Schicksal* al hilo de la exposición scheleriana es la que interroga por la *limitación objetiva*. Plantear esta pregunta parece razonable, independientemente de la perspectiva con la que se aborde el asunto de la libertad: la exposición de algo así como la capacidad electiva debe estar acompañada por la exposición de su límite, pues lo contrario sería sostener que la elección humana es infinita. Pero tal afirmación es antifenomenológica, no se puede encontrar un fenómeno que la avale.

La pregunta por la limitación objetiva del libre albedrío se puede formular del siguiente modo: ¿hasta qué punto o en qué medida el objeto de la elección es puesto por el volente? Es decir, ¿hasta qué punto es ampliable la esfera electiva? (se sobreentiende que, si esa ampliación dependiese únicamente de su elección, entonces sería infinita). No se pone en cuestión la implicación del volente, sino el límite de su competencia. Quizás se vea mejor en una formulación cuantitativa: ¿entre cuántos motivos puede llegar a elegir el volente?⁹

Una vez planteada la pregunta, veamos la respuesta que ofrece Scheler, que es donde hace entrada la noción de *destino*:

⁹ Si tenemos en cuenta la jerarquización scheleriana de la vida emocional, más bien que “cuántos motivos” habría que preguntar “de qué profundidad pueden llegar a ser dichos motivos” (cfr. *Der Formalismus*, GW 2: 331-346. Éste es un punto fundamental de la filosofía de Scheler, que influye decisivamente en todo el resto de ella).

Texto 1. "Libertad de la esfera electiva. Ninguna libertad, si se refiere al destino [*Schicksal*]. Es decir, ninguna ampliación ni restricción *arbitraria* [*willkürliche*] de la esfera electiva" (PuMF, GW 10, 175-176).¹⁰

He aquí una muestra palmaria del estilo aforístico de PuMF. Este texto, teniendo en cuenta la categoría del filósofo que lo escribe, me parece que merece una investigación en exclusiva. Máxime cuando se descubre que, a pesar de ser tan escueto, posee un lugar concreto y definido dentro de la filosofía scheleriana. Este texto significa, en síntesis, que el límite de la libertad electiva es el destino: la libertad de elección está limitada por el destino. Esta afirmación hay que entenderla adecuadamente, o se corre el riesgo de abrir la puerta al fatalismo.¹¹

Lo más difícil del texto es ver cómo se vincula la segunda frase con la primera. La afirmación de la segunda frase es innegable: ningún volente puede elegir entre todo, siempre posee una cierta limitación, y esta limitación por tanto adviene externamente (porque no procede del albedrío del volente). Ahora bien, la primera afirmación pretende denominar a ese algo *destino*, y aquí es donde está la dificultad.

En primer lugar, hay que despejar una posible malinterpretación. Es obvio que la elección no es infinita, pero esto se puede justificar incorrectamente. Hay una limitación *empírica* de la libertad, que es la que se puede llamar el contexto o entorno (*Umwelt*), pues éste determina la materia posible de mis actos (*Der Formalismus*, GW 2, 153-162). Pero esta limitación no es de la que Scheler está hablando aquí.¹²

En segundo lugar, hay que advertir que la noción de *destino* en Scheler es una noción compleja, nada intuitiva, y sólo tras la exposición de dicha complejidad se puede ver en qué sentido es límite de la libertad

¹⁰ Este texto se encuentra en el Apéndice B de PuMF. Este apéndice sólo contiene tres tesis expuestas en dos sencillas frases cada una. Este sencillo apéndice pretende ser una respuesta a las tres preguntas que Scheler dejara planteadas en el apartado de PuMF en el que exponía la libertad del *querer* (cfr. PuMF, GW 10, 169-170).

¹¹ El rechazo que hago del fatalismo es apodíctico porque considero que contradice diametralmente el fenómeno de la libertad, el cual es evidente. De todos modos, se explicará el fatalismo más adelante.

¹² La limitación empírica de la libertad pertenece al ámbito de la libertad del *hacer*, y sin embargo aquí se habla de la libertad del *querer* (esta distinción se ha indicado al inicio del trabajo).

del *querer*. Pero eso no se logra sin una cierta investigación, que es la que va a llevar a cabo este trabajo.

2. Noción de *Schicksal* y modo de darse

En un primer nivel de análisis, previo a ninguna interpretación, lo que hace el texto 1 es vincularse con otro texto de Scheler donde se trata más profusamente la cuestión, que es un largo fragmento de OA (OA, GW 10, 349-353). Aquí, Scheler explica qué entiende por destino, y el lugar que ocupa esta noción dentro de su antropología filosófica. Es adecuado estudiar este fragmento de OA según su propio orden expositivo (a excepción del texto 6, que supone un leve salto necesario para mantener el orden conceptual).

Lo primero que hace Scheler en este fragmento de OA es excluir la interpretación extrema más dramática posible de su postura, que es, como se ha visto, el fatalismo (la conculcación del fatalismo, no obstante, no se verá completamente hasta el final del artículo). Es decir, lo primero que hace Scheler no es definir el destino, sino excluir de él la violencia causal, sin excluir no obstante que adviene externamente:

Texto 2. "(...) Nuestro "*destino*". No es ciertamente todo lo que hemos querido o producido libremente por nosotros mismos; tampoco ciertamente todo lo que nos viene de fuera (...). Exigimos del destino que en verdad nos afecte involuntariamente y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente algo distinto de la serie de acciones y circunstancias que obedecen a la coacción causal [*Kausalzwang*]: es decir, la *unidad de un sentido que atraviesa* [*durchgehend Sinn*]" (OA, GW 10, 349-350).

A pesar de no ser una definición, estas afirmaciones son muy adecuadas para comenzar la exposición del destino, pues expone el fenómeno del *Schicksal*, es decir, aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de *destino*. No es un comienzo casual, sino fenomenológico. El destino debe ser algo que advenga exógenamente, pero sin suponer violencia causal, sino dando sentido (cfr. Sánchez-Migallón, 2006: 25; Kelly, 1988: 155). Si examinamos fenomenológicamente la cuestión, vemos que, si el destino adviniese exógenamente con violencia causal, sería una 'mano invisible', pero esta posibilidad, afirma Kelly, es una

tesis sin fundamento fenomenológico y además con serios problemas de fundamentación epistemológica (cfr. Kelly, 153). El destino no es una estructura causal, sino una estructura de sentido.¹³ Si el destino es estructura de sentido y no estructura causal, entonces se encuentra en el mismo ámbito que la libertad; pues la libertad según Scheler tampoco es estructura causal, sino que pertenece al ámbito de la estructura de sentido (cfr. PuMF, GW10, 160).¹⁴

La pregunta que corresponde hacer ahora es: ¿de qué modo da sentido el destino? La respuesta la ofrece Scheler a renglón seguido del texto anterior:

Texto 3. “[Un sentido que atraviesa], que se nos representa como una correspondencia esencial [Wesenszusammengehörigkeit] individual del carácter humano y el acontecer en torno al carácter humano y dentro de él” (OA, GW 10, 350).

Este texto se puede considerar como la primera definición de ‘destino’ que ofrece Scheler. Para Scheler el *destino* no es una meta, sino una correspondencia. El término *correspondencia* (*Zusammengehörigkeit*) es un término con un significado muy concreto en Scheler: el mismo que el del término *conexión* (*Zusammenhang*). Por eso, en este texto, *correspondencia esencial* equivale a *conexión esencial* (*Wesenszusammenhang*), término que designa una correlación que posee evidencia y validez absolutas en la filosofía de Scheler: una unión inescindible entre dos términos.¹⁵ *Zusammengehörigkeit* también podría significar *co-pertenencia*,

¹³ Scheler reitera en otro lugar esta idea, que el destino es una conexión con sentido: *sinnhafte Zusammenhang* (VF, GW 10, 272, nota al pie).

¹⁴ Para la diferencia entre estructura causal y estructura de sentido en sede scheleriana, cfr. p. ej. Santamaría, 2002: 53-60; Bermes, 2013.

