


# El placer-sensación en el marco del instinto sexual y el amor vital\*

Pilar Fernández Beites

Universidad Complutense de Madrid

pilferna@ucm.es

 0000-0002-0534-5337



© de la autora

Recepción: 23/2/2025

Aceptación: 3/6/2025

Publicación: 30/10/2025

**Citación recomendada:** FERNÁNDEZ BEITES, Pilar (2025). «El placer-sensación en el marco del instinto sexual y el amor vital». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 101-118. <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1662>>

## Resumen

En este artículo se defiende la existencia de ciertas sensaciones corporales de placer a las que se denomina «placer-sensación» (análogo al «dolor-sensación»). Se trata principalmente de sensaciones de carácter sexual, ligadas, pues, a la compleja respuesta sexual humana, que tiene un carácter instintivo. Para estudiar dicha respuesta se recurre a la teoría de Max Scheler. Como él muestra, los deseos instintivos solo pueden comprenderse desde el nivel afectivo vital y por ello al deseo sexual instintivo hay que añadir lo que Scheler denomina «amor vital». Así se esboza un «personalismo vital», desde el cual se evitan las habituales interpretaciones hedonistas, en las que se reduce la sexualidad a sentimientos de placer corporal (disfrute del placer-sensación).

**Palabras clave:** tacto; «cuerpo vivido» (*Leib*); Husserl; Scheler; disfrute; comida; vitalismo; hedonismo; personalismo

**Abstract.** *Pleasure-sensation in the framework of the sexual instinct and vital love*

This paper argues for the existence of certain bodily sensations of pleasure, identified as “pleasure-sensation” (analogous to “pain-sensation”). These are mainly sensations of a sexual nature, linked, therefore, to the complex human sexual response, which is instinctive. To study this sexual response, Max Scheler’s theory is used. As Scheler shows, instinctive desires can only be understood on a vital affective level and therefore to instinctive sexual desire must be added what Scheler calls “vital love”. This indicates a “vital personalism”, which avoids the usual hedonistic interpretations that reduce sexuality to feelings of bodily pleasure (the enjoyment of the pleasure-sensation).

**Keywords:** touch; “lived body” (*Leib*); Husserl; Scheler; enjoyment; food; vitalism; hedonism; personalism

\* Este artículo se inscribe en los trabajos del proyecto de investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (Gobierno de España, PÍD2021-123252NB-I00).

### Sumario

- |   |  |
|---|--|
| 1. Los tipos de gozo: el gozo del cuerpo  | 4. Crítica al hedonismo desde el nivel vital |
| 2. El placer-sensación sexual y el disfrute de dicho placer en el marco del instinto sexual | 5. Hacia un personalismo vital               |
| 3. Deseo sexual y sentimientos de amor vital  | Referencias bibliográficas                   |

El primer objetivo de este ensayo es delimitar un tipo de disfrute o de gozo corporal, al que denominaré «disfrute del placer-sensación», que sería una peculiar afectividad opuesta al sufrimiento del dolor-sensación. Según he mostrado en investigaciones recientes, para poder comprender la experiencia habitual que todos tenemos del dolor corporal, por ejemplo, de un dolor de muelas o de cabeza, es imprescindible hacer una distinción entre el «dolor-sensación» y el sufrimiento de dicha sensación (Fernández Beites, 2019a, 2019b). Se trata aquí de una distinción entre la sensación y el sentimiento, pues el sufrimiento es ya una experiencia estrictamente afectiva, en la cual se vive lo desagradable de la sensación de dolor: sufrir el dolor es experimentar el ser desagradable del dolor-sensación, es vivir el desagrado característico de la sensación de dolor. Pero en estas páginas no voy a considerar el sufrimiento corporal, ligado al dolor-sensación, sino el disfrute corporal ligado al «placer-sensación». Y si el dolor y el sufrimiento se dicen en varios sentidos, en el placer y el disfrute los sentidos se multiplican hasta el punto de generar una equívocidad que conviene aclarar con cuidado, porque solo así se podrá arrojar nueva luz sobre estos temas tan decisivos en cualquier vida humana.

Por ello, la primera tarea es justificar que realmente existe un placer-sensación, que sería el paralelo del dolor-sensación. La dificultad estriba en que el término *dolor* nos remite al ámbito de la sensación corporal, mientras que los de *placer* y *displacer* nos hacen pensar más bien en el ámbito del sentimiento. Pese a esto, creo que es posible mantener la analogía con el caso del dolor y, por tanto, defenderé que sí hay el placer-sensación. De este modo, me sumo a la propuesta de Anthony Kenny, que considera que existen sensaciones de placer (Kenny, 1966: 58, 128). Y me alejo de la posición de Roger Trigg (1970), quien niega la existencia de sensaciones que puedan considerarse opuestas a las de dolor.

De acuerdo con Kenny, defenderé que las sensaciones de placer son principalmente sensaciones sexuales. Por tanto, el disfrute de dichas sensaciones va a quedar encuadrado en el marco general de la sexualidad humana. Como la experiencia sexual es un fenómeno muy complejo, para poder inscribir en ella las sensaciones de placer tendré que ocuparme de algunas de sus dimensiones básicas. En concreto, me centraré en el carácter instintivo que es propio del deseo sexual y lo desarrollaré siguiendo las propuestas de Max Scheler, pues este interesante fenomenólogo entiende los deseos instintivos ligándolos al ámbito afectivo de nivel vital. En concreto, para describir el deseo sexual ins-

tintivo, Scheler introduce una afectividad peculiar a la que denomina «amor vital». Así apuesta por lo que podemos denominar un «personalismo vital», que permite evitar las habituales interpretaciones hedonistas, en las cuales la sexualidad queda reducida a sensaciones y a sentimientos de placer corporal, especialmente al disfrute del placer-sensación.

### 1. Los tipos de gozo: el gozo del cuerpo

En este primer apartado ofreceré una rápida clasificación de los distintos tipos de gozo con el objetivo de localizar los tipos de gozo corporal, en los que se incluiría el disfrute del placer-sensación. Para ello recuerdo brevemente la tipología de los fenómenos afectivos elaborada por Scheler. Según su propuesta, los fenómenos afectivos están estratificados en los cuatro niveles siguientes: sentimientos sensibles, vitales, anímicos y espirituales<sup>1</sup>. Por tanto, en cada uno de estos estratos podemos encontrar sentimientos de gozo, de manera que el gozo puede ser sensible pero también vital, anímico o espiritual; y estos diferentes tipos de gozo no deben ser confundidos entre sí.

