

Entre el amor y la sospecha. Un diálogo posible entre Scheler y Ricœur en torno a la persona¹

Luz Ascárate

PUCP

El lugar de la subjetividad y, con ello, de la persona en la reflexión filosófica es cada vez menos claro. Más aun, en el ámbito de la ética, para muchos, la idea misma de su fundamentación ha caído en descrédito y se ha dejado de lado su relación con la vida de la subjetividad. Frente a esta múltiple crisis, creemos que el movimiento fenomenológico fundado por Husserl a inicios del siglo XX haciendo frente al positivismo imperante, que ponía en peligro la legitimidad de la vida de la conciencia y sus sentidos, es de evidente actualidad y debe hacerse un lugar en el debate filosófico contemporáneo, sobre todo y de modo cada vez más urgente, en lo que respecta al ámbito de la ética.

La empresa husserliana ha tenido desde siempre un espíritu de exploración constante. La fenomenología es para Husserl una tarea infinita e inacabada. Ahora bien, frente al amplio campo de las descripciones fenomenológicas, Husserl es consciente de la limitación del lenguaje propio del momento histórico en el que se encuentra. Afirma, más de una vez, que "aun nos faltan nombres"² para describir la vida subjetiva. Pero esto debe ser entendido en un horizonte interpretativo tal que sitúe al lenguaje como mediación de una experiencia más primigenia, la experiencia fenomenológica pura, la cual se encuentra en una posición riesgosa en el pensamiento contemporáneo debido a al protagonismo del signo y la estructura. Frente a ese peligro al que nos enrumba una preocupación excesiva por el lenguaje, creemos que, si la intención profunda de la fenomenología husserliana puede ser interpretada como salvar al hombre de ser simple hombre de hechos, dicha intención está presente también en las reflexiones éticas de Scheler y Ricœur en torno de la persona.

¹ Una primera versión de esta ponencia constituye el sexto párrafo de la tesis de licenciatura de la autora: Ascárate, L., *Entre el amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricœur*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

² Cfr. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, p. 95.

Ambos autores representan aportes para poder buscar una continuidad en la intención de la fenomenología que pueda ser renovada en nuevos horizontes y debates. Tanto Scheler como Ricœur proponen reflexiones éticas cuyo fundamento es la persona, la cual es comprendida, según ambos, como una estructura: ya sea, según Scheler, una estructura de actos, un *ordo amoris*, que instancia e individualiza la jerarquía *a priori* y objetiva del valor, o, según Ricœur, una estructura lingüística ternaria (*soi-même comme un autre*), que da cuenta de la mediación que instaura, en la subjetividad, la hermenéutica de la sospecha. Creemos que el lugar protagónico de la persona en sus propuestas nos permiten pensar en un posible diálogo entre ambos. Con ese fin, inspirándonos en Scheler, presentaremos al amor como aquel concepto con el que designamos una estructura del valor en el cual el lugar más primordial es ocupado por el valor de la persona. La sospecha, cuyo concepto tomamos de Ricœur, exigirá que dicho lugar deba ser alcanzado mediante una labor de crítica constante. Así pues, en esta ponencia, desarrollamos, a partir de esta complementariedad, la posibilidad de situar a la persona entre el amor y la sospecha. La importancia de ello radica en que se posibilita la propuesta de un tratamiento a las inversiones axiológicas de relevancia ética, que decantan en una subordinación del valor de la persona frente a otros valores.

El amor

Según Leonardy, “La ética scheleriana está regida por un triunvirato compuesto de valor, amor y persona. Triunvirato implica que existe algo así como una responsabilidad gubernamental: en efecto, los tres conceptos y sobre todo aquello que implican son hasta cierto punto solidarios, por lo que es necesario tratarlos conjuntamente”³.

Scheler muestra la objetividad de los valores⁴ en la primera sección de la *Ética*, y se apoya, para ello, en el concepto husserliano de *a priori* material⁵, el cual expone en la

³ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 78, pp. 184-206, p. 197.

⁴ En el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*, Ricœur afirma haberse inspirado hasta cierto punto de tal teoría scheleriana al presentar rasgos *a priori* de los valores (cfr. Ricœur, P., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950.). En ese libro, lo que le interesa a Ricœur, sin embargo, es realizar una descripción fenomenológica del ámbito volitivo, es así que afirma explícitamente que no piensa de ningún modo presentar ahí una ética, lo que sí hace en el periodo hermenéutico de su pensamiento y de la que nos ocuparemos en el siguiente apartado. En todo caso, lo que aquí nos interesa es mostrar las concepciones de la ética de nuestros autores con respecto al concepto

segunda sección y presenta en oposición a la dicotomía kantiana *a priori* / *a posteriori*⁶. Como se sabe, para Kant, lo *a priori* se identifica con lo formal y lo *a posteriori* con lo material⁷. Se entiende, por ello, que para él toda ética material sea una ética *a posteriori*, ya que el contenido recibido por tal intuición es *a posteriori*⁸. Por el contrario, el concepto de intuición, para Scheler, es más amplio que el kantiano y permite captar las esencias del valor (*Wertsein*), una vez que se ha realizado una reducción fenomenológica que permite observar tales esencias. La reducción scheleriana puede ser entendida aquí como el acceder al orden de la fundamentación, el cual es distinto al orden de la existencia que se nos da en la actitud natural. Con ello, podemos tener intuiciones que son *a priori* y materiales a la vez, en este caso, un modo de ser propio del valor, el cual correlato de una intuición emocional (*Fühlen von*) independientemente de lo que llamamos la esfera del percibir y pensar. Así mismo, cabe resaltar que el concepto de *a priori* material es, para Scheler, relativo, pues, afirma que “*a priori* ‘material’ es todo conjunto de proposiciones que, en relación con otras proposiciones aprióricas –por ejemplo, las de la Lógica pura– tiene validez para una esfera más especial de objetos”⁹.