¹⁵ Cuando Scheler habla de *Wesenszusammenhang*, se refiere a algo irreductible, evidente y con capacidad para fundamentar y normar todo lo vinculado a él. Esta categoría es, por lo tanto, fundamental, posee el valor de un primer principio evidente: cfr. p. ej. *Der Formalismus*, GW 2, 58, 94, 101, 109, 113, 270, 371, 375 y *Über Scham und Schamgefühl*, GW 10, 91, 133. En *Der Formalismus*, GW 2, 375, nota al pie 1, señala Scheler que la conexión esencial (*Wesenszusammenhang*) es simplemente correspondencia (*Zusammengehörigkeit*), lo cual significa que no es todavía condición de nada, pues no está todavía aplicada. De modo que *Zusammengehörigkeit* y *Zusammenhang* se pueden considerar equivalentes en Scheler (aunque no en todos los casos).

pero en este caso no cabe establecer una mutua pertenencia entre los dos términos de la comparación (el carácter humano y el acontecer). En otros casos, los menos, Scheler emplea el término *Zusammengehörigkeit* de modo menos “comprometedor”, queriendo significar simplemente ‘correlación’ o ‘conexión’ (cfr. *Probleme der Religion*, GW 5, 312, 332; WFS, GW 7, 227). En el caso que nos ocupa, dado que estamos ante una definición, y por lo tanto ante un texto clave, me inclino por entenderlo como *correspondencia* en el genuino sentido scheleriano del término, pues esto habla de una conexión de esencias y por lo tanto hace de dicha conexión de esencias, que es el *destino*, un concepto irreductible.

Según el texto 3, el destino es la conexión de esencias entre carácter y acontecer (interno y externo¹⁶). Esta definición de destino no resulta muy clarificadora, y por esto Scheler la irá perfilando en los textos que siguen. No obstante, que el destino sea una correspondencia implica que no es una imposición del acontecer sobre el carácter, sino que ambos se dan la mano en la configuración del destino (cfr. Sánchez-Migallón 2006: 108). Scheler habla incluso de que el destino es “el modo como está integrada [*eingeorndet ist*] la sustancia espiritual en la constelación del mundo vital, histórico y mecánico” (WFS, GW 7, 131).¹⁷ La imposición del acontecer sobre el carácter no es el destino, sino la tragedia, o el acontecimiento trágico. Lo trágico, según Scheler, es la destrucción necesaria de un valor, siendo esta necesidad la inevitabilidad más absoluta: “la necesidad, de la que aquí se trata, debe ser tal que prosiga su marcha aun frente a la acometida de todos los actos “libres” de que puede disponer un hombre. (...) La necesidad trágica es ante todo la *ineludibilidad e inevitabilidad* [*Unvermeidbarkeit und Unentrinnbarkeit*] basadas en la esencia y en las conexiones esenciales de los factores del mundo” (*Zur Phänomen des Tragischen*, GW 3, 161-163). Es decir, lo trágico es lo que se impone según necesidad esencial del mundo, independientemente del carácter y la

¹⁶ La posibilidad de que el acontecer, además de externo, sea de alguna manera interno, es un asunto abordado por Scheler en *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW 3, 213-292.

¹⁷ La interpretación de este texto no es fácil, porque el original alemán es: “die Art, wie seine geistige Substanz der Konstellation der vitalen, historischen und mechanischen Welt eingeordnet ist”. Sobre el significado del participio *eingeorndet* pivota todo el sentido filosófico de la frase.

libertad.¹⁸ Pero si el destino es una correspondencia, entonces no es una imposición.¹⁹

Lo siguiente que hace Scheler en OA es indicar de qué modo nos es dada esta correspondencia en que consiste el destino. Conocer el modo en el que un fenómeno es dado es imprescindible para su correcto análisis fenomenológico. Así nos es dado el destino:

Texto 4. “Lo especial del destino lo constituye que, en la visión de conjunto de toda una vida o una larga serie de años y sucesos [*im Überblick eines ganzen Lebens oder einer größeren Reihe von Jahren und Geschehnissen*], ciertamente percibimos quizás cada suceso como completamente ocasional, pero su conexión (...) refleja [*widerspiegeln*] [Scheler prosigue ahora precisando la definición de destino]” (OA, GW 10, 350).

¹⁸ Kelly cifra también la esencia de lo *trágico* en la falta de correspondencia: “des Tragischen erst im Mangel von Einklang zwischen Mensch und Welt erscheint” (Kelly, 1988: 156).

¹⁹ Esta posibilidad de una complementación entre la particularidad de un hombre y su entorno aparece en los estudios sobre la noción de *destino* en Scheler. Rodríguez admite en cierto modo la noción de *correspondencia*. Ahora bien, dado que Rodríguez entiende el estar arrojado de un individuo en el mundo y sus circunstancias como el aspecto que provoca su individuación, entonces el destino deviene más bien un límite ontológico: “las posibilidades de uno-mismo están definidas por las particularidades del estar arrojado de uno-mismo. Sus circunstancias particulares, el pasado desde el que uno viene a ser lo que es, y el futuro particular que está abierto a esa persona, las circunstancias históricas que han moldeado la condición de uno-mismo, todas estas particularidades definen de un modo muy específico lo que está abierto a la persona finita como la posibilidad de su devenir. Max Scheler entiende que esta particularidad es el destino de uno-mismo. El destino define los límites de la posibilidad” (Rodríguez, 2002: 78-79, la traducción es mía). La exégesis de la noción de destino en Scheler que hace Rodríguez depende de su propia concepción de la individuación, con la cual Scheler parece no estar de acuerdo, pues para él el *principium individuationis* es la persona espiritual (cfr. WFS, GW 7, 128-133). La exégesis de la noción de destino que hace Kelly, es por su parte más matizada que la de Rodríguez. La interpretación hecha en esta investigación depende, a su vez, de una concepción de la individuación y de la libertad que pretende ser más acorde con la concepción scheleriana auténtica, y que permite otorgar al destino un papel menos determinante.

Este texto viene a decir, sencillamente, que el destino se conoce *retrospectivamente*. No se conoce *a priori*, sino *a posteriori* (en sentido temporal). El destino no es algo que se tenga delante, sino algo que se constata de modo retrospectivo. Dicho de otro modo: no cabe decir “este será mi destino”, sino “este ha sido mi destino”. Kelly lo dice así: “[el *Schicksal*] no es descubierto fenomenológicamente y mostrado, sino ‘contemplado’ o ‘constatado [*bestätigt*]’” (Kelly, 1988: 153-154, la traducción es mía). Esto es congruente con que el destino no es una meta sino una correspondencia. Por el mismo motivo, es congruente con el hecho de que no es un *fatum* irremediable. La dación retrospectiva implica a su vez que el destino limita la elección, pero no la determina. Si el destino compareciese previo a la elección, determinaría unívocamente ésta, luego no habría elección. Pero el dato fenoménico es que en el acto electivo hay elección real, sólo que no ilimitada; por esto ha dicho Scheler en PuMF que “no hay ampliación ni restricción arbitrarias de la esfera electiva”.

Esta tesis de la dación retrospectiva del destino, además de congruente con los textos de Scheler, parece razonable. Hablar del destino con seguridad, antes de que ocurra, es imposible; pues el hombre no conoce con completa certeza el futuro. Siempre que se intenta hacer esto, lo que se hace en realidad es criticar versiones del futuro más optimistas (como la esperanza). Esta crítica es ilegítima porque no responde a un fenómeno sino a un deseo, y este deseo a su vez ha sido originado, según Scheler, por el resentimiento (cfr. *Das Ressentiment*, GW 3, 70-96). Dicho de otro modo: nadie puede estar cierto del hecho de que “algo es mi destino futuro”, pero puede obstinarse en ello, si así lo desea.

Scheler prosigue precisando en qué consiste la *correspondencia* que es el *Schicksal*:

Texto 5. “Es una coincidencia del mundo y el hombre [Zusammenstimmung vom Welt und Mensch], una coincidencia completamente independiente del querer, de la intención, de los deseos, pero también de los sucesos ocasionales objetivos reales y de la vinculación y acción recíproca de ambas cosas” (OA, GW 10, 350).