Para lograr una terminología clara en este punto que puedan utilizar los distintos investigadores, me permito hacer algunas sugerencias. Como términos genéricos contamos con el clásico *disfrute* y también con el *gozo*, que aparece en el título de este monográfico. Dentro del disfrute o gozo se distinguirían los gozos superiores de los inferiores. En el gozo sensible, que corresponde al nivel ínfimo del sentimiento, creo que conviene utilizar el término clásico *placer* (también hay el placer-sensación, que es placer, pero no gozo, por no tratarse de un sentimiento). Sin embargo, para el gozo de nivel más alto, ya no hablaríamos de placer, sino que utilizaríamos el otro término también clásico de *felicidad*, pero felicidad concretada como beatitud o dicha, que es el gozo más elevado. Entre el placer sensible y la felicidad-beatitud (ligada al valor moral), quedan los niveles intermedios del gozo, para los que ya no hay un término específico: los podemos denominar «gozo vital» y «gozo anímico», o bien «disfrute vital» y «disfrute anímico».

El gozo corporal que aquí nos interesa se incluye en los gozos de nivel inferior, porque, como muestra Scheler, los sentimientos inferiores son los más cercanos al cuerpo, mientras que los superiores se acercan más al núcleo personal. Y en el gozo corporal hemos de distinguir, a su vez, el gozo sensible, que trataré a continuación, del gozo vital, que solo podré estudiar muy sucintamente en el tercer apartado.

Para entrar en el tema del gozo sensible es importante recordar que, ya en el mismo nivel sensible, nos topamos con sentimientos que poseen intencionalidad. En general, a los sentimientos intencionales, cuyos correlatos son los valores y los disvalores, Scheler los considera actos de «percibir afectivo»

1. Sobre la estratificación emocional en Scheler, cf. en este mismo volumen M. A. MARTÍNEZ GALLEGU, «Del placer a la felicidad: la estratificación emocional según Max Scheler y su crítica en Michel Henry» (p. 191-210).

(*Fühlen*) y, en el caso del percibir afectivo sensible, su correlato es «lo agradable sensible».

El percibir afectivo sensible más fácil de describir es el que tiene una intencionalidad trascendente, en la que se nos da el carácter agradable de cierto objeto externo. Por ejemplo, en el sentimiento sensible ligado al gusto, captamos lo agradable del sabor del chocolate, es decir, disfrutamos del sabor del chocolate. Pero aquí tenemos que centrarnos en el gozo corporal y él ya no se dirige a los objetos del mundo, dados en intencionalidad trascendente, como sucede al gozar del chocolate, sino que se trata, más bien, de *gozar del propio cuerpo*. Cuando me pongo un vestido de seda disfruto de la suavidad de la seda, pero también disfruto de mi propio cuerpo siendo rozado por la seda, y es este último disfrute el que debe calificarse como gozo corporal, como gozo del cuerpo.

Pues bien, para describir el gozo del cuerpo es imprescindible recuperar la teoría acerca de la corporalidad que propuso Edmund Husserl, porque el cuerpo del que disfrutamos es justamente lo que el fundador de la fenomenología denominó «cuerpo vivido» (*Leib*), distinguiéndolo del cuerpo en su sentido más habitual, que es el cuerpo objetivo (*Körper*).

Como mostró Husserl, las sensaciones de tacto se han entendido clásicamente como sensaciones «exhibitivas», es decir, como sensaciones que sirven de base para la percepción de objetos externos. El tacto me permite notar la suavidad de la seda y captar la suavidad o la rugosidad de la mesa que estoy tocando (de modo análogo a como en la sensación de gusto captaba lo agradable del chocolate). Pero Husserl deja claro que las sensaciones de tacto o, mejor dicho, los campos táctiles, no solo exhiben lo externo, sino que ellas también poseen una característica fundamental, que es su «localización». Las sensaciones de tacto están localizadas y conforman así nuestro «cuerpo vivido». Para referirse a estas sensaciones de tacto localizadas, Husserl no quería utilizar el término clásico de *sensaciones* (*Empfindungen*), sino que decidió introducir un término técnico de difícil traducción: *Empfindnisse* (Husserl, 1991: 153). Son estas «sensaciones localizadas» (*ubistesias* en la traducción de Antonio Zirió) las que conforman el cuerpo vivido.

Gracias a las sensaciones exhibitivas noto la suavidad de una mesa sobre la que deslizo mi mano, pero, además de notar la suave superficie de la mesa, siento también mi propia mano, y esta sensación de tacto está ya localizada como cuerpo vivido. Como vemos, en este caso la localización de las sensaciones en la mano coexiste con la cara exhibitiva del tacto. Hay, sin embargo, otras sensaciones de tacto que no tienen ninguna cara exhibitiva, es decir, que están localizadas por completo. Pensemos, por ejemplo, en la vivencia del interior de mi cuerpo al respirar, o en el sentir el dedo meñique de mi pie izquierdo: atiendo a él ahora que es mencionado, pero lo cierto es que ya antes lo vivía como parte de mi cuerpo vivido.

En definitiva, las sensaciones de tacto no exhibitivas, y las exhibitivas tomadas tan solo en su dimensión no exhibitiva, poseen una peculiaridad, que es el estar localizadas como cuerpo vivido. Y aquí encontramos una intencionalidad

que, desde luego, es difícil de describir, pues se trata de una intencionalidad que no es trascendente como la del tacto externo que capta la textura de un objeto del mundo. Es, más bien, una intencionalidad a la que podemos denominar «inmanente» (ligada, a su vez, a la conciencia interna del tiempo): en ella se produce la vivencia de mi propia sensación corporal (que está a cierta distancia de mí, de mi núcleo personal)<sup>2</sup>.

Este cuerpo vivido es el que se disfruta en el «gozo del cuerpo». Volviendo al ejemplo de ponerse un vestido de seda, en él se produce un disfrute de la suavidad de la seda como objeto trascendente (la seda me resulta agradable, al igual que era agradable el chocolate), pero en esta misma vivencia disfruto también de mi propio cuerpo siendo rozado por la seda, y esto ya es un gozo corporal, en el cual gozo de mi propia sensación de tacto localizado, disfruto de mi cuerpo vivido. Pero quizás el gozo corporal más interesante es el ligado a la caricia corporal, de la que se ocupó José Gaos en su ensayo pionero sobre el tema (Ortega et al., 2010). Lo que nos contacta en la caricia no es un objeto externo, como la seda, sino que es otro cuerpo, el cual, al rozar el mío de cierta manera (con contacto, pero sin presión; y con cierto ritmo, que no puede ser ni muy rápido ni excesivamente lento), logra que el mío se sienta acariciado.