Es así que el objetivismo del valor consiste en que haya “*auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor, que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como *cualidades* de valor, más altas y más bajas, etc.”¹⁰. Esto último significa que, entre dichas objetividades axiológicas, hay también un orden y una jerarquía “independientes de la existencia de

de persona, es por ello que no nos ocupamos aquí de sus posibles convergencias o diferencias en un concepto como el del valor.

⁵ Sobre la relación entre las posiciones husserlianas y las schelerianas en torno al concepto de objetividad de los valores, véase Chu, M., “La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una ‘disputa fenomenológica’”, en prensa.

⁶ Scheler, M., *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (la traducción del título original de la obra es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*), traducción de Hilario Rodríguez Sanz, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 33-43. En adelante, *Ética*, pp. 107-110.

⁷ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁸ Consecuentemente, para Kant toda ética material es una ética de bienes y de fines. Scheler mostrará, antes bien, en qué sentido su ética material se distingue de una ética de bienes y de bienes. Con ese fin, argumentará en qué sentido, según el orden de la fundamentación, los bienes y los fines están fundados en los valores. No nos detendremos aquí en ello puesto que, como se dijo, nos despreocuparemos de sus críticas a Kant y mostraremos solo lo necesario para exponer las características que consideramos esenciales de su ética.

⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰ *Ibid.*

un *mundo de bienes* en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia"¹¹. Con ello, queda mostrado el objetivismo del valor en tanto apelamos a la independencia de la captación de los valores:

Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* reside eso; así también comprendemos un poema o cualquier obra de arte durante largo tiempo como ‘bella’, ‘odiosa’, ‘distinguida’ o ‘vulgar’, sin que ni por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto; y así también un lugar, o un cuarto, resulta ‘apacible’ o ‘incómodo’, e igualmente la permanencia en un paraje, sin que nos sean conocidos los *depositarios* de esos valores¹².

Ahora bien, el sentido de los valores éticos de lo bueno y lo malo, atendiendo al carácter *a priori* del ser-valor en general, solo puede ser expuesto con la idea de una jerarquía *a priori* de los valores extraéticos. Lo bueno se dará, así, en la realización de valores positivos y/o superiores; lo malo, en la de los valores negativos y/o inferiores. Para Scheler, esta jerarquía se funda en la esencia misma de los valores, "no en la cosas que son sus depositarias de un modo fortuito"¹³.

Ahora bien, según Scheler, a la ética le corresponde el tratamiento de la jerarquía *a priori* de tales valores, la cual, como acabamos de decir, está fundada en la esencia misma de los valores. Scheler analiza ciertos criterios mediante los cuales se pueden jerarquizar los valores y expone, a la luz de tales criterios, dos tipos de jerarquización:

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 63. En ese sentido, como afirma Dupuy, “il y a aussi mille expériences spontanées et quotidiennes qui attestent que la saisie-des-valeurs peut être indépendante de la saisie des supports-de-valeurs correspondants” (Dupuy, M., *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité, tome 1: La critique de l’homme moderne et la philosophie théorique*, París: PUF, 1959, p. 465).

¹³ *Ética*, p. 73. A partir de la evidencia de tal jerarquía, lo bueno y lo malo se pueden describir en sentido absoluto y relativo: (...) el valor "bueno" –en sentido absoluto– es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el acto de la realización de aquel otro valor que es el más alto (según el grado de conocimiento del ser que lo realiza); en cambio, el valor "malo" –en este sentido absoluto– es el que se manifiesta en el acto de la realización del valor más bajo. Por el contrario, "bueno" y "malo" –en sentido relativo– es el valor que se manifiesta en el acto dirigido a la realización de un valor más alto o más bajo –considerado desde el respectivo punto de partida en los valores– (*ibid.*).

ya sea respecto de sus portadores esenciales, ya sea según las modalidades de valor. La primera jerarquización es, de modo relativo, *formal*, con respecto a la segunda que es *material*¹⁴.

En primer lugar, a partir de la primera jerarquización podemos distinguir entre los valores de persona y los valores de cosas:

Comprendemos aquí con el nombre de “valores de persona” todos aquellos valores que pertenecen inmediatamente a la persona misma. Y por valores de cosas entendemos todos los valores de cosas valiosas, tales como se presentan en los “bienes” (...). En ese sentido, pues, son los valores de persona esencialmente más altos que los de cosa¹⁵.

Quedémonos, pues, con el lugar superior de la persona en esta jerarquización. El carácter superior de los valores de persona de esta jerarquía coincidirá con la segunda ordenación jerárquica puramente material de los valores. Esta última está constituida por las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas¹⁶. Forman, pues, "el auténtico *a priori* material para nuestra intuición de valores y preferencias"¹⁷, y apuntan a una clasificación última y más elevada de cualidades de valor, puesto que ya no considera el rango de los valores según sus portadores esenciales, sino a partir de sistemas de cualidades de valor, que van de un polo positivo a uno negativo. Scheler llama a tal ordenación la jerarquía de "modalidades de valor" y se limita a presentar esta clasificación como "un ejemplo de la clase de jerarquía *a priori* entre los valores"¹⁸.