En este texto Scheler cambia ‘carácter’ por ‘hombre’ y ‘acontecer’ por ‘mundo’; e indica respecto de qué cosas es independiente el destino. El cambio de terminología no supone un enriquecimiento, es una simple alternancia de sinónimos. Decir que es independiente del *querer* sí que

significa un enriquecimiento, es corroborar lo dicho en PuMF (texto 1): el *querer* no abarca el destino, el destino queda fuera de su competencia. Esta tesis Scheler la desarrolla con cierta amplitud no inmediatamente, sino en un texto algo alejado. Conviene no obstante traerlo a colación en este momento:

Texto 6. “El destino no puede ser elegido libremente, como afirman algunos indeterministas extremos que desconocen su esencia y que desconocen completamente la estratificación [*die Schichten*] de la libertad y la no-libertad en nosotros. Las esferas de elección –o aquello entre lo cual puede elegir el acto electivo– están determinadas por el destino, no el destino por la elección” (OA, GW 10, 352).

Este texto posee dos partes diferenciadas: en primer lugar, declara que la tesis de que “el destino se elige” es una forma de indeterminismo; y, en segundo lugar, reafirma la tesis de que el destino limita la elección y no al revés. El indeterminismo es el paradigma del que Scheler está más interesado en alejarse al tratar la libertad, y le asigna varias formas. Esta forma de indeterminismo ya la he mencionado, es la indiferencia: presuponer la elección respecto del destino para Scheler significa anteponer la elección ante todo al modo de una indiferencia radical *a priori*. Esta presuposición presenta el siguiente problema fenomenológico: si la elección se presupone frente a todo, entonces la elección podría enfrentarse al todo, y en ese caso lo podría elegir. Pero elegir el todo es imposible, pues la elección implica descarte;²⁰ dicho de

²⁰ Este argumento lo expone de modo similar Alarcón (cfr. Alarcón, 2010: 30-31). Él saca como consecuencia la idea de que, puesto que el elegir no puede enfrentarse con el todo, pero el *querer* sí, la libertad radica en el *querer* y no en el elegir, por tanto, la libertad se identifica con la voluntariedad: “si todos esos bienes se agrupasen en sólo uno, lo preferiríamos a tener que optar entre ellos, renunciando a los demás: somos más libres, no cuando los bienes están repartidos entre opciones excluyentes, sino cuando más voluntariamente queremos” (Alarcón, 2010: 33). Lo que Alarcón llama *voluntariedad* me parece un fenómeno no definitivo, sino susceptible de profundización, porque implica el “compromiso” de la persona en lo querido voluntariamente. He aquí una muestra de la profundidad de este fenómeno: “cuando la persona consiente en el objeto que la razón le presenta, es como si se identificara con él. Se une a él, transformándose ella misma en la cosa amada (...) la operación por la que la

otro modo, todo elegir es un *tener-que-elegir* (cfr. PuMF, GW 10, 169-170). La segunda parte del texto es la consecuencia obvia de la anterior: que hay algo, por el lado del objeto (no del sujeto), que no se elige, y que por tanto limita la elección. A esto se le llama el '*destino*'.

Ahora bien, esto plantea de nuevo un problema. Si el destino es independiente del *querer*, entonces, por muchos matices terminológicos que se quieran adherir, no se hace sino postergar sutilmente el problema, que sigue siendo el mismo: a la postre, el destino se impone sobre el *querer*, luego no hay libertad. En última instancia, este problema remite a la cuestión de que la libertad no se reduce a libertad del *querer*, como se verá. Pero en primera instancia, es preciso continuar el hilo de la exposición de Scheler:

Texto 7. "Así como tan seguro es que el destino engloba como contenido lo que le "pasa" al hombre, por tanto, lo que se encuentra allende su voluntad y su intención, así tan seguro es que engloba como contenido lo que, si le "pasa", precisamente sólo a *este* sujeto moral podía pasarle. Por consiguiente, sólo puede llamarse "el destino" de un hombre lo que yace en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir el mundo, rigurosamente circunscritas desde el punto de vista caracterológico –ámbitos que varían de hombre a hombre, de pueblo a pueblo, aún con constantes sucesos externos–" (OA, GW 10, 350).

Este texto afirma de nuevo que el destino no es un advenimiento repentino del acontecer sobre el hombre, sino una correspondencia entre el hombre y el acontecer, en la cual el hombre, como hombre concreto, tiene algo que decir. Esto significa que el destino no es completamente objetivo (es decir, completamente extra-subjetivo) porque no es completamente causal. Por este motivo, Scheler habla de una correspondencia entre *acontecer* y *hombre*. Si fuese completamente extra-subjetivo, no tendría sentido hablar de *correspondencia*. No es idéntico mi destino al de otra persona, luego no es ajeno a mi constitución, la cual no comparto de modo idéntico con otros hombres. Si no es ajeno a mi constitución individual, personal, no puede ser ajeno a mi libertad.

voluntad se identifica con el bien, es un ejercicio del objeto según que éste es real" (Santamaría 2002: 112-114).

¿Cómo se armonizan entonces destino y libertad? Del siguiente modo: mostrando que la libertad no se reduce a libertad del *querer*. Pero esta es la conclusión final, que puede ser traída a colación adecuadamente sólo tras el examen de todos los textos schelerianos que tratan el asunto.

A modo de resumen de lo expuesto, conviene citar el texto de WFS, cuyo lenguaje es más sencillo. Lo cito distinguiendo las diferentes afirmaciones mediante números para hacer más fácil su interpretación:

Texto 8. “1) El “destino” no es igual a todo lo que nos llega desde fuera al modo de estímulos y movimientos.

2) Por otro lado, tampoco es en ningún sentido elegido conscientemente.

3) Parece ser una síntesis conjunta [*Gesamtinbegriff*] de todo aquello de lo que solemos decir comúnmente que esto y aquello “sólo podía suceder y pasar a una persona tal”.

4) El “destino” es la serie, el tropel de los “acaecimientos” [*Begebenheiten*] que nosotros, aunque no los hemos “buscado”, “presentido”, “esperado” o “elegido” en modo alguno, percibimos de un modo completamente singular como “conformes a nuestro ser-así” [*doch in einer ganz einzigen Weise als “zu unserem Sosein gehörig” empfinden*]

5) –cuando ya están ahí,

6) y que en su totalidad representan una unidad de sentido del transcurso de la vida [*eine Einsinnigkeit des Lebensverlaufes*],

7) que porta como forma total la marca de la individualidad de aquel a quien pertenece el transcurso–” (WFS, GW 7, 196).²¹

²¹ Es preciso aclarar que este texto es en su mayor parte de 1913, por lo tanto, anterior a OA. Sin embargo, dos afirmaciones son de la segunda edición,

Este texto contiene, de modo más intuitivo y con un lenguaje más sencillo que los textos de OA, las tesis que se han defendido. Las tesis 1 y 2 ya han sido suficientemente comentadas; al igual que la tesis 5 (que reafirma la dación retrospectiva del destino). La tesis 3 habla de la correspondencia (pero cambiando el término ‘correspondencia’ por el de ‘síntesis conjunta’) y remarca la individualidad del destino, es decir, que cada quien tiene su destino: el destino no es una realidad universal, sino particular (si fuese universal, no se habría esquivado el fatalismo, pues al ser universal sería predeterminado al margen del individuo).²² En este sentido la tesis 3 enlaza con la tesis 7 (el destino porta la individualidad de cada uno). La tesis 6 remarca que el destino no es fatalmente absurdo, sino que otorga sentido, y lo hace tras un transcurso vital, pues no se antepone a éste (esto último es un refrendo de la dación retrospectiva).

Por último, la tesis número 4 resulta una definición (a mi modo de ver bastante fenomenológica) de *Schicksal*. El destino es una línea seriada de acaecimientos o sucesos que nos es dada al margen de todos nuestros actos de tipo electivo o anticipativo (buscar, presentir, esperar). Al margen de estos actos no quiere decir en contradicción con ellos, sino sin derivarse de ellos de modo necesario. A pesar de estar al margen, se complementa con ellos, y por este motivo se puede hablar de una *conformidad*. La clave de esta serie no es su simple acaecer, sino su acaecer en conformidad con nuestro *ser-así* o *modo de ser*, es decir, con nuestro carácter individual (cfr. Kelly, 1988: 153). Sin esta conformidad, el destino sería, como se ha visto, una realidad dramática. Esta conformidad es percibida de un modo completamente singular, lo cual significa lo siguiente: no es percibida de acuerdo con un modelo previo o desde unas categorías previas, sino de modo espontáneo, acorde con su dación retrospectiva: de repente, la serie de sucesos cobra ante nuestros ojos la unidad de un sentido.