Como sabemos, en el conocido experimento fenomenológico de Husserl, el otro cuerpo que me acaricia es sustituido por mi propio cuerpo, pues se trata de describir lo que sucede cuando una mano acaricia a la otra, que es la que se siente acariciada. Si suponemos que la mano derecha toca la izquierda, la mano derecha tiene tacto externo, en el que capta un objeto. Ese objeto es la mano izquierda, que se da como cuerpo objetivo (*Körper*) y que por ello es tan cosa como lo puede ser la mesa que tocamos: la mano puede ser suave o áspera (intencionalidad trascendente), al igual que una mesa es suave o rugosa. Pero lo decisivo es que esa mano, al ser tocada, se siente por dentro (además de sentir la suavidad de los dedos que la tocan) y por ello la mano es cuerpo vivido; muy al contrario, la mesa cuando es tocada nunca se siente tocada: ella es suave, como lo es mi mano en tanto que cuerpo objetivo, pero ella no incluye ninguna corporalidad vivida (como la incluye mi mano, o la mano del otro al que acaricio).

Si seguimos profundizando en las sensaciones de tacto, comprobamos que, en realidad, ellas son más amplias que las clásicas sensaciones de «contacto-presión» que acabo de describir. En la actualidad, dentro del contacto-presión se incluyen también las cinestesis y las cenestesis (por ejemplo, las ligadas a la respiración, que mencioné más arriba). Además, al tacto como contacto-presión, se añade el tacto como calor-frío y, por último, el tacto como dolor. Así llegamos al punto que me interesa, pues mi objetivo es mostrar que, junto a las sensaciones táctiles de dolor, a las que denominábamos «dolor-sensación» (dolor físico), hay que reconocer también las sensaciones de placer, el placer-

2. Mis sensaciones (mi vivir sensible) acontecen en sucesión temporal y yo las experimento a una distancia inmanente (que me permite, además, retener lo que ya no es y protener lo que todavía no es).

sensación. Estas últimas son, al igual que el dolor-sensación, sensaciones localizadas en las que no hay cara trascendente y, como veremos, ellas tienen principalmente un carácter sexual.

Recapitulando, el gozo corporal es gozo del cuerpo vivido y en estas páginas me centraré de modo especial en el gozo del placer-sensación: un peculiar gozo corporal (gozo sexual), que debemos distinguir de los otros gozos del cuerpo, como el de la caricia, las cenestesias, cinestesias, etc., cuyo estudio requeriría de otros ensayos.

Para terminar este primer apartado, quiero insistir en que el gozo corporal como gozo del cuerpo debe diferenciarse de otros gozos en los que también interviene el cuerpo. He mencionado los placeres sensibles con intencionalidad trascendente, como el gozar del sabor del chocolate o del olor de un perfume. En estos placeres sensibles la intervención del cuerpo es decisiva al actuar como órgano perceptivo (por ello clásicamente se consideran como placeres corporales o placeres inferiores), pero en realidad no se trata de gozos corporales en sentido estricto, porque en ellos no disfruto de mi cuerpo, de mi paladar o de mi nariz, sino del buen sabor del chocolate o del buen aroma del perfume. El goce estético, apoyado en sensaciones corporales, tampoco debe considerarse corporal y, desde luego, los goces más elevados, como los del conocimiento o el valor moral, no son gozos corporales. Es cierto que el cuerpo acompaña a todos estos goces (también a los más elevados), porque el cuerpo está siempre presente y en cada acto de conciencia interviene de diversas maneras —como decía Husserl, el cuerpo es nuestro «eterno compañero»—. Pero lo decisivo es no confundir estas presencias del cuerpo con el gozo corporal en sentido estricto, que es el «gozo del cuerpo».

En el gozo del cuerpo, el cuerpo no se limita a intervenir acompañando al sentimiento, sino que el sentimiento lo es del cuerpo mismo: se disfruta del cuerpo. Dicho con más claridad, todo gozo podría denominarse «corporal» en tanto que lo vivimos siendo seres corporales, pero solo deberíamos hablar del gozo corporal cuando se trata de disfrutar *del cuerpo*. Y aquí el genitivo es objetivo, pues el objeto de mi gozo es el cuerpo: en ningún caso puede tratarse de un genitivo subjetivo, porque no es el cuerpo el que goza, sino que quien goza del cuerpo es el sujeto<sup>3</sup>; el sujeto vive pasivamente su cuerpo vivido y goza de él: lo goza o lo sufre.

## 2. El placer-sensación sexual y el disfrute de dicho placer en el marco del instinto sexual

Para describir el disfrute del placer-sensación, comienzo por recordar las descripciones de las que ya disponemos, que son las referidas al fenómeno opuesto, al sufrimiento del dolor corporal. Como indiqué, en este caso es necesario

3. De modo análogo, el «pensar del ser» que Heidegger califica como objetivo y subjetivo es, en realidad, solo un genitivo objetivo. El ser es el objeto del pensar y no puede haber un genitivo subjetivo porque el ser no piensa; quien piensa es el sujeto, la persona.

hacer una distinción entre el dolor-sensación y el sufrimiento de dicha sensación. La sensación de dolor es una sensación localizada que forma parte del cuerpo vivido (se trata de tacto localizado *sin cara exhibitiva*). El dolor puede ser fuerte, punzante, abrasivo... y se sitúa en un ámbito teórico o neutral (no afectivo). Por el contrario, el sufrimiento es una vivencia afectiva: es la vivencia sentimental en la que se experimenta lo desagradable de la sensación de dolor (disvalor sensible); en ella se vive el ser desagradable del dolor, o sea, sufrimos la sensación de dolor. Y, para evitar malentendidos, es importante aclarar desde el comienzo que ambas caras del dolor, la teórica y la afectiva, aunque sean distintas e irreductibles entre sí, aparecen enlazadas en nuestra experiencia habitual del dolor: el dolor se sufre (el dolor «duele»).

Pues bien, para defender la existencia de sensaciones de placer, debemos mostrar que hay vivencias placenteras que están localizadas al igual que está localizado el dolor-sensación. Según sugirió Kenny, las sensaciones que parecen cumplir esta condición son las sensaciones de carácter sexual y resultan por ello las mejores candidatas a ser consideradas como sensaciones de placer.