La primera serie de valores es la que tiene como polos opuestos a lo agradable y lo desagradable. Corresponde a esta modalidad la función del sentir sensible, con sus modos (goce y sufrimiento), así como los estados afectivos de los sentimientos sensibles: el placer y el dolor. Tenemos aquí valores sensibles por sí mismos y valores por referencia¹⁹. Así, por ejemplo, lo útil representa el valor por referencia en relación a

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵ *Ibid.*, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 173. Recordemos que el fenomenólogo nos muestra el camino que nos lleva a la evidencia, pero no define ni da en su lenguaje aquello que quiere mostrar.

¹⁹ *Ibid.*, p. 174.

lo agradable²⁰. La segunda serie es la de los valores de lo noble y lo vulgar. Encontramos aquí también a los que corresponden a la esfera del bienestar. La función correspondiente es la del sentir intencional vital y sus modos como los sentimientos corporales y el sentimiento de vida, de salud y enfermedad, de vejez y muerte, o reacciones sentimentales tales como el estar contento, el afligirse. Tenemos también la serie de los valores espirituales que incluye los valores de lo "bello" y lo "feo", y los consiguientes valores estéticos, los valores de lo "justo" y lo "injusto", y los valores del "puro conocimiento de la verdad", así mismo, los valores de la ciencia y los de la cultura, los cuales son referenciales²¹. Corresponden a ellos las funciones del sentir intencional espiritual y los actos preferir, amar, odiar espirituales, así como las reacciones del agradar y desagradar, aprobar y desaprobar, aprecio y menosprecio, deseo de revancha, simpatía espiritual²². Finalmente nos encontramos con los valores de lo santo y lo profano. Dice Scheler que estos valores tienen “*una* condición muy precisa para que puedan sernos dados: se muestran solamente en objetos que son dados en la intención como ‘*objetos absolutos*’”²³. El acto con el que captamos originariamente estos valores es de una determinada clase de *amor* que le corresponde dirigirse al ser personal. Entonces, “el valor por sí mismo de la esfera de lo santo es, pues, esencialmente un ‘*valor de personas*’”²⁴. A este nivel pertenecen los sentimientos de felicidad y de desesperación.

Así pues, en los dos tipos de jerarquía, los valores correspondientes a personas se ubican en el más alto lugar, lo que coincide con uno de los criterios que Scheler analiza previamente:

Afirmo que, por ley de esencias, el valor de la clase B “*fundamenta*” al valor de la clase A, cuando un valor aislado y determinado A no puede ser dado sino en cuanto que otro valor aislado y determinado B esté ya dado. Pero entonces el valor respectivo “*fundamentante* –es decir, en este caso, el valor B– es también el valor respectivamente “*más alto*”²⁵.

²⁰ *Ibid.*, p. 172.

²¹ *Ibid.*, p. 177.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 177-178.

²⁴ *Ibid.*, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.

Entendemos, en ese sentido, el lugar fundante de los valores personales en la teoría de valores scheleriana. Con estas jerarquías podemos entender por qué la ética scheleriana es también un personalismo. Precisamente, Scheler afirma en el Prólogo a la Segunda edición de la *Ética*:

Por fin, al autor le resulta de tal importancia el principio aquí expuesto de que todos los valores, incluso todos los valores posibles de las cosas, y también los de las organizaciones y comunidades impersonales, están subordinados a los valores personales, que ha llegado a subtítular el presente trabajo "Nuevo ensayo de un personalismo"²⁶.

La correspondencia, además, entre la jerarquía del valor y la concepción scheleriana de la persona se muestra, además, con la afirmación de Scheler en *Esencia y formas de la simpatía* de que la persona es una substancia de actos (*Akt-substanzen*)²⁷, lo cual comprendemos como la especificación de la jerarquía objetiva *a priori* del valor que tiene los valores de personas como superiores²⁸. Esto se sostiene en el hecho de que, como hemos visto en el segundo tipo de jerarquización, cada esfera del valor nos es descubierta con un acto específico. Es así que la persona puede ser entendida como estructura de actos, a esta estructura la llamaremos *ordo amoris*, como veremos a continuación.

En la *Ética*, Scheler caracteriza al amor y al odio como actos "espontáneos" y no simples reacciones²⁹:

El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimentan una ampliación o una restricción la esfera de valor accesibles al percibir sentimental de un ser (a cuya constitución va vinculada también la función del preferir), (y esto, claro está, con

²⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁷ Acordamos, en este punto, con los intérpretes (*Cfr.* Chu, M., "Yo y persona. Reflexiones en torno a la ética de Husserl y de Scheler", en prensa.) que no encuentran en ello una contradicción con su enfrentamiento al sustancialismo.

²⁸ Leonardy, Heinz, *Person und Liebe*, La Haya: Nijhoff, 1976, pp. 144-145, citado por Chu, M., *ibid.* El concepto de *ordo amoris* y sus distintas significaciones serán abordados en el siguiente capítulo.