Como corolario de este apartado, opino que resultaría clarificador poner un ejemplo del fenómeno al que Scheler se refiere cuando habla de destino; dado que ya tenemos una descripción aceptable del fenómeno

revisada y ampliada, que Scheler hizo en 1923: la frase “conformes a nuestro ser-así” (–tesis 4– en la edición de 1913 decía solamente “conforme a nosotros”) y la frase “como forma total” –tesis 7–.

²² “El medio y el destino son claramente diferentes para cada persona (...) y elementos constitutivos de su respectiva identidad” (Sanchez-Migallón 2006: 108).

y el modo en que nos es dado. Imaginemos un estudiante que acaba de terminar su doctorado y le conceden el puesto académico que él deseaba. Cuando se lo conceden y se siente satisfecho, probablemente piense: “esto es lo que tenía que ocurrir”. Se remonta con la memoria al momento en el que empezó la carrera universitaria en la disciplina de la cual es doctor y reconoce que ha habido varias (o muchas) coincidencias, sucesos al margen de su voluntad que le condujeron en una determinada dirección. Pensemos, por ejemplo, en la cantidad de conversaciones que le abrieron perspectivas con las que no contaba (cosa que, en la universidad, ocurre con mucha frecuencia). También se entretienen junto con otros muchos sucesos en alguna medida voluntarios, pero cuyas consecuencias directas (e indirectas) no siempre fueron previsibles. Ahora comprueba retrospectivamente cómo todos aquellos sucesos (de sus decisiones y de su mundo) cobran un sentido cabal, se *compenetran* entre sí para propiciar una situación final. Se comprueba especialmente que sucesos que podían haber propiciado otros sucesos distintos de los que finalmente propiciaron (pues la acción humana abre siempre nuevas posibilidades) finalmente se incluyen dentro de “la serie de sucesos” (– texto 4–). Esta comprobación retrospectiva se agudiza si algunos de esos sucesos involuntarios fueron especialmente trágicos. Obviamente, no todos los sucesos de la vida pasada han cooperado a la obtención de este resultado, pues un éxito profesional no abarca la totalidad de la vida.²³

3. Ámbito del Schicksal

La última afirmación sostiene que no todos los sucesos de una vida confluyen en un éxito profesional (pues hay sucesos de otros ámbitos).

²³ Este ejemplo admite muchas posibles interpretaciones y también le pueden faltar precisiones. Pienso que no es necesario poner como ejemplo a una persona al final de su vida (que sería el ejemplo más preciso para hablar de destino), porque Scheler no habla sólo de la visión de conjunto “de toda una vida” sino también “de una larga serie de años y sucesos” (cfr. OA, 10, 350 –texto 4–). Por tanto, no es necesario, de acuerdo a los textos schelerianos, traer a colación tal ejemplo. Este ejemplo presupone que el puesto obtenido por el doctorando puede ser su destino, es decir, que no es un puesto que quiere simplemente por tener una fuente de ingresos o por otro motivo extrínseco, sino que es lo que sabe hacer, lo que le gusta y le realiza. En cualquier caso, pienso que el ejemplo cumple su intención, que es ejemplificar el fenómeno que Scheler tiene en mente. Esto es algo que Scheler no hace en ninguna otra obra y que, sin embargo, es de gran ayuda. Kelly pone un ejemplo similar (cfr. 1988: 155), e indica que para

A mi modo de ver esto plantea la siguiente pregunta: ¿se puede sostener que todos los valores que puede alcanzar la persona, que están por llegar, *caben dentro* del *Schicksal*? Dicho de otro modo: ¿todo el futuro de la persona posee la forma del *Schicksal*?

Se ha respondido esta pregunta indirectamente, con la noción de *correspondencia*. Los términos que se han de corresponder entre sí, *carácter* y *mundo*, son de por sí términos que incluyen una clase y nivel de valores determinada. La pregunta que es preciso hacer ahora es: ¿de qué clase son estos valores? En la misma línea, el último texto de OA (texto 7) precisa que el destino es “lo que yace en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir el mundo”. Esto significa que el destino no incluye todas las posibilidades, sino sólo las que tienen que ver con vivir el mundo. Dicho esto así, puede resultar redundante y oscuro, aunque está adecuadamente presentado. A su vez remite a la pregunta inicial, la pregunta por la limitación objetiva del libre albedrío: (la pregunta era, en síntesis: ¿de qué profundidad pueden llegar a ser los motivos entre los que escoge el libre albedrío?). Para desentrañar este asunto, hay que acudir a la jerarquización scheleriana de la vida emocional, ése es el criterio principal que emplea Scheler para hablar de profundidad antropológica.

Para Scheler hay 4 grados de la vida emocional (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346), expuestos de menor a mayor profundidad: sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*), sentimientos vitales (*Lebensgefühle*), sentimientos puramente anímicos (*rein seelische Gefühle*) y sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*). Estos grados se corresponden a su vez, respectivamente, con cuatro núcleos antropológicos, que son como el sujeto de cada uno de ellos: los órganos del cuerpo, el organismo como conjunto, el yo y la persona.²⁴

tomar un suceso como *Schicksal* de un hombre, debe buscarse siempre una correspondencia con los intereses de éste (emplea la palabra *Lebensrichtung*) aun cuando el acontecimiento sea inesperado. Esto último permite una aclaración sobre el ejemplo: aquí he puesto el caso de un acontecimiento esperado por el interesado, pero cabe también un acontecimiento inesperado, siempre que se cumpla la correspondencia (lo trágico no comparece cuando el acontecimiento es inesperado, sino cuando adviene sin correspondencia ninguna).

²⁴ Scheler expone, por otro lado, una tetarquía de los valores (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 122-126), que no se corresponde simétricamente con esta tetarquía.

Hay que decir de entrada que delimitar en cuál de ellos se encuentra el destino es difícil, pues Scheler no se pronuncia explícitamente al respecto. No obstante, se puede alcanzar una interpretación altamente satisfactoria apoyada en los textos. Lo que sí se puede delimitar con precisión es el núcleo antropológico que se sustrae al destino (en el cual radica entonces la verdadera libertad). De manera que el modo de proceder será más bien negativo.

Scheler afirma que la persona no está determinada por el destino (cfr. OA, GW 10, 352); y esto es congruente con las conclusiones que se han ido obteniendo.²⁵ Desarrollaré esta idea más adelante. Por otro lado, es evidente que el destino no es un sentimiento localizado en una parte del cuerpo. De modo que sólo queda que el destino sea propio o bien del nivel vital o bien del nivel anímico (el yo). Es aquí donde está el dilema. Me inclino por que el destino sea propio del nivel del yo. Para demostrarlo, expondré los argumentos a favor de una y otra postura. Estos son los motivos a favor de que sea del ámbito de los sentimientos vitales:

No *procede* del yo, sino que adviene desde fuera.

Es una correspondencia del carácter con el exterior, y si es exterior, tiene que ver con el organismo.

Acaece tras un transcurso vital, tras un desarrollo que acaece en el tiempo, y en dependencia de éste.

Scheler señala que “el destino *brot*a [*hervorwachsen*] por sí mismo aún de la vida del hombre y del pueblo (...) se forma en gran parte en la vida del individuo [*einzel*n]” (OA, GW 10, 352).

Por su parte, los argumentos que adscriben el *Schicksal* al nivel anímico o del yo son los siguientes:

Schicksal no indica un suceso o valor por venir, sino un valor acaecido, y sin embargo los sentimientos vitales indican el valor de lo que está por venir (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 343-344).

El destino no es común, sino individual (único para cada individuo, aunque no provocado por él).

Los sentimientos anímicos y sus objetos, aun teniendo como sujeto el yo, admiten una cierta lejanía respecto de él (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 344).

²⁵ También es congruente con toda la exposición scheleriana de la libertad en PuMF, de la que me ocupo en otro trabajo, aún no publicado.

El destino no es un estado.²⁶

Ya se había excluido del ámbito del destino la limitación *empírica* de la libertad, y el organismo como conjunto es empírico, y su correlato es el entorno, que es el límite empírico de la libertad (*Umwelt*, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 158). Aunque este argumento, presentado así, es sólo una coincidencia nominal.