Las sensaciones sexuales se localizan en zonas determinadas del cuerpo, que son justamente los órganos sexuales, y están causadas por contacto o presión en dichos órganos. Como sabemos, también las sensaciones de dolor son causadas por contacto-presión (por ejemplo, cuando me corto con un cuchillo); la diferencia entre ambas residiría en el hecho de que la sensación de dolor puede localizarse en casi todos los tejidos corporales, en la piel y en tejidos internos y, por tanto, no se limita, como las sensaciones de placer, a órganos concretos como los sexuales. Pero insistamos en las analogías. Al igual que el dolor no es una sensación de tacto clásico, en la que se capta la textura de lo tocado, tampoco lo es el placer sexual. Si nos fijamos en el dolor causado por el pinchazo de una aguja, sabemos que el contacto con la aguja es la causa, pero no es el objeto del dolor. Por ello, el dolor no consiste en que me parezca desagradable ese contacto vivido, como me parece desagradable el contacto de la mano áspera que me acaricia; más bien sucede que dicho contacto con la aguja causa en mí una nueva sensación, que es el dolor. De modo análogo, la sensación de placer es una sensación causada por contacto-presión en los órganos sexuales. No se trata de que me resulten agradables esos contactos vividos, de manera que disfrute de ellos, sino que se trata de que dichos contactos causan unas nuevas sensaciones, que son sensaciones de placer (sexual). Ellas se localizan, por tanto, como cuerpo vivido, al igual que lo hacen las sensaciones de dolor.

Pues bien, son las sensaciones de placer sexual (placer-sensación) las que, a su vez, se disfrutan o se gozan (placer-sentimiento). El disfrute sexual lo es del placer-sensación, es el vivir como agradable el placer-sensación, o sea es el darse lo agradable de dicho placer-sensación. Y este disfrute del placer-sensación sexual es lo que en el lenguaje cotidiano denominamos «placer sexual», porque, al igual que el dolor incluye en su uso cotidiano el darse como desagradable, el placer sexual incluye en su uso cotidiano el darse como agradable. Por ello, para la mera sensación de placer, prescindiendo de su darse como

agradable, convendría emplear siempre la expresión técnica *placer-sensación* (nivel teórico o neutral, en el que se prescinde de lo afectivo).

Para acabar de describir de manera correcta el placer sexual (que incluye el placer-sensación), es imprescindible encuadrarlo en el marco general de la conducta sexual humana, que es donde se genera dicho placer. La sexualidad humana es un fenómeno muy complejo, pero en el nivel corporal al que se limita mi ensayo, la conducta sexual se caracteriza por su carácter instintivo (el sexo junto a la comida son instintos básicos, al servicio de la vida biológica). La conducta sexual es, pues, una acción instintiva que se inicia a partir de un deseo instintivo, es decir, de un deseo pasivo, muy distinto de los deseos no instintivos que regulan las conductas voluntarias como el hablar, el cocinar o el andar. Y dentro de esta conducta, o «respuesta sexual humana», los manuales de fisiología suelen reconocer tres fases: excitación, meseta y orgasmo.

La primera fase de la conducta sexual es la de excitación. De modo pasivo surgen ciertas «sensaciones de comezón, de excitación» que se localizan en los órganos sexuales, y ligado a ellas se genera el deseo sexual instintivo. Esta noción de excitación no es fácil de describir ni de entender, y quizás conviene intentar acercarnos a ella utilizando el caso más sencillo del instinto alimenticio. En el deseo instintivo de comer, la excitación consiste en el sentir ese vacío en el estómago que pide ser llenado. Y el deseo ligado a la excitación es ese «me entra» hambre, me entran ganas de comer. Como vemos, se trata de un deseo pasivo, porque no decido tener hambre, sino que llegado cierto momento me entra el hambre, me encuentro sintiendo hambre. Si finalmente el deseo se cumple, es decir, si se realiza la acción de comer, las sensaciones de excitación desaparecen y dejan paso a un sentimiento placentero, al que podemos denominar «placer del estómago lleno».

Volviendo al deseo sexual, la excitación es cierta tensión en los órganos sexuales, ligada a la lubricación y erección en dichos órganos (humedecimiento de la vagina; erección del pene y del clítoris, y erección de pezones), que, a su vez, está causada por un aumento del ritmo cardiaco, de la presión sanguínea y del ritmo respiratorio; en concreto, el incremento de la presión sanguínea produce el flujo de sangre a los órganos sexuales que permite la erección. Por su parte, el deseo sexual es ese tener ganas de sexo, que surge de modo tan pasivo como surgen las ganas de comer. Y si el deseo se cumple mediante la correspondiente conducta sexual, las sensaciones de excitación dejarán paso a las sensaciones de placer.

La segunda fase de la conducta sexual humana se denomina «fase de meseta»; en ella nos situamos ya en el nivel de la acción, de esa acción que sigue al deseo para darle cumplimiento. Se trata de una acción instintiva, pasiva, pero en el caso humano esta acción puede interrumpirse voluntariamente antes de su inicio y en ciertos puntos de su desarrollo. En esta fase tiene lugar el coito o la penetración (que, a su vez, hace posible la reproducción). En el coito se producen contactos por fricción, rozamiento y presión en los órganos sexuales primarios (vagina-pene, clítoris-glande), que generan sensaciones de placer sexual.

Tras la fase de meseta se produce el orgasmo, que es la última fase de la conducta sexual. En el orgasmo se genera una intensa descarga de placer, que está ligada a las contracciones de la musculatura lisa y estriada de los órganos genitales (tacto cenestésico). Este placer sexual del orgasmo tiene la peculiaridad de ser el placer sensible más intenso accesible de modo natural a los seres vivos. Un placer de igual intensidad solo se logra mediante sustancias psicotrópicas, o bien, en animales, mediante estimulaciones directas sobre los circuitos neuronales del «núcleo *accumbens*» (experimentos con ratas de Olds y Milner).

Puedo ya añadir que, en la fase de meseta, el coito va precedido de contactos sexuales, que son contactos no coitales en los órganos sexuales primarios, o contactos en órganos sexuales secundarios. Dichos contactos generan placer sexual y pueden sustituir al coito en su función de producir el orgasmo (aunque no en su función reproductiva, que es la básica en sentido biológico). Y, aunque aquí no pueda desarrollarlo, sin duda lo más interesante de la conducta instintiva humana es su carácter de excitación creciente, que es lo que permite que las sensaciones de placer se vayan también incrementando progresivamente hasta llegar al orgasmo. Es decir, cuando el primer placer hace desaparecer la primera excitación, ello genera a su vez una nueva excitación más fuerte, que solo desaparece mediante un placer también más intenso, y es este incremento sostenido de placer el que finaliza en el orgasmo, que es el máximo de placer. El placer de mayor intensidad, pero también el placer más breve, pues se cuenta por segundos; frente a él, el placer previo del coito se cuenta por minutos, y solo las fases de excitación y de meseta previas al coito se alargan más en el tiempo.