²⁹ *Ética*, p. 365.

independencia del mundo de bienes existentes –las cosas valiosas reales-, que no están supuestos por la diversidad, plenitud y diferenciación de los valores)³⁰.

Cuando Scheler habla de “‘*ampliación*’ y ‘*restricción*’ del reino de los valores dados a un ser”³¹ no quiere decir que tenga lugar una producción o destrucción de valores con el amor y el odio respectivamente, pues los valores no pueden ser creados ni aniquilados, ya que los valores “existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado”³². El amor, “juega más bien el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor”³³. Dicho de otro modo, “representa un movimiento en cuyo proceso irradian y se iluminan para el ser respectivo nuevos y más altos valores que hasta entonces desconocía totalmente”³⁴. Por tanto, precede al percibir sentimental y al preferir a modo de “un guía o explorador”³⁵. Su misión, si creadora, consiste en la ampliación del conjunto de valores que un ser podría sentir y preferir. En ese sentido, afirma Scheler, le corresponde a la ética el descubrimiento de las leyes de amor y de odio³⁶, puesto que, en tanto apertura del ámbito del valor que podemos percibir, “el amor sirve como el principio motivador de todo conocimiento y querer”³⁷.

El amor será, entonces, un acto axiológicamente positivo, sin embargo, solo portará valor ético cuando se trate de amor por la persona. En ese caso, para Scheler, “el que ama, no solo realiza un valor positivo de actos en sí mismo, sino que, *ceteris paribus*, también realiza ese valor de actos en su prójimo”³⁸. Cuando va dirigido a otra persona es, así mismo, “el tipo especial de comprensión que nos permite participar del ser-así (*Sosein*) individual del otro”³⁹. Pero, además, también accedemos al ser-valor

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Blosser, P., “Max Scheler: A Sketch of his Moral Philosophy”, en: Drummond, Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 395

³⁸ *Ética*, p. 690.

³⁹ Chu, M., “Empatía, simpatía y amor en Husserl y Scheler. Aproximaciones a la experiencia del otro”, en: *Actas de las Sextas Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: Experiencia e interpretación*, CIPHER, PUCP (noviembre, 2010), <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/sextas-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>, consultado el 14 de setiembre del 2012, p. 10.

(*Wertsein*); esto es, “la esencia axiológico-individual del otro y de su correlato en general”⁴⁰.

En *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler se refiere a la estructura a priori del amor en general, del siguiente modo: "El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar"⁴¹. En *Ordo amoris*⁴², nos dice que "el amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida"⁴³. La esencia del amor es, pues, "la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo"⁴⁴. El amar del hombre es un salir de sí, abandonarse a sí mismo para participar como *ens intentionale* en otro ente⁴⁵. Por medio de este acto afirma su tendencia hacia su peculiar perfección que existe en todo lo que le rodea.

Si relacionamos la jerarquía de valores que acabamos de ver, con este acto de amor descubridor de mundo de valores, nos encontramos con el concepto de *ordo amoris*. La evidencia de la jerarquía de valores es un hecho puro que no se percibe por la mera vía racional. Recordando la afirmación de Pascal, “el corazón tiene sus razones”, Scheler señala que el corazón tiene sus propias leyes que responden a un mundo de valores al que el entendimiento es ciego⁴⁶.

Ahora bien, Scheler presenta, dos sentidos distintos de *ordo amoris*, uno normativo y otro descriptivo. No obstante, Juan Miguel Palacios, en su introducción a la versión castellana de este texto⁴⁷, identifica tres sentidos en los que Scheler usa la expresión. En primer lugar, designa el orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, que corresponde a la jerarquía *a priori* del valor mostrada. En efecto, Scheler nos dice que existe la posibilidad de un conocimiento con evidencia de “todos los posibles títulos que

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit.*, pp. 225-226.

⁴² Texto fragmentario publicado póstumamente.

⁴³ Scheler, M., *Ordo amoris*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷ Palacios, J., “Introducción”, en: *ibid.*, pp. 12-13.

para ser amadas poseen las cosas, según su interno y propio valor”⁴⁸. En segundo lugar, distingue un *ordo amoris* normativo, que es la jerarquía conocida por el hombre y ofrecida como pauta a su voluntad:

(...) esta significación es normativa no en el sentido de que la ordenación misma sea un conjunto de normas. En tal caso, no podría ser establecida sino por alguna voluntad – humana o divina–, pero no podría ser conocida de manera evidencia. Y justamente existe semejante conocimiento del rango de todos los posibles títulos que para ser amadas poseen las cosas, según su propio e interno valor⁴⁹.

En tercer lugar, tenemos el orden jerárquico entrañado efectivamente en el querer y actuar del hombre, que correspondería a la significación descriptiva. Esto se circunscribe al destino, mundo circundante y al sistema de preferencias y valoraciones que denomina *ethos*. En palabras de Scheler, este *ordo amoris* es la “sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto”⁵⁰.

De las relaciones entre, de un lado, el *ordo amoris* objetivo y, del otro, la significación normativa y la descriptiva, depende la distinción de un amor justo y uno falso. Baste decir al respecto que nuestros actos de amor y nuestras inclinaciones pueden estar en pugna o pueden coincidir con el orden objetivo de los caracteres amables⁵¹, que no conocemos en su totalidad. Si el hombre derroca o invierte este orden de amor, está derrocando también el orden universal de una jerarquía absoluta de valores, y he ahí la causa primordial de los trastornos de amor, como el resentimiento, del que nos encargaremos más adelante en este mismo párrafo.