Si el destino limita la elección y ésta requiere al yo como sujeto constituyente, el destino tiene al yo como sujeto.

La superioridad jerárquica del yo sobre la dimensión vital implica que el yo incluye en sí lo vital (otra cuestión es la del *modo en que lo hace*), esto lo explica Scheler parcialmente cuando explica la jerarquía entre los valores (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 122-126) y cuando explica la jerarquización de la vida emocional (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 331-346).

Si, como se verá, la libertad que se sustrae al destino es la libertad de la dimensión personal, entonces el destino incluye todo lo que no se sustrae a él, es decir, todo lo que queda por debajo de la persona. Esto significa el yo (incluyendo también los inferiores).

Una vez presentados estos argumentos, me posiciono en favor de la tesis de que el destino comparece a nivel del yo.²⁷ En cualquier

²⁶ Según *Der Formalismus*, GW 2, 340-344, los sentimientos vitales no parecen ser estados, pues son intencionales, pero según *Vom Sinn des Leidens*, GW 6, 39, sí lo son. Luego este argumento tiene validez provisional, a expensas de saber con certeza si los sentimientos vitales son intencionales o no.

²⁷ Opino que los argumentos a favor del sentimiento vital se pueden refutar *grosso modo* como sigue.

Adversus 1: aunque no proceda del yo, el destino es constatado por el yo, y es individual; en la medida en que nos acercamos a una universalización del destino nos acercamos al fatalismo.

Adversus 2: La correspondencia con el exterior es con el mundo, y a cada yo, al margen del cuerpo, le corresponde un mundo-exterior (*Außenwelt*, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 158).

Adversus 3: Scheler no excluye la existencia de un transcurso temporal en el nivel del yo.

Adversus 4: Éste argumento es el más difícil de rebatir, porque parece un texto de Scheler *ad casum*, que resuelve el problema. Pero no lo es. En este texto Scheler da cuenta del *origen* del destino, el cual es exógeno, como ya he expuesto; pero no habla del sujeto antropológico del destino, que es lo que intento delimitar ahora. Además, se le podría oponer el texto de WFS (texto 8)

caso, para el propósito de este trabajo, basta con saber que hay un nivel antropológico que se sustrae al destino. Esta sustracción de cierta dimensión de la persona respecto del destino supone que no es la totalidad de la persona la que se encuentra *limitada* por el destino. En consecuencia, el destino se puede *afrontar*. Con esta afirmación entra en escena un nuevo fenómeno que Scheler expone así:

Texto 9. “El destino, del mismo modo que la estructura ambiente, no está libremente elegido, y así puede el hombre *comportarse* ante él *de modo personal libre* [*personfrei*] de manera completamente diversa. Puede encontrarse bajo su hechizo de tal modo que no lo conozca como destino (...), pero puede también, conociéndolo, situarse *por encima de* [über] él. Puede además entregarse a él u oponerle resistencia. Más aún: él puede en principio en cada grado de perfección deshacer o por lo menos transformar tanto la estructura de su entorno como su destino” (OA, GW 10, 352-353).

El fenómeno en cuestión es que se puede afrontar el destino, y además de diversas maneras. Este fenómeno conforma, junto con la argumentación que se ha expuesto, la premisa necesaria para la siguiente conclusión: la sustracción de una dimensión antropológica respecto del destino. Dicho fenómeno viene por tanto a corroborar lo expuesto hasta aquí. Es un auténtico fenómeno; pues si bien el destino puede oprimir deprimiendo, también caben frente a él otras actitudes, las cuales son experimentables: conocerlo y/u oponerle resistencia. Por otro lado, es obvio que, si no es posible posicionarse *frente al o sobre el* destino, sino sólo *bajo* él, hablamos de *fatalismo*. He excluido el fatalismo al comienzo del artículo excluyendo del destino la estructuración causal, pero allí se advirtió que no quedaría completamente excluido hasta el final del artículo. Ahora se excluye el fatalismo negando que el destino sea *omniabarcante*.

La pregunta que hay que hacer ahora es: ¿Cómo se sustrae el hombre al destino? Según lo dicho, no puede ser mediante actos de libre elección, pues éstos están limitados por el destino. Scheler lo indica sutilmente: lo puede hacer *personfrei*, esto quiere decir “de modo

que dice que el destino “porta como forma total la marca de la individualidad de aquel a quien pertenece” (WFS, GW 7, 196).

personal libre” o “en tanto es personalmente libre”. ¿En qué consiste este modo? En primer lugar, supone la distinción entre *el yo* y *la persona*, o dicho de modo más general, el reconocimiento de la persona como una dimensión antropológica; y la asignación de un nivel de libertad a esta dimensión. La índole de la persona y de su libertad es un tema que no se puede tratar aquí con la profundidad que requiere. En este trabajo lo que compete es mostrar la relación entre este nivel personal-libre y el *Schicksal* (y dejar la cuestión adecuadamente abierta, orientada a la investigación sobre la libertad personal). Veamos lo que dice Scheler a este respecto:

Texto 10. “Ahora bien: esto lo puede, a diferencia de los actos de libre elección –que siempre permanecen dentro de la estructura ambiente y el destino y de cuyos ámbitos [*Spielräume*] no pueden evadirse–, sólo mediante actos y formas de comportamiento que son esencialmente distintos de éstos, mediante los cuales él ejecuta [*vollzieht*] la llamada “libre elección” (OA, GW 10, 353).

Este texto es el más relevante de esta investigación, porque pone de relieve la clave antropológica de la cuestión. Hay una clase de actos, los actos que se realizan de modo personal-libre, que se sustraen al destino, y desde estos actos se ejecuta la libre elección. Esto significa que el modo personal libre es jerárquicamente distinto respecto de los actos de libre elección.²⁸ Es el aspecto más importante de la investigación, porque implica la aparición de un nuevo nivel, más profundo, de la libertad: la libertad personal.²⁹ Si la libre elección es ejecutada por otra dimensión, ésta tiene necesariamente a su vez que ser libre, porque de otro modo la libertad es una ilusión, está dirigida por algo anterior que no es

²⁸ A mi parecer, esta distinción no la nota suficientemente Rodríguez, y por este motivo afirma que “the human person is a being that can understand that one’s being here and one’s coming to fullness is a decision” (2002: 78).

²⁹ “El sujeto de la libertad no es la voluntad libre más allá de cualesquiera fijaciones, sino que el sujeto de la libertad es la *persona humana*”. “La raíz tanto de la libertad como de la no-libertad yace más profundamente: se encuentra en la constitución de ser de la persona actuante” (Wald, 2011: 183, 186, la traducción es mía).

libertad.³⁰ Y, de hecho, éste papel de dirigir la libertad sólo lo podría ostentar el destino. De modo que hay una libertad más profunda que la libre elección, que ejecuta ésta, y que es personal.

Esta idea es la clave antropológica que articula el resto de la investigación: el destino, aunque limita la libre elección, no ocluye la libertad personal, pues ésta se sustrae a él. Y la distinción de la libertad personal respecto de la libre elección es jerárquica (la libertad personal *ejecuta* la libre elección³¹). Esta distinción jerárquica es el modo de articular libertad y destino. El hecho, que mencionaba al comienzo, de que en virtud del destino “no hay ampliación ni restricción arbitrarias de la esfera electiva” (PuMF, GW 10, 176 –texto 1–), ya no aparece como *determinante*. La restricción de la esfera de elección no es la restricción de la libertad personal, pues ésta posee otra índole. Por tanto, el destino no es la determinación de la libertad. Por lo mismo, la ampliación de la esfera de elección no es la ampliación de la libertad personal. Hay libertad más allá (o más acá, según se mire) del destino.

Para aclarar esta sustracción de la dimensión antropológica personal respecto del destino, resulta útil una comparación entre mi postura y la de Rodríguez. Considero que el *estar arrojado del hombre en el universo* no engloba la individuación de éste (como sugiere Rodríguez), sino que remite a su tratar con el universo, que se puede denominar *interés* (cfr. Polo, 2014: 181-191). La individualidad del hombre desborda su *estar-en-el-mundo*. Por tanto, si se quiere hacer una antropología del *estar-del-hombre-en-el-universo* se hará una antropología del interés, pero no una antropología de la libertad por entero, la cual desborda el interés (cfr. Polo, 2014: 197-201).³² Esto no significa que la libertad personal se

³⁰ “Ser libre es ser dueño de los propios actos. La característica de la libertad que consiste en el ser dueño de los actos es un reflejo de un aspecto por así decir más interior o íntimo o, dicho de otro modo, que la libertad está en el ámbito del ser, de la persona entendida como ser personal, y en ese sentido, la libertad no es sólo predicamental, constituyéndose como trascendental” (González, 2013: 39).