Teniendo todo esto en cuenta, vuelvo a la descripción de las sensaciones de placer, que se ligan al contacto en los órganos sexuales (tacto como contacto-presión o contracción cenestésica). Según indiqué más arriba, no debemos entender las sensaciones de placer como si se tratara de vivir los contactos sexuales (sensaciones de tacto) y el placer fuera el disfrute de esos contactos, al modo de la caricia no sexual descrita en el apartado anterior. Más bien, lo que sucede es que dichos contactos en los órganos sexuales causan esas nuevas sensaciones a las que denominamos «placer-sensación». Y el disfrute sexual lo es del placer-sensación, es el vivir como agradable dichas sensaciones de placer.

Esto significa que el gozo o disfrute sexual lo es de las sensaciones de placer y no de los contactos en órganos sexuales o de las contracciones numerables y rítmicas asociadas al orgasmo. Al igual que en el sufrir el dolor el objeto del sufrimiento no es el tacto interno del contacto con la aguja, sino la sensación de dolor, en el placer sexual el objeto no es el tacto interno de ciertos contactos o contracciones, sino la sensación de placer causada por ellas. En realidad, la vivencia de esos contactos o contracciones pasa casi desapercibida en la experiencia sexual, de manera que, para precisar el número y la separación temporal de las contracciones asociadas al orgasmo, recurrimos a los libros de fisiología: las contracciones varían de 3 a 15 y se producen en intervalos de

menos de un segundo (en las variaciones influyen factores como la edad, el estado de salud, las experiencias previas, etc.).

Podría objetarse que la fase final del orgasmo, en la que el placer se extiende más allá de los órganos sexuales, no acaba de encajar en la tesis aquí defendida, porque en el momento del orgasmo parece perderse la localización del placer, y de ser así, no podríamos defender la existencia del placer-sensación en esta última fase de la conducta sexual. Creo, sin embargo, que hay una descripción alternativa más certera, que es, de nuevo, análoga al caso del dolor. Si nos fijamos en el dolor muy intenso, como, por ejemplo, el de las contracciones del parto, también podría parecer que en él se pierde la localización. Pero se trata más bien de que la máxima intensidad del dolor anula otras vivencias, entre ellas ciertas vivencias localizadas. Así, gracias a su intensidad, el dolor abarca zonas más amplias del cuerpo vivido, mas no por ello se convierte en un dolor deslocalizado. Análogamente, en los orgasmos de alta intensidad, el placer se extiende más allá de los órganos sexuales, pero no se convierte en un placer deslocalizado.

En definitiva, si estas escurridizas descripciones son correctas (si el placer sexual está localizado), hemos delimitado un placer-sensación sexual, análogo al dolor físico. Y dicho placer-sensación es el que, a su vez, se disfruta en el sentimiento de placer sexual. De esta manera, queda justificada la tesis del paralelismo entre el sufrimiento del dolor y el disfrute del placer-sensación (sexual): al igual que el dolor-sensación se sufre, el placer-sensación (sexual) se disfruta<sup>4</sup>.

### 3. Deseo sexual y sentimientos de amor vital

Acabamos de ver cómo el deseo sexual guarda relación con la afectividad sensible, con los sentimientos de placer, en los que se disfruta del placer-sensación, y si nos fiáramos de las teorías hedonistas, que proporcionan el marco desde el que hoy se suele entender la vida humana y en concreto la vida sexual, este placer se convertiría en el elemento central de la experiencia sexual. El placer sería el único fin capaz de activar el deseo corporal, y otros posibles fines del deseo solo lo serían por su asociación con el placer (en línea con los mecanicismos asociacionistas del siglo xvii). La conducta sexual se agotaría en producir sensaciones de placer, de forma que el cuerpo y la sexualidad quedarían reducidos a meros instrumentos de obtención de placer.

Frente a esta interpretación muy sesgada de la experiencia sexual, aquí propondré, siguiendo a Scheler, un personalismo vitalista, en el cual las sensaciones de placer no agotan dicha experiencia. Como mostró Scheler, a los sentimientos sensibles de placer sexual hay que añadir los sentimientos vitales,

4. En el nivel afectivo del sentimiento (lo sentimental), tenemos un primer binomio, que es «displacer/placer» (sufrimiento/disfrute). Y en el nivel de la sensación (lo sensible), contamos con un segundo binomio: «dolor/placer-sensación (sexual)». John Hospers se refiere al primer binomio como «displacer/placer<sub>1</sub>» y al segundo, como «dolor/placer<sub>2</sub>» (1964: 167-169). Por tanto, el placer<sub>2</sub> de Hospers es el placer-sensación (sexual), que aquí he intentado describir con el rigor que merece.

pues el deseo sexual, al ser un instinto básico de la vida biológica, solo puede comprenderse si se cuenta con dichos sentimientos vitales.

Los sentimientos vitales son sentimientos corporales, pero muy distintos de los sensibles. También el gozo vital ligado a ellos es distinto del gozo sensible y, por tanto, no lo calificaríamos como mero placer. Describo brevemente este gozo vital en general, antes de centrarme en el gozo vital sexual.

Lo peculiar del gozo vital consiste en que él se refiere al cuerpo como un todo, y no a sensaciones localizadas en partes concretas del cuerpo (como las de dolor y placer). En el gozo vital se disfruta de la vitalidad misma del cuerpo, de lo que Scheler denomina «vida ascendente»; se goza de la salud como capacidad de desarrollo, de movimiento, de dinamismo, de fuerza. Al gozo vital podríamos denominarlo también «bienestar», pues el sentir el dinamismo de la vida corporal equivaldría al «sentirse bien». Así, conectamos con la terminología de los sociólogos y los políticos que hablan de las «sociedades del bienestar», en las que resulta decisivo el valor vital de la salud.

Para dejar clara la diferencia entre el gozo vital y el gozo sensible (placer), conviene mencionar experiencias que muestran cómo el primero es compatible con el displacer sensible. Si pensamos en un paseo por la montaña, es fácil comprobar que el disfrute vital del cuerpo puede coexistir con el displacer sensible (sufrimiento) del dolor de pies. En un corredor de maratón el displacer sensible es máximo, pero ello no impide que disfrute del valor vital de su actividad. Y utilizando un interesante ejemplo de Scheler, en una larga recuperación dolorosa de una herida o lesión, hay también sentimientos vitales positivos, justamente porque el cuerpo muestra su capacidad de superar dicha situación.

Paso ya a estudiar el sentimiento vital que está ligado al deseo o instinto sexual. Se trata de lo que Scheler denomina «amor vital», que sería el amor sexual o erótico. Por lo que yo sé, la importancia de esta noción scheleriana de amor vital o amor sexual irreductible al instinto sexual solo ha sido recogida por José Ortega y Gasset cuando afirma lo siguiente: «Nunca se ha distinguido suficientemente —tal vez con la sola excepción de Scheler— entre el amor sexual y el instinto sexual, hasta el punto de que cuando se nombra aquel se suele entender este» (Ortega, 1941: 572). Pero, como veremos, Ortega mismo no logró precisar en qué consiste la distinción scheleriana entre el amor y el instinto sexual. Solo en el libro de Leonardo Rodríguez Duplá titulado *La primacía del amor* (Rodríguez Duplá, 2019, cap. 4) se logra esa necesaria precisión.