Así pues, a partir de la jerarquía de valores, podemos comprender la idea de un orden emocional y *a priori* de valores en el que el valor de la persona es fundante. Este orden es un orden del amor, puesto que el amor es el acto descubridor del valor y, consiguientemente, en tanto movimiento ascendente, nos permite ampliar los límites que ese orden tiene para nosotros. Tenemos, así, también, un orden del amor particular.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

Cuando, en este último, se considera a los valores personales *por debajo* del rango que les corresponde según la jerarquía absoluta, nos encontramos, entonces, con una inversión, con un desorden del corazón. Por su parte, Ricœur está convencido también de la primacía del valor de la persona. Podemos decir, por tanto, que tal primacía para ambos autores se encuentra en el ámbito de la evidencia y es de ese modo en el que entienden ambos la fundamentación de la ética en la persona. Tanto en el sentido de fundamentación de Ricœur como en el de Scheler, la evidencia de tal primacía se muestra en el proceso de explicitación, aunque no se reduzca a tal proceso. En el caso de Ricœur, la denuncia de las inversiones, lo lleva al diálogo con la crítica de las ideologías de donde rescata la labor de la hermenéutica. Situemos, pues, primero, la labor crítica de la hermenéutica frente a las inversiones de la ideología a partir del concepto ricœuriano de sospecha antes de poner en diálogo a nuestros autores respecto de las inversiones axiológicas y de mostrar la relevancia ética de dicho diálogo.

La sospecha

Según Johann Michel, es sobre todo con Nietzsche que encuentra Ricœur la urgencia de preguntarse nuevamente por el problema de la moral: “Puesto radicalmente, el problema es saber si, después de Nietzsche, podemos aún querer fundar una moral”⁵². Si podemos subrayar, entonces, uno de los aportes de la ética ricœuriana a la historia de la ética es que fue situada “frente al reto <à l’épreuve> de los ‘maestros de la sospecha’”⁵³. Justamente, a la hermenéutica que nació de la confrontación de la fenomenología con los maestros de la sospecha, se la ha llamado “hermenéutica de la sospecha”⁵⁴.

Así pues, en *Sí mismo como otro*, sitúa a Nietzsche, como el máximo representante de la tradición del *cogito* herido. Para Ricœur, la duda nietzscheana puede ser vista como la duda cartesiana hiperbolizada. Ahí donde Descartes duda de la diferencia entre el sueño y la vigilia, Nietzsche duda de la diferencia entre la verdad y la mentira, remitiéndose a los orígenes metafóricos del lenguaje. La verdad es una ilusión creada para la conservación de la vida. La ilusión funciona como *Verstellung*, disimula, desplaza, fantasmagoriza la realidad. Pero se evidencia aquí una paradoja, que tiene la forma

⁵² Michel, J., *Une herméneutique de l’agir humain*, París: Cerf, 2006, p. 291.

⁵³ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁴ Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion*, Ney York: Continuum, 2009, p. 59.

clásica de la paradoja del mentiroso. Nietzsche mismo está presentando una filosofía con cierta pretensión de verdad en sus propuestas de la voluntad de poder, el superhombre, el eterno retorno de lo mismo. Afirma Ricœur: “En cuanto a la filosofía propia de Nietzsche, o bien se excluye ella misma de este reino universal de la *Verstellung* –pero con cuál ardid superior se escaparía al sofisma del mentor?–, o bien sucumbe a él”⁵⁵. Consecuentemente, la duda nietzscheana se realiza en una dirección paralela a la duda cartesiana: ninguna se dirige a sí mismas. Ricœur atiende a que la instauración del *cogito*, cuya génesis ha estado en la duda –en la mirada de sospecha– implica en sí misma la destitución del *cogito*.

Frente a esas paradojas, se nos propone una hermenéutica del sí (*herméneutique su soi*)⁵⁶, la cual se haya entre las tradiciones representadas por Descartes y Nietzsche. Ello nos permite tener una mirada de sospecha, crítica constante, a toda instauración del sujeto, pero, lo que nos libera de la paradoja expuesta, es la atestación. La atestación es la otra cara de la sospecha⁵⁷. Es una creencia sin garantía que no pretende ser fundación última en tanto se da de la mano de la sospecha, lo cual le recuerda a la creencia su vulnerabilidad⁵⁸. Atestación y sospecha, ambas son los motores de la hermenéutica del sí. En la ética, la sospecha nos permite mirar de manera crítica todo fundamento y toda acción; la atestación nos da la posibilidad de buscar respuestas. Pero exploremos ahora la misma paradoja vista en Nietzsche en Marx, otro "maestro de la sospecha". Con respecto a Freud, baste señalar que, a partir de él, Ricœur puede " mirar el pensamiento simbólico como si estuviera todo en la imaginación y darse cuenta que no hay eventos no-textuales que no podría ser decifrados como símbolos”⁵⁹. Tiene interés, con ello, en los sentidos que ocupan nuestro imaginario social, del cual se ocupa en *Ideología y utopía*.