³¹ El modo en el que lo hace tiene que ver con la relación entre libertad y voluntad, y supera el horizonte de este trabajo.

³² En una línea similar a esta postura de Rodríguez, Kelly sugiere una similitud entre el *Schicksal* scheleriano y el *Dasein* heideggeriano (cfr. 1988: 152-153). Sin embargo, Polo hace notar que la noción heideggeriana de *Dasein* significa, entre otras cosas, que el hombre no se reduce a su interés, a su estar en el mundo (cfr. 2014: 183).

oponga al mundo, sino que se corresponde con el mundo, pero queda todavía por descubrir el modo en que lo hace (y es claro que no es al modo de estar determinada por él).³³

Para aproximarse al modo en el que la libertad personal se corresponde con el mundo, hay un rasgo de ésta que Scheler pone de manifiesto: su *horizonte*. Mediante este rasgo se entiende mejor la noción de *Schicksal*.

De modo similar a como el destino se sitúa frente a la libertad de elección, la libertad personal tiene frente a sí algo. Si no lo tuviese, se caería de nuevo en el error de identificar la libertad con la indiferencia (paradójicamente, la indiferencia sólo puede entenderse en términos electivos, pero ya se ha dicho que la libertad personal no es la libertad electiva). Si la libertad no es la indiferencia, entonces tiene algo frente a sí, pero sin que esto tenga la función de determinarla. Esta instancia es lo que Scheler llama la *determinación individual* (*individuelle Bestimmung*) (cfr. OA, GW 10, 351-355). ¿Qué es esto?

La denominación '*determinación individual*' incita a confusión, pues incluye el término '*determinación*'; pero el concepto no tiene nada que ver con el determinismo. Lo que este concepto designa es lo que comúnmente se llama *vocación personal*: lo que cada persona en su individualidad está llamada a ser y que incluye, por decirlo así, la realización más plena de sí mismo, que la persona va descubriendo progresivamente a lo largo de su vida (cfr. OA, GW 10, 351). Ahora bien, puesto que incluye esta realización, no tiene la índole del destino, como Scheler deja claro:

Texto 11. "Ante todo la determinación individual del hombre no es su destino. Esta suposición merece llamarse fatalismo [Fatalismus]" (OA, GW 10, 352).

Ésta es la definitiva exclusión del fatalismo, el cual nos ha acompañado durante la investigación como una sombra. ¿Por qué la identificación de *determinación individual* y destino sería *fatalismo*? Porque el destino, a pesar de implicar una correspondencia, sigue siendo un advenimiento externo. Si la determinación individual adviniese de esta forma (o, por mejor decir, si no existiese la determinación individual y sólo hubiese

³³ Algo parecido sostiene Murillo: "The irreducibility of the person to the physical world is a consequence of his or her personal condition, and his or her destiny cannot be reduced to the order of the physical universe" (2014: 91).

destino), tendríamos a fin de cuentas una determinación *a priori* de la libertad en su dimensión más íntima. Si la determinación individual incluye la realización de sí mismo, esto tiene que hacerse según sí mismo, o, dicho de otro modo, *desde dentro*. El destino no se hace desde dentro, sino del modo en el que ha sido expuesto.

Esta distinción entre *determinación individual* y *destino* es considerada de modo muy diverso entre los comentadores de Scheler. A mi juicio, la diferencia que establece Cusinato (cfr. 2012: 143 y 178-179) entre *determinación individual* como *Schicksal* estático y *Schicksal* como *Schicksal* dinámico no es completa. Es una distinción adecuada al concepto de dinamicidad y estaticidad que manejan tanto Cusinato como el mismo Scheler, pero considero que no es capaz de abarcar el trasfondo antropológico que poseen las nociones de *Schicksal* e *individuelle Bestimmung*. Por su parte, Kelly sostiene que alguien puede tener una *individuelle Bestimmung* que deteste (cfr. Kelly, 1988: 156); pero esto complica la tesis de que la *individuelle Bestimmung* surge desde dentro. Sellés (cfr. 2009: 212) no toma en cuenta la diferencia entre *determinación individual* y *destino*.³⁴ La diferencia que sostiene Rodríguez (cfr. 82-83) entre *fate* y *destiny* no se puede considerar idéntica con la que se establece aquí, sino en todo caso complementaria.³⁵

³⁴ El motivo probablemente es que en la antropología de Sellés no comparece esta distinción; pues él emplea el término ‘destino’ como el horizonte de la persona humana, como sinónimo de ‘sentido personal’ o de ‘vocación personal’; por lo cual la noción de *destino* en Sellés hay que entenderla en paralelo con la noción scheleriana de *determinación individual*, no con la de *destino*: “el destino es lo culminar de la persona humana” (Sellés, 2013: 325); “el *para* de la libertad personal humana es su *destino*” (2013: 345). La concepción filosófica de Falgueras también entiende la noción de destino como horizonte de la libertad íntima: “si se denomina *destinación*, no al *fatum*, ni tampoco a la libertad pura, sino a la capacidad de responder en libertad a una invitación o llamada de lo irrestricto, o destino del hombre, será correcto llamar al hondón de nuestra libertad *libertas ad destinationem*” (1998: 123). Sin esta precisión terminológica no se pueden entender cabalmente las referencias que en adelante haré a estos autores.

³⁵ La distinción de Rodríguez parece semejante a la que hago aquí, pero no obstante no se pueden considerar idénticas. En primer lugar, la distinción entre *fate* y *destiny* es una distinción conceptual que, no obstante su base fenomenológica, carece de base textual suficiente en las obras de Scheler. En

El modo de realizarse del destino requiere a su vez esta otra dimensión que le trasciende, porque sin ella no tendría las características que he expuesto. El fenómeno del destino, tal como ha sido descrito, requiere que existan la libertad personal y la determinación individual: sin ellas, no se podría sostener que el destino comparece sin violencia, ni que se constata de modo retrospectivo, ni que cabe afrontarlo. El destino sería en ese caso, al ser omniabarcante, totalmente inevitable y totalmente exógeno; sería *a priori* respecto de la persona y completamente ajeno a ella (cfr. Kelly, 1988: 153). Estaríamos por tanto ante la generalización, como condición normal, de lo que Scheler denomina *trágico* (cfr. *supra*, apdo. 2). De modo que toda la descripción hecha del destino devendría ilusoria.

Scheler sostiene una tesis acerca de la libertad que me parece oportuno referir, porque pone un marco para entender la cuestión de la sustracción de la persona respecto del destino. Scheler distingue agudamente dos sentidos de libertad, *libertad-de* y *libertad-para* (cfr. PuMF, GW 10, 165). La libertad que tiene que ver con el destino es preferentemente *libertad-de*, o el sentido negativo de la libertad: se es libre en la medida en que el destino no determina completamente la elección. Precisamente la noción de destino como límite es el gozne para descubrir que la libertad de la persona posee por el contrario la índole de la *libertad-para*,³⁶ en la medida en que es más libre cuánto más se vincula (conociéndola y realizándola) a su *determinación individual*. En este punto la opinión de Sellés acerca de la postura scheleriana es similar (cfr. 2009: 41-42 y 88-91).

Siguiendo la línea heurística que sugiere este trabajo, la investigación sobre la libertad personal debe proseguir desentrañando en qué consiste este hacerse *desde dentro* de la *determinación individual*. Se puede exponer a modo de problema, sosteniendo que el modo de realizar la propia determinación excede las acciones procedentes del libre arbitrio, y

segundo lugar, la perspectiva antropológica de Rodríguez es distinta que la expuesta aquí, y no considera la distinción de Scheler entre *yo* y *persona* y tampoco la distinción jerárquica de las libertades en el individuo; de modo que no se pueden jerarquizar *fate* y *destiny* del mismo modo que *Schicksal* e *individuelle Bestimmung*.