Para acercarme a la difícil noción de amor vital —y poder aclarar qué aporta al instinto sexual—, voy a recurrir de nuevo al caso más sencillo que nos proporciona el instinto alimenticio. Este instinto está ligado, no al amor vital, sino a otro sentimiento vital peculiar, al que Scheler denomina *Appetit*. El «apetito» es un sentimiento intencional, que nos abre al valor vital del alimento. Su objeto es, pues, un valor vital concreto al que podemos denominar «lo sano o saludable». A él nos referimos cuando hablamos de comida sana, frente a «comida basura», pero también frente a comida rica (valor de lo agradable sensible). El alimento vitalmente valioso es, pues, el alimento sano, el auténtico alimento; es aquel elemento del mundo externo que realmente alimenta,

que permite desarrollar la vida biológica del individuo y que, por tanto, es capaz de saciar el instinto alimenticio.

Quizás la noción de apetito resulta más clara si nos fijamos en su contrario que ya sí es fácil de traducir, porque se trata del asco. El sentimiento vital del asco es el que rechaza lo asqueroso, la comida no sana; por ejemplo, la carne en descomposición o la fruta podrida, que no alimentaría la vida, sino que la destruiría. El asco no nos lleva a la acción de ingerir el alimento, como lo hace el apetito, sino a la acción opuesta: nos lleva a vomitar, es decir, a intentar que el supuesto alimento salga del estómago o que no llegue ni siquiera a entrar en él.

Nos damos cuenta de que el problema de esta propuesta scheleriana reside en que el término *Appetit* es casi imposible de trasladar al español, porque al traducirlo por la palabra *apetito* estamos empleando el vocablo específico que en la terminología filosófica se emplea para el deseo (el clásico nivel «apetitivo» es el del deseo). También en el lenguaje corriente, no filosófico, el apetito se suele aplicar al deseo: decimos que me apetece comer tal cosa y también que me apetece dar un paseo o ir al cine. Pero este problema terminológico desaparece en un caso muy concreto, que es justamente el que nos permite entender el sentido que da Scheler al término. Se trata de la expresión exclamativa «¡buen apetito!», que corresponde a la alemana «¡guten Appetit!» En esta interjección cortés que dirigimos al que está comiendo, el «buen apetito» es equivalente al «¡que aproveche!» o al «¡buen provecho!». En el apetito captamos lo que aprovecha, o sea, lo saludable que aprovecha a mi cuerpo al permitirle conservar o mejorar su vitalidad.

Intento ya describir el sentimiento de amor vital, que es mucho más complejo que el apetito. El amor vital se dirige hacia un valor muy peculiar, que es el valor vital del otro como posible pareja sexual. El amor vital consiste en que el otro «me gusta», y esto significa que me gusta como cuerpo sexuado vitalmente valioso<sup>5</sup>.

En términos clásicos, el amor vital es el eros del que hablaba Sócrates. Él hacía referencia a la belleza del amado y nosotros también hablamos del amado como bello o guapo, pero es importante precisar que aquí no se trata de una mera belleza estética, sino del ser vitalmente valioso. Lo que me gusta en el amado no es su figura bella, sino su valor vital como cuerpo sexuado, que puede entrar en relación con mi propio cuerpo. Y esto también queda recogido en nuestro lenguaje cotidiano, porque para referirnos a ese valor vital de la posible pareja sexual, como distinto del valor de lo bello, se recurre a expresiones más específicas: decimos que alguien «está» bueno. Y también echamos mano del paralelo con el otro instinto vital, el alimenticio, pues afirmamos que alguien está «para comérselo» o que está «como un queso», por no usar otras expresiones más bastas dirigidas solo a mujeres, como «está para mojar pan».

5. Describo el amor vital como percibir afectivo, es decir, como «parada» del amor vital entendido como movimiento (según mostré en otros lugares, el amor como movimiento supraintencional tiene sus paradas en los correspondientes actos de percibir afectivo).

En definitiva, el amor sexual no se refiere a un tipo de belleza estética, sino a la vitalidad del cuerpo del otro. Así, se considera el cuerpo como un todo vivo, que es muy diferente de una mera superficie bella; el valor del otro sexual no reside en lo estático de una figura bella, sino en lo dinámico de una corporalidad sexuada.

Una vez descrito el amor vital, puedo indicar lo que aporta dicho sentimiento vital al deseo sexual. El amor es decisivo por ser el que orienta el deseo hacia su cumplimiento: el amor vital saca al individuo de sí mismo, abriéndole al otro como corporalidad vitalmente valiosa, y es ese otro quien desencadena la acción que es capaz de dar cumplimiento al deseo sexual. En efecto, el cumplimiento del deseo consiste precisamente en la unión con el cuerpo del otro, de ese otro al que nos abre el amor vital. En la conducta sexual se realiza el deseo de unión con el otro, pues, según vimos, las distintas fases de dicha conducta finalizan en el coito, donde el acercamiento de los cuerpos es máximo, es decir, donde se logra la unión física más plena entre dos cuerpos humanos.

Además, el amor vital no solo saca al individuo de sí para unirlo con otro ser vivo vitalmente valioso, sino que permite generar un nuevo ser vivo: la unión corporal entre dos cuerpos es capaz de generar un nuevo ser humano. Quizás por ello definió Sócrates el amor como un «engendrar en la belleza». En el amor erótico se engendra al hijo; y, en palabras de Ortega, «el hijo ni es del padre ni es de la madre: es unión de ambos personificada» (1941: 573).

#### 4. Crítica al hedonismo desde el nivel vital

Desde el amor vital reivindicado por Scheler, es fácil mostrar las insuficiencias de la descripción hedonista del deseo sexual. El hedonismo sostiene que el deseo en general y, en concreto, el deseo sexual tiende a un único fin, que es el placer. Así, el hedonismo solo pone en juego el nivel de la afectividad sensible (el placer), olvidándose de la afectividad vital (el amor vital). Pero, como hemos visto, para entender la conducta sexual no podemos prescindir de ese otro sexual abierto desde el amor vital. Desarrollemos esta idea un poco más.