En los primeros capítulos de dicho libro, Ricœur interpreta, justamente, desde su fenomenología hermenéutica, a Marx. Así, expone su concepto de ideología y lo enlaza al de crítica. Nos dice que el concepto de ideología (*Vorstellung*) es análogo a lo imaginario y se opone a lo real, de ahí que dependa su definición de aquello a lo que

⁵⁵ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, p. 25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion, op. cit.*, p. 60.

llamemos realidad (clase o individuo). Continúa diciendo que, si bien para Marx lo ideológico se opone a lo real y no a la ciencia, los marxistas después de Marx la entendieron, más bien, como opuesta a ciencia. Aquí podemos percibir una paradoja, pues, ¿no se inscribiría la ciencia marxista ella misma en el plano ideológico? Si es ella misma región de ideas, ¿se terminaría enfrentando a ella misma?

Marx, sin embargo, está aludiendo a los neohegelianos y a todo aquello que se derivaba del sistema hegeliano. Es en este punto que Ricœur nos dice:

Partiendo de esta base, Marx extiende el concepto a todas las formas de producción que no son sólo ni propiamente económicas, tales como el derecho, el Estado, el arte, la religión y la filosofía. No debemos pues olvidar nunca que la base inicial de este concepto es un término polémico enderezado contra cierta escuela de pensamiento⁶⁰.

Ricœur interpreta que las ideas en tanto *Vorstellungen* son aquellas representaciones en las que nos concebimos a nosotros mismos y no las maneras en que hacemos, obramos y somos. Al tomar dichas representaciones que constituyen nuestra conciencia como lo que se encuentra en primer lugar y no como producto de los individuos, se produce una inversión. Así, aquellos fantasmas de la conciencia fueron puestos como aquello frente a lo cual nos inclinamos. Tenemos, pues, aquí, una inversión ideológica que denuncia Marx, según Ricœur, desde la *Crítica a la introducción a la filosofía del derecho de Hegel*, aunque sin usar el término, y también, en los *Manuscritos del 44* con el concepto de alienación. Del mismo modo, Ricœur nos dice que la ideología que Marx critica cree que puede modificar la vida de los hombres modificando el pensamiento, haciendo evidente la figura de la inversión, ya que esta ideología siempre se estará moviendo entre representaciones, debido a que su exigencia depende de la conciencia, y de la modificación de la misma. Frente a ello, el Marx de Ricœur nos exhorta a prestar atención a lo material o, lo que es lo mismo, a lo real: los individuos reales, su actividad y las condiciones materiales en que viven, tanto aquellas condiciones que ya se encuentran, como las condiciones producidas por su propia actividad. Los hombres, pues, producen sus condiciones y dependen de esas condiciones, aunque la naturaleza

⁶⁰ Ricœur, P., “Marx: La ideología alemana (1)”. En: Taylor, George (compilador). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 111.

del individuo siempre prevalece. Podemos ver, pues, que la persona ocupa aquí un lugar protagónico.

Lo ideológico, que no se opone a la ciencia para Ricœur, es para Marx aquello que está reflejado mediante representaciones (*Vorstellungen*), y este puede ser un concepto tan amplio que no necesariamente posee una carga negativa, tan sólo se opone a lo real (*wirklich*). Cabe resaltar que, desde esta lectura, esto hará posible la ciencia que propone Marx, la cual es también un tipo de ideología, pero ideología en sentido adecuado, el cual se basa en un lenguaje de la vida real, “que existe antes de toda deformación, una estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva”⁶¹.

Sin embargo, en este plano, ya no hablaríamos de *Vorstellung* como representación, sino de *Darstellung* como presentación⁶² (aquí radicaría el carácter descriptivo y no deformante de la ciencia propuesta por Marx, y de la ideología usada en la exposición de *La ideología alemana* misma). Es así que la deformación que denuncia Marx con respecto a la ideología, se refiere a una forma inadecuada de esta última, que consiste en el olvido de que nuestras representaciones (*Vorstellungen*) son una producción, y sufrimos los efectos de una inversión. En la ideología, se encuentran la moral, la religión, la metafísica y toda la esfera cultural en general. Si, con este olvido, se produce la inversión, la reparación se dará en la búsqueda de un orden en el que la persona ocupe el espacio primordial de protagonista de la moral, de la historia en general, y como productor de la esfera cultural. Para Ricœur, esto solo puede darse a partir de la hermenéutica en tanto crítica, en cuanto a su momento de sospecha, desde una labor que coloque a la persona como el punto de llegada, en cuanto a su momento de atestación.

Entre el amor y la sospecha

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Taminiaux le da también importancia a la distinción entre *Vorstellung* y *Darstellung*, en su lectura de Marx (cfr. Taminiaux, J., “Empirisme et spéculation chez Marx” en: *Recoupements*, Bruselas, Ousia, 1982, pp. 49-73); sin embargo, Ricœur afirma, en otro lugar (cfr. Ricœur, P., “Science et idéologie”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 72, n. 14, 1974, p. 344), que su lectura se diferencia de la de él, puesto que la lectura ricœuriana no llevará a Marx a la línea de la ontoteología, a diferencia de Taminiaux que, según él, lo alinea demasiado a Feuerbach.

La inversión que se da en el *desorden de corazón* según Scheler es análoga a la inversión que denuncia la *crítica de las ideologías* que asume Ricœur como el momento crítico del proyecto hermenéutico. En este punto creemos que podemos hablar de un diálogo posible entre nuestros autores. Veamos, pues, el posible aporte de tal analogía.