³⁶ Esta vinculación entre *libertad-para* y libertad personal la expone también Falgueras (cfr. 1998: 129).

por lo tanto trasciende las categorías habituales.³⁷ Ahora bien, también se puede penetrar en el fenómeno y tratar exponerlo de modo más descriptivo. En esta línea van Falgueras,³⁸ Cusinato³⁹ y De Monticelli.⁴⁰ De modo sintético, pero heurísticamente prosequible, la conclusión es que hay que atender a la índole de la intimidad personal para describir la *individuelle Bestimmung*.

En cualquier caso, esta tarea excede la noción de *destino* y por tanto el propósito de este trabajo; aquí sólo compete dejar indicada la precisión que Scheler hace en OA: “[la sobreposición respecto del destino] el hombre no la puede sólo, sino solamente con la ayuda constitutivamente necesaria (...) de Dios” (OA, GW 10, 353).⁴¹ Esta tesis supone traer a colación al menos dos asuntos: por un lado, que el hacerse desde dentro

³⁷ El enfoque problemático de esta cuestión está sintéticamente expuesto en esta afirmación de Sellés: “La culminación personal es justo lo contrario de la pretensión de sí. La pretensión de sí equivale al ensimismamiento, a buscar el propio sentido del acto de ser personal en la esencia humana, es decir, reclamar de la esencia humana el sentido personal propio. Pero tal sentido la esencia ni lo tiene ni lo puede otorgar” (Sellés, 2013: 332-333). En términos schelerianos, en lugar de *esencia humana* habría que hablar de *yo*, pero el concepto es similar entre ambos autores (cfr. Sellés, 2009: 32-41).

³⁸ “No somos libres de estar invitados o no, la capacidad de crecer al infinito la tenemos y no podemos renunciar a ella (...). Pero, el crecer al infinito sí es libre, o sea, el responder a la llamada de modo congruente con ella depende de nuestra libertad, aunque no de una libertad de arbitrio” (1998: 121-122)

³⁹ Cusinato ha enfocado este nacer *desde dentro* como un “vuoto promettente che in quanto tale non s’impone apditticamente” (2009).

⁴⁰ “L’identità non si crea né si costruisce: si scopre, e non si scopre perché la si cerchi (...) Ma perché possa scoprirsi, essa deve fiorire. Fioritura e scoperta accadono insieme” (2012a: 89). Para un desarrollo de esta idea y el modo en el que De Monticelli entiende la libertad y la novedad de la persona, cfr. 2012b.

⁴¹ No es el único lugar en que Scheler sostiene esta tesis. Cfr. *Das Ressentiment*, GW 3, 77, donde Scheler defiende que la seguridad del cristiano, otorgada como don por Dios, implica situarse por encima de su *destino* y ver éste como periférico. Cfr. también PuMF, GW 10, 174: “la persona en concreto es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”. Considero que Kelly no entiende adecuadamente esta tesis de Scheler, porque en lugar de entender “con la ayuda de Dios”, entiende que “sólo Dios puede cambiar nuestro destino y el destino de las naciones” (cfr. Kelly, 1988:155).

no se identifica con el solipsismo;⁴² y, por otro lado, el asunto clásico de que la presencia de Dios en el alma no es violenta sino íntima (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 550; San Agustín, III, 6, 11; Falgueras 1998:120-125; Sellés 2013: 325-361). Aquí no se puede profundizar este tema, sólo lo dejo abierto al modo en que Scheler lo hace en OA. De este modo, lo expuesto aquí exige ser proseguido en una investigación sobre la libertad.

4. Formación del Schicksal

Se señaló en la introducción que se iban a trabajar 4 textos de Max Scheler. De éstos, falta sólo VF, del cual se dijo también que no contiene más que un añadido adicional a lo expuesto. ¿En qué consiste este añadido? Básicamente en indicar el modo en el que se “forma” el *Schicksal*. Este apartado será menos denso que los anteriores, pues sólo pretende indicar un asunto y el modo en el que está vinculado con lo ya expuesto. Indicaré la idea de modo sencillo para después comentarla y mostrar cómo aparece en los textos.

Según lo expuesto, el destino es individual, propio de cada sujeto, no hay dos destinos iguales. Esta tesis Scheler la lleva, se puede decir así, hasta sus últimas consecuencias, afirmando que el destino posee una raíz subjetiva, es decir, se conforma subjetivamente. Esta conformación o construcción acontece en la infancia, y según el principal criterio scheleriano de formación de la personalidad, que es el influjo del *Vorbild*.

El tema aparece tratado principalmente en VF, pero Scheler lo aborda también en OA, del siguiente modo:

Texto 12. “Lo que domina el curso [*Ablauf*] del contenido de su destino, es el modo de formación [*Bildungsweise*] del *ordo amoris* fáctico de un hombre –e incluso su modo de formación según reglas completamente determinadas de paulatina *funcionalización* de los

⁴² Polo señala de modo expresivo: “la libertad no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo. Pensar que la libertad es la autoinvención de encargos es falso; la libertad es la perspicacia implicada en un intelecto suficientemente lúcido para darse cuenta de que en su arranque mismo está acompañado. Si el hombre atendiera el encargo sin estar respaldado en su punto de partida, la libertad estaría hueca *a priori*” (2007: 248).

objetos de valor amados en su primera infancia—" (OA, GW 10, 350).

Este texto habla por sí sólo: la formación del *Schicksal* tiene que ver con los objetos amados en la primera infancia, los cuales son incorporados al modo de una *funcionalización* (*Funktionalisierung*). Esto es desarrollado en VF, aquí sólo cito este texto para ver que VF guarda relación con OA, que ha sido nuestro texto principal.⁴³

El texto que nos interesa de VF se encuentra dentro de una explicación sobre los 3 modos de transmisión de los modelos de conducta (*Vorbilder*) de unos hombres a otros. Estos modos son, según Scheler, la 'herencia de sangre' (*Blutserbschaft*) o 'herencia genética', la tradición (*Tradition*) y la 'fe en' (*Glaube an*) (VF, GW 10, 270ss, cfr. *Der Formalismus*, GW 2, 566-567). Scheler asigna al modo de la 'tradición' el rol (entre otros) de formar el destino del individuo:

Texto 13. "[La tradición] se encuentra en el medio entre la herencia y la recepción comprensiva (enseñanza, educación), es comunicada de modo automático-anímico. Es recepción de modos de *Gesinnung*, modos de voluntad y de valoración mediante contagio [*Ansteckung*], involuntaria imitación de las manifestaciones de la vida del entorno. (...) Mucho antes de que una educación y enseñanza conscientes cojan al niño entre las manos; es formado un *esquema del destino futuro de este hombre*, en imitación involuntaria, en actitudes, modos de expresión y acciones co-vividas [*mitlebende*]. Todo es para este niño del más alto significado" (VF, GW 10, 271-272).

Este texto expone la tesis de modo sencillo: el destino se forma "según la tradición", y esto significa "según involuntaria imitación durante la infancia". En adelante, Scheler prosigue subrayando que para el niño es importante todo aquello que a los adultos no se lo parece. Esto no es una

⁴³ OA (salvo una pequeña parte no trabajada aquí) fue redactado en 1916, mientras que VF (la parte que nos interesa aquí) está redactado entre 1912 y 1914. De modo que, en este pequeño texto de OA, Scheler probablemente pretendiese indicar algo que *ya había tratado* en otra obra. Él no hace ninguna referencia a VF, pero sí lo hace la editora del Tomo 10 de las GW (cfr. GW 10, 350 y 530).

descripción de la *tradición* como modo de transmisión de modelos, sino un ejemplo, un fenómeno del que todos tenemos experiencia, mediante el cual Scheler pretende justificar (fenomenológicamente) su tesis.

Para conocer un poco más detalladamente el modo en el que la *tradición* forma el destino hay que acudir a una nota al pie (cfr. VF, GW 10, 272). En esta nota, Scheler declara (sin justificarlo) que la adquisición del modelo determina las experiencias futuras. Esto es lo que Scheler llama *funcionalización*: el modelo adquirido deviene función determinante de lo que se adquirirá posteriormente.⁴⁴ Cuánto más remota biográficamente (por lo tanto, cuánto más infantil e inconsciente) sea esta adquisición, con más fuerza determinará las experiencias futuras.⁴⁵

Resulta interesante vincular esta tesis con lo señalado anteriormente. A primera vista, esto parece contradecir la característica del destino que he denominado su advenimiento externo (pues si mi destino lo forma mi amor infantil inconsciente, no puede decirse que advenga externamente). Pero en realidad ambos aspectos son complementarios. Se puede decir que el advenimiento es un rasgo de la comparecencia retrospectivo-objetiva del destino (cuando adviene, decimos “éste era mi destino”), mientras que la conformación subjetiva es un rasgo de la constitución (conformación, valga la redundancia) del destino.