En *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler afirma con contundencia que el deseo sexual no puede limitarse al nivel hedónico, porque en realidad ningún deseo, o «tendencia», como dice Scheler, tiene por objeto propio la realización de sensaciones de placer corporal<sup>6</sup>. El texto clave es el siguiente:

No existe ninguna tendencia [*Streben*] dirigida de suyo a la realización de sensaciones, sino que cada una se dirige a determinados *contenidos*, cuya realización puede ir acompañada de semejantes sensaciones. (Scheler, 1923: 198, trad. 272)

6. Esta tesis es recuperada certeramente por Rodríguez Duplá (2019). Y fue también defendida por Scheler en su *Ética*: «Nunca sucede que el estado sentimental produzca la tendencia (*das Streben*), ni que tal estado sentimental (por ejemplo, el placer) constituya la meta de la tendencia» (Scheler, 1913: 56, trad. 85).

Como defiende Scheler, ninguna tendencia está «dirigida de suyo a la realización de sensaciones», o sea ningún deseo, ni por tanto el deseo sexual, se cumple mediante sensaciones de placer. El deseo se cumple mediante la realización de «determinados contenidos», que, en el caso del deseo sexual, consisten en la unión con el otro sexual. Y es la realización de dicho contenido la que va acompañada de placer: es la unión, el enlace de los cuerpos lo que produce el placer. Las sensaciones de placer (propias o ajenas) acompañan la realización del deseo, pero ellas no son el objeto del deseo. Dicho de otro modo, el deseo no se cumple en la producción de placer, que sería así el «fin» buscado en la conducta sexual, sino que se cumple en la unión con el otro sexual vitalmente valioso, al que estamos abiertos gracias al amor vital.

Pero sigamos avanzando, porque, si las descripciones de Scheler son correctas, la unión corporal con el otro no debería entenderse tampoco como un nuevo fin ligado al instinto sexual, que ocuparía el puesto dejado vacante por el placer como fin. La tesis de Scheler es que dicha unión no es un fin en sentido clásico<sup>7</sup>, sino, más bien, una «expresión» de amor. El acto sexual que une los cuerpos y cumple el deseo es una expresión de ese amor vital que orientaba el deseo sexual:

Está por completo fuera de toda duda que el acto sexual mismo no debería tener el carácter de una acción con fin (*Zweckhandlung*) o de un movimiento con fin, sino de un *movimiento expresivo* (*Ausdrucksbewegung*), es decir, de una manifestación del *amor* que une inmediatamente a ambos individuos. (Scheler, 1986: 135, trad. 124)

Como vemos, no es posible prescindir del amor vital si queremos entender el deseo sexual. En el amor vital —irreductible a deseo— nos abrimos al otro capaz de desencadenar la actividad sexual que cumple el deseo. Y este amor vital se muestra como previo al deseo, pues el cumplimiento del deseo es la expresión de dicho amor. Además, el amor permanece tras el cumplimiento del deseo: la unión que cumple el deseo hace desaparecer el deseo, pero permanece el amor. Dicho en pocas palabras, la decisiva importancia del sentimiento amoroso reside en que el amor sobrevuela el deseo<sup>8</sup>.

Una vez descrito el amor vital, podemos incluir en la conducta sexual otros gozos sensibles que coexisten con el gozo sexual estudiado en apartados anteriores (gozo del placer-sensación). En concreto, cobran importancia dentro del acto sexual los *gozos corporales no sexuales*, o sea los ligados a contactos corporales tipo caricia, pero también los contactos más simples como el notar el cuerpo del otro entrelazado con el cuerpo propio en distintas posiciones, con diferentes tipos de contacto o presión. Como vimos, en estos contactos disfruto de mi cuerpo siendo tocado (cara interna del tacto), pero ellos tenían

7. Scheler muestra que los deseos instintivos, más que fin o meta, tienen «dirección» de valor, que se cumple en la realización del deseo. Pero esto no lo puedo desarrollar aquí.

8. El amor como movimiento no es solo vital, sino que es siempre también un amor anímico y espiritual, que únicamente podré mencionar en el último apartado.

también una intencionalidad trascendente en la que se me muestra el cuerpo del otro, y este cuerpo es justamente el que en el amor vital se me da como vitalmente valioso. Gracias a esa intencionalidad trascendente, disfruto de la cercanía del otro que me está contactando, es decir, disfruto que sea ese otro sexual el que está junto a mí<sup>9</sup>.

En conclusión, frente al hedonismo que entiende la actividad sexual como una mera técnica, una *poiesis* cuyo fin fuera producir sensaciones de placer, Scheler muestra que se trata de una praxis guiada por un amor vital, que saca a la persona de sí misma y la mueve hacia el otro vitalmente valioso. En el sexo, lo fundamental no es tanto el placer hedónico, sino lo que podemos denominar «gozo vital sexual» (ligado a la unión vital con el otro, como expresión del amor). Y, desde luego, esto no implica negar el valor del placer, sino que se trata tan solo de reconocer cuál es el lugar de ese placer que acompaña al acto sexual, y que he intentado describir aquí para mostrar su importancia. El error del hedonista no consiste, pues, en disfrutar del placer, sino en *reducir* todo el disfrute al del placer, eliminando los niveles de gozo superiores, como el gozo vital del que hemos hablado en este ensayo.

Dicho con más fuerza, Scheler muestra que el deseo sexual en su nivel más básico ha de incluir ya la afectividad vital, de manera que, en realidad, no hay el mero sexo hedónico. El instinto sexual sin amor vital es una ficción hedonista, que, tomada en serio, impide el mismo gozo hedónico (pues la originalidad del nivel vital hace que las variaciones hedonistas de la experiencia sexual solo puedan entenderse como modificaciones de ese nivel vital al que se pretende renunciar). Y, sin duda, el punto más interesante de esta crítica de Scheler al hedonismo reside en que se ha llevado a cabo desde los sentimientos del nivel inferior propios del cuerpo, o sea, sin tener que recurrir a los niveles afectivos superiores anímicos o espirituales.

## 5. Hacia un personalismo vital

Al introducir la noción de amor vital, Scheler ha superado las posiciones hedonistas. Ha apostado así por un planteamiento vitalista, pero ya puedo aclarar que no se trata aquí de un vitalismo irracionalista al uso, sino de un peculiar vitalismo *personalista*. Propongo calificar esta posición de Scheler como «personalismo vital», para distinguirla de los clásicos personalismos espiritualistas, que, como mostraré a continuación, en realidad serían falsos espiritualismos.