Como hemos visto al inicio de esta presentación, si el hombre posee un *ordo amoris* descriptivo invertido en relación con el *ordo amoris* objetivo, nos encontramos con un transtorno de amor. Este sería propio de un orden en que los valores inferiores o negativos ocupan el lugar de valores superiores o positivos. Uno de los motivos de esta inversión es el resentimiento, del que Scheler se ocupó ampliamente en el libro *El resentimiento en la moral*.

En dicho libro, Scheler hace lo que podríamos llamar una genealogía fenomenológica del resentimiento, inspirándose en uno de los, llamados por Ricœur, “maestros de la sospecha”, Nietzsche. Hace aquí un análisis del fenómeno (como unidad de vivencia y acción) del resentimiento mismo en tanto una desviación de la moral que acontece en una persona, sea esta particular o colectiva; así como describe cómo ha tenido lugar en la moral burguesa, pasando por el análisis de la moral cristiana. Por otro lado, aunque se inspire en Nietzsche, discute las tesis de *La genealogía de la moral* y alude a muchos conceptos que desarrolla con amplitud en la *Ética, Esencia y formas de la simpatía y Ordo Amoris*. Tiene lugar aquí también la crítica a las posturas empiristas y relativistas presentes en la literatura anglosajona acerca de la moral.

Scheler describe al fenómeno del resentimiento como una *autointoxicación psíquica* que surge de la represión sistemática de ciertas emociones y afectos, trayendo como consecuencia el caer en ilusiones o engaños valorativos y sus juicios de valor correspondientes⁶³. Con ello, se evidencia cuál sería la consecuencia de una deformación del orden del amor. Nos encontramos, así pues, para el filósofo, con distintos puntos de partida del resentimiento⁶⁴. En todos los casos, el *a priori* de la

⁶³ Scheler, M., *El resentimiento en la Moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid: Caparrós, 1998, pp. 20-21.

⁶⁴ El más importante es el impulso de venganza, lo cual necesita un refrenamiento y detención del contraimpulso inmediato, y un aplazamiento de la contrarreacción (*ibid.*, p. 21), asumiendo que la contrarreacción inmediata sería fatal, con lo que surge, así, un inevitable sentimiento de impotencia. El segundo punto de partida está conformado por la envidia, los celos y la competencia (No define aquí los

expresión del resentimiento es siempre la misma expresión que muestra cómo tiene lugar una inversión de valores: “Se afirma, se pondera, se alaba algo: A, no por su íntima calidad, sino con la intención –que no es verbalmente expresada– de negar, de desvalorar, de censurar otra cosa, B. A es ‘esgrimido’ contra B”⁶⁵.

Afirma luego, Scheler, que el resentimiento puede tener lugar en sistemas morales enteros, en los cuales se basan juicios falsos. Por el contrario, la auténtica moralidad no puede, de ningún modo, basarse en el resentimiento, sino, más bien, en una jerarquía de valores y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella y que son “tan rigurosamente inteligibles como las verdades de las Matemáticas”⁶⁶, habiendo un “*ordre du coeur*” y una “*logique du coeur*” como afirmaba Pascal. En este punto, volvemos al *ordo amoris*. El resentimiento es una ilusión en la aprehensión del orden del amor y de su realización. Un ejemplo de ello se da cuando, para lograr un bien inalcanzable para nosotros, tenemos un conflicto entre el querer y no poder, y lo resolvemos negando el valor positivo del bien correspondiente para que la cosa deseada no tenga el valor positivo que deseábamos en ella. Esto conlleva a una ilusión, incluso, de la imagen de todo el mundo, si se trata de una persona resentida. La falsificación de los valores (la interpretación al revés) encuentra su base en el resentimiento y trae como consecuencia la falsificación de los juicios de valor.

celos ni a la competencia, ni tampoco los menciona de manera explícita, sin embargo, algunos de los ejemplos que desarrolla a continuación se pueden tomar como una alusión implícita a los mismos): el primero surge del sentimiento de impotencia que ha tenido lugar en la aspiración hacia un bien a causa de que otro lo posee. Tiene aquí lugar la distinción entre el *distinguido*, para quien la aprehensión del valor propio encuentra su plenitud en la consciencia del propio valor (al ver a alguien con valor superior, no siente envidia –y la envidia del ser y el existir del otro es la peor de cualquier envidia– sino que siente amor, encontrándonos con un amor justo), y el *vulgar*, para quien la aprehensión del propio valor siempre está mediada por la comparación con el valor ajeno. El vulgar, cuando es fuerte, es ansioso; cuando es débil, es resentido. Esta distinción es importante en cuanto a que, si esta manera de aprehender los valores es el tipo dominante en la sociedad, esta se basa en el *sistema de concurrencia*. De este modo, en un sistema de clases, la comparación se da de modo más puro en tanto se da dentro de esferas determinadas (un labrador se compara sólo con otro labrador, no con un señor feudal, y así); pero, en un *sistema de concurrencia*, todas las funciones se despliegan sobre la base de la competencia y todos quieren siempre más y valer más en todo. He aquí el germen de las ansias progresistas de nuestra sociedad, piensa Scheler. De modo que, el odio que tendría lugar aquí, por el consiguiente desorden del corazón, no ha sido producida por el ciudadano, sino por un factor externo a él (*cfr. ibid.*). Luego, Scheler pasa a mostrar cómo se da el resentimiento en distintos casos, como el de los viejos en relación a los jóvenes, el de las suegras, el del sacerdote, el del apóstata, y el de la mera negación y crítica que se trasluce en algunos personajes de la filosofía moderna, llegando hasta, incluso, el alma romántica de los poetas modernos, que alaban el pasado en rechazo a su época propia (*cfr. ibid.*).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁶ *Ibid.*