Por otro lado, esta conformación del destino, puesto que acontece en la infancia, es en gran medida *preconsciente*. Es claro que, si la conformación subjetiva del destino se hiciese de modo consciente, no cabría decir que el destino adviene externamente: si yo me he formado consciente y voluntariamente mi destino, éste no es más que el resultado de mis acciones. Ahora bien, si el modo en el que lo *he* formado es *preconsciente*, el momento de su advenimiento se puede considerar como tal advenimiento, porque resulta completamente sorpresivo.

⁴⁴ Sánchez-Migallón señala que Scheler no ha analizado mucho el proceso de la *funcionalización* (cfr. 2006: 92).

⁴⁵ En este punto, Scheler se limita a una descripción fenoménica. Para reconstruir su argumentación acerca de la formación del *destino* habría que remontarse primero a la teoría de los modelos como teoría de contagio axiológico, y después hasta el modo en que el amor según Scheler prima sobre el conocimiento. Así se vería de qué modo un contenido amado puede devenir función cognoscitiva. Pero esto excede nuestro propósito. Aquí basta con la indicación hecha sobre la formación del *destino*.

Quizá se entienda mejor aplicándolo al ejemplo que se ha puesto más arriba del doctor recién contratado. Según Scheler, el doctorando conformó su amor por su disciplina (y también su amor a la vocación académica, etc.) en su primera infancia. Esto parece razonable; de hecho, cualquier persona escoge carrera universitaria y profesión (si es que puede escogerla, como suele ocurrir en los casos de una vocación académica) en virtud de sus preferencias. Estas preferencias no hay que entenderlas reductivamente en el sentido de *qué me gusta más*, sino en el sentido de *qué se me da mejor*.⁴⁶ Finalmente, cuando el *destino* le adviene al sujeto, lo hace de modo repentino, sin ser un producto exclusivo de sus decisiones y acciones, sino en correspondencia con el acontecer del mundo.

Conclusiones

Las conclusiones de este trabajo se pueden resumir en las siguientes tesis, que explican la noción scheleriana de destino:

- 1) El destino adviene externamente.
- 2) Es una correspondencia entre el carácter de un sujeto y lo externo a éste.
- 3) Es dado a su sujeto de modo retrospectivo.
- 4) El destino se forma en la primera infancia según el influjo del *Vorbild*.
- 5) El destino es independiente del libre albedrío o libre *querer*, y condiciona éste.
- 6) Una parte del hombre, lo que se puede llamar su persona, se sustrae al destino.

⁴⁶ Una preferencia de este último tipo admite, para su reconstrucción, remitirse a un origen biográfico inicial inconsciente. A mi modo de ver, no resulta descabellado, pues esta clase de preferencias superan la mera capacidad racional e indican una predisposición, la cual el propio sujeto a veces no conoce con precisión, sino que sólo intuye (y descubre con el paso de los años).

Ahora bien, en este punto mantengo una cierta distancia con Scheler. La reconstrucción biográfico-crítica no me parece suficiente, por dos motivos al menos. En primer lugar, porque considero que implica una reducción del conocimiento intelectual a funcionalización de contenidos (los cuales serían obtenidos de otra manera trans-intelectual). En segundo lugar, considero que dificulta la noción radical de *persona* que tiene Scheler. Si lo que cada quién deviene (su destino) viene definido por experiencias pasadas y no por la novedad que cada quién es, la novedad de la persona no resulta tan determinante.

7) La libertad que se sustrae al destino no tiene la índole del libre arbitrio.

8) El futuro de dicha libertad, su horizonte, se llama *determinación individual*, y no presenta la estructura del destino sino otra distinta.

La conclusión final de este estudio ha de ser que el *destino* no es un límite a la libertad sino una puerta fenomenológica a la dimensión más profunda e íntima de ésta. La índole de esta libertad es tema de otra investigación.

Bibliografía

- Scheler. (GW) *Gesammelte Werke*. Francke-Bouvier Verlag. Bonn/Bern.
- ____ (1971). Band 1. *Frühe Schriften*. Maria Scheler y Manfred Frings (eds.)
- ____ (1966). Band 2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Maria Scheler (ed).
- ____ (1955). Band 3. *Vom Umsturz der Werte*. Maria Scheler (ed).
- ____ (1954). Band 5. *Vom Ewigen im Menschen*. Maria Scheler (ed).
- ____ (1963). Band 6. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Maria Scheler (ed).
- ____ (1973). Band 7. *Wesen und Formen der Sympathie. Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*. Manfred Frings (ed).
- ____ (1957). Band 10. *Schriften aus dem Nachlaß Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Maria Scheler (ed).
- ____ Traducciones españolas: (2001). *Ética*. Madrid: Caparrós. (trad. de Hilario Rodríguez Sanz); (2010). *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra. (trad. de Sergio Sánchez-Migallón); (1998). *El Resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós (trad. de José Gaos); (2002). Sobre el fenómeno de lo trágico. En *Gramática de los sentimientos*. (203-226). Barcelona: Crítica. (trad. de Daniel Gamper); (2003). *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*. Madrid: Cristiandad. (trad. de Francisco Javier Olmo García); (2007). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Madrid: Encuentro. (trad. de Sergio Sánchez-Migallón); (2011). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico y otros escritos sobre el método fenomenológico*. (11-66). Madrid: Encuentro. (trad. de Sergio Sánchez-Migallón); (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro. (trad. de Julián Marías, y Javier Olmo); (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme. (trad. de José Gaos); (1996). *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós. (trad. de Xavier Zubiri).

- San Agustín (2003). *Confesiones*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Alarcón, E. (2010). Libertad y necesidad. En A. L. González (ed.) "Metafísica y libertad (II)", *Anuario Filosófico*, XLIII/1, p. 25-46.
- Bermes, Ch. (2013). Acerca de las causas y las razones. La teleología en la fenomenología de Edmund Husserl. En R. Rizo-Patrón y M. J. Vázquez Lobeiras (eds.): *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*. (15-28). Hildesheim.
- Cusinato, G. (2009). L'atto come cellula della persona. En *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [inlinea]*, anno 11, <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.
- _____. (2012). *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- De Monticelli, R.; (2012a). *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*. Milano: Garzanti.
- _____. (2012b). *La novità di ognuno. Persona e libertà*. Milano: Garzanti.
- Falgueras, I. (1998). *Hombre y destino*. Pamplona: Eunsá.
- González, A. L. (2013). *Persona, libertad, don*. Lección magistral en el Acto de apertura del curso 2013-14 en la Universidad de Navarra, Pamplona. Disponible en <http://www.unav.edu/documents/11318/3179724/leccioninaugural2013-14.pdf>.
- Kelly, E. (1988). Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers. En Bermes, Ch., Henckmann, W., Leonardy, H. (eds.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*. (149-159). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Murillo, J. I. (2014). Leonardo Polo and the Mind-Body Problem. En *Journal of Polian Studies*, 1, 79-91.
- Polo, L. (2007). *Quien es el hombre*. Madrid: Rialp.
- _____. (2014). Perfil axiológico del hombre nuevo. En *Scientia et Fides*, 2(1), 179-201.
- Rodríguez, A. M. G. (2002) Of Becoming, Fate and Destiny. En *Philosophy Today*, 46/1, 78-90.
- Sánchez-Migallón, S. (2006). *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Pamplona: Eunsá.
- Santamaría, M. G. (2002). *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsá.

- Sellés, J. F. (2009). *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- _____(2013). *Antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp
- Wald, B. (2011). Freiheit von sich selbst? Zur Ambivalenz des Freiheitsbegriffs der Moderne und ihrer Überwindung, H-G Nissing (ed.) *Was ist Wahrheit? Zum Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*. (177-201). München: Pneuma Verlag.