En dichos espiritualismos, el objetivo es defender el nivel más alto de lo anímico-espiritual, frente a lo meramente sensible, y para ello se añade al amor erótico del nivel inferior un nivel superior del amor, que es el clásico «amor de

9. Las caricias, en este contexto del acto sexual, pueden adquirir, *además*, un «significado sexual» en tanto que también permiten aumentar la excitación sexual: la cercanía del otro dada en la caricia puede aumentar la excitación, al anticipar una cercanía más plena. Otras caricias, como la mencionada por Gaos de la madre que acaricia a su hijo, tienen un significado distinto, pues sirven, por ejemplo, para tranquilizar (la cercanía de la madre dada en la caricia hace que el hijo se sienta protegido).

amistad»: un amor no sexual, al margen de la sexualidad, que es el «ágape» frente al «eros». El problema estriba en que así se corre el riesgo de pasar directamente del nivel sensible del placer al nivel anímico-espiritual sin detenerse lo suficiente en describir los estadios intermedios, y de esta manera se pierde la noción de amor sexual, que aquí hemos introducido siguiendo a Scheler.

Dicho con más claridad, el error de los espiritualismos consiste en que, al intentar defender el nivel superior del espíritu, conceden a las posiciones contrarias su descripción del nivel inferior corporal, dando por válida en dicho nivel la tesis hedonista aquí criticada. Pero, al no reivindicar el nivel intermedio del amor vital, lo cierto es que tampoco podría ponerse en valor el amor de pareja anímico-espiritual, que los mismos espiritualistas se esfuerzan en mantener. En efecto, sin la apertura vital al otro, habría distintos tipos del amor de amistad: habría el amor al amigo y también al prójimo (al no amigo e incluso al enemigo), habría, desde luego, el amor a Dios, pero no habría el amor sexual anímico-espiritual, que, a mi entender, ha de formar parte de un espiritualismo auténtico.

Veamos, aunque sea de modo muy somero, qué novedad aporta el amor sexual de nivel anímico-espiritual. En este nivel superior, el otro sexual ya no se da solo como cuerpo vitalmente valioso, sino también en su dimensión anímico-espiritual, y esto tiene distintas implicaciones. Por mencionar únicamente una de ellas, en el amor vital el cuerpo vitalmente valioso del otro sexual puede sustituirse por otro (amor de una noche... o incluso de unos minutos), pero en el amor anímico ya no se cambia tan fácilmente a un amado por otro. Como dice Ortega, en el nivel sexual-anímico, el cuerpo del otro ya no es solo una «silueta», un todo vitalmente valioso, sino que, más bien, «las grandes líneas del rostro y de la figura» dejan paso a «menudos rasgos sueltos, distantes entre sí: el color de la pupila, la comisura de los labios, el timbre de su voz» (Ortega, 1941: 605). Es decir, en el nivel sexual-anímico el cuerpo del otro se articula en rasgos muy precisos, que reflejan la concreción anímica de la persona, y este cuerpo concreto del amado ya no se puede sustituir con tanta facilidad. Y si pasamos al nivel espiritual, la persona, centrada en su núcleo personal, se caracteriza por ser única e irrepetible, de manera que el amado no es, en ningún caso, sustituible por otro.

No puedo desarrollar esto, pero sí conviene señalar que, en realidad, el paso del amor vital al nivel anímico y al espiritual va de suyo, porque los amantes, que se aman con amor vital, no son ni pueden ser nunca solo cuerpos vivos vitalmente valiosos, sino que son siempre *más que cuerpos*: son personas, a las que no se puede privar de sus características anímicas y espirituales (salvo que se opte por cosificar a la persona, abstrayendo dichas características). Por ello en nuestro lenguaje cotidiano empleamos el término *amor* para referirnos principalmente a este amor sexual anímico-espiritual. En la pregunta «¿por qué lo llaman amor cuando quieren decir sexo?», el amor mentado es el amor sexual anímico-espiritual, y el sexo se refiere al mero acto sexual.

Pero, como hemos comprobado en este ensayo, en el acto sexual (al margen del nivel anímico-espiritual) ya hay el amor vital, que nos abre al otro vital-

mente valioso, de manera que el sexo no se reduce a un irracional deseo sexual movido por el placer. Esta tesis central de Scheler es la que alababa Ortega y, sin embargo, él mismo no acaba de desarrollarla, porque el filósofo español vuelve a situar el amor directamente en el nivel anímico, olvidando las descripciones intermedias del amor vital.

### 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: Revista de Filosofía Moral y Política*, 60(enero-junio), 209-223.  
<<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.12>>
- HOSPERS, John (1964). *La conducta humana*. Madrid: Tecnos.
- HUSSERL, Edmund (1991). *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers. Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- KENNY, Anthony (1966). *Action, emotion and will*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2025). «Del placer a la felicidad: la estratificación emocional según Max Scheler y su crítica en Michel Henry». *Enrahonar*, 75, 191-210.  
<<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1663>>
- ORTEGA Y GASSET, José (1941). *Estudios sobre el amor. Obras completas*, tomo 5. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, José et al. (2010). *Cuerpo vivido*. Editado por Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo (2019). *La primacía del amor: Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*. Madrid: Avarigani Editores.
- SCHELER, Max (1913). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik, Gesammelte Werke. Band 2, sechste, durchgesehene Auflage*, 1980. Versión española: *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001.
- (1923). *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke. Band 7*. Versión española: *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1943.
- (1986). *Über Scham und Schamgefühl, en Schriften aus dem Nachlaß. Band 1, en Gesammelte Werke, Band 10. Dritte, durchgesehene Auflage*. Bonn: Bouvier Verlag, 65-154.
- TRIGG, Roger (1970). *Pain and Emotion*. Oxford: Clarendon Press.

---

**Pilar Fernández Beites** es profesora titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es doctora en Filosofía (1996) con premio extraordinario de doctorado, licenciada en Filosofía (1990) con premio extraordinario de licenciatura y licenciada en Ciencias Matemáticas (1995) por la misma Universidad Complutense de Madrid. Desde el ámbito de la fenomenología, y partiendo de filósofos como Edmund Husserl, Max Scheler o Xavier Zubiri, ha publicado múltiples ensayos sobre Filosofía primera, Ética y Teoría de la persona en libros colectivos y en veinticuatro revistas especializadas españolas y extranjeras. Entre sus libros se encuentran *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista* (Madrid: UESD, 2022), *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger* (Madrid: Encuentro, 2010) y *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007).

**Pilar Fernández Beites** is associate professor at the Faculty of Philosophy of the Complutense University of Madrid. She holds a PhD in Philosophy (1996) with an extraordinary doctorate award, and a degree in Philosophy (1990) with an extraordinary degree award, and a degree in Mathematical Sciences (1995), all also from the Complutense University of Madrid. In the field of phenomenology, and philosophers such as Edmund Husserl, Max Scheler and Xavier Zubiri, she has published research works on First Philosophy, Ethics and Theory of the Person in collective books and in twenty-four specialized Spanish and foreign journals. Her books include: *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista* (Madrid: UESD, 2022); *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger* (Madrid: Encuentro, 2010); and *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007).

---