Scheler nunca da claramente una terapia para los trastornos de *ordo amoris*, y se queda simplemente en la explicitación de lo que serían dichos trastornos. Sin embargo, al inicio de “Las clases de amor y sus exigencias de cumplimiento”, encontramos una mención explícita de “los medios para remediar” los trastornos del *ordo amoris* en el ser real y en el comportamiento del hombre⁶⁷. El requerimiento esencial para ello, así como para entender las causas de dichos trastornos, consiste en “examinar más detenidamente la manera específica como el espíritu del hombre se halla referido a un *ordo amoris* objetivo”⁶⁸. Este examen, desde Ricœur, sería entendido como la labor hermenéutica, situada entre la sospecha y la atestación.

En un artículo titulado “Ciencia e ideología”, Ricœur da pistas de solución al tratamiento de la ilusión de la ideología a partir de la hermenéutica, las cuales nos llevan a renovar las intuiciones de Scheler. Ricœur utiliza, para tratar el tema de la ideología, la noción de pertenencia: “(...) todo saber objetivante sobre nuestra posición en la sociedad, en una clase social, en una tradición cultura, en una historia, es precedida por una relación de pertenencia de la que nunca podremos totalmente reflexionar”⁶⁹. Scheler, por su parte, nos habla de inversiones que pueden originarse con respecto a sociedades enteras. Ricœur diría que frente a toda inversión, del tipo que sea, debemos, primero, señalar nuestra pertenencia a los grupos sociales mismos.

Una vez que hemos reconocido nuestra pertenencia, ejecutar una labor interpretativa por referencia a la pertenencia siempre es posible al señalar una relativa autonomía de aquel que interpreta. En nuestra labor de interpretar, sin embargo, nunca rompemos con los sentidos que yacen en el horizonte de pertenencia: “Olvidar este nexo inicial, es entrar en la ilusión de una teoría crítica elevada al rango de saber absoluto”⁷⁰. Es aquí en que se sitúa la labor de la explicitación como una labor constante. La sospecha tiene lugar en tanto el sujeto, de modo autónomo decide desprenderse, interpretativamente, de la

⁶⁷ Scheler, M., *Ordo amoris*, traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 1998, p. 81.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ricœur, P., “Science et idéologie”, *op. cit.*, p. 352.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 354

pertenencia que le es fuente de ilusiones. Es necesario que, en tal distancia, dirija su mirada a sí por medio de la atestación; es decir, que tal mirada sea una de confianza.

Por tanto, frente a un orden en el cual los valores de la persona se subordinan a valores de inferiores por medio de inversiones, lo primero es reconocer que el origen de tales inversiones no podrá ser abarcado en su totalidad, y, en segundo lugar, señalar que pueden ser apuntados desde una relativa autonomía que no se impone, sin embargo, como última palabra. Esto último sería creer que una teoría nos da tal evidencia, cuando solo corresponde al orden de la explicitación. Es necesario, pues, denunciar la crítica que busca la objetividad total y enrumbarnos al estudio de los lineamientos de nuestra pertenencia a partir de la puesta en práctica de la distancia, a modo de labor infinita⁷¹.

Tanto para Scheler como para Ricœur, se presenta una inversión cuando la persona es colocada por debajo de otras cosas. Para Scheler, solucionaríamos tal inversión intuyendo la evidencia del orden absoluto u objetivo del amor. Proponemos que dicha aprehensión solo puede ser realizada, por tener como punto de partida un *ordo amoris* invertido, por medio de la labor de interpretación que encontramos en la hermenéutica, de modo que se transforme en una labor reflexiva constante. En todo caso, buscamos que esta relación propuesta entre el orden del amor y la mirada de la sospecha de pie a la reflexión en tiempos en los que pareciera que el valor de la persona y su experiencia de la evidencia en tanto experiencia fundante se subordina a aquellos medios que servían para apuntarnos su valor y niegan la posibilidad de hablar del carácter fundamental de la persona. En este sentido, quisiéramos terminar esta ponencia con una cita de Kelly que resume la motivación profunda de esta presentación:

Hoy en día oímos a los filósofos hablar de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, de descentramientos y deconstrucciones que, aunque comparten el ímpetu de los que antes procuraban la renovación del pensamiento humano, sostienen en cambio que un eventual retorno a cualquier tipo de universalidad y comprensibilidad es imposible (...). Para mí, al menos, este es el momento adecuado para vivir como un filósofo, y no para morir como uno, y mi propio

⁷¹ *Ibid.*, p. 354.

pensamiento se inclina hacia una confiada búsqueda por la universalidad y la comprensibilidad⁷².

Es en esta línea en la que situamos la labor de la fenomenología hoy.

⁷² Kelly, E., *Structure and diversity. Studies in The Phenomenological Philosophy of Max Scheler, Phaenomenologica*, vol. 141, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 4.