

El rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica

ENRIQUE MUÑOZ PÉREZ
Universidad Católica del Maule (Chile)
enmunoz@ucm.cl

Resumen

El artículo pretende clarificar el rol que juega el amor en la construcción de una ética fenomenológica, teniendo como telón de fondo las investigaciones de Max Scheler. Así pretendo sostener que no es posible comprender algunos aspectos de la *Ética* (1913) de Scheler, sin tomar en consideración los estudios complementarios acerca de la vida emocional que él desarrolla paralelamente, esto es, *El resentimiento en la moral* (1912), el *Sympathiebuch* (1913) primera edición de *Esencias y formas de la simpatía* (1923) y *Ordo amoris* (1916). En definitiva, la tesis que pretendo desarrollar es que el amor para Scheler no es un sentimiento cualquiera, sino que constituye el motor de la acción moral y de la concepción de lo humano.

Palabras clave: Max Scheler, fenomenología, ética, amor, persona, acto.

The role of love in the construction of a phenomenological ethics

Abstract

The article aims to clarify the role that love plays in the construction of a phenomenological ethics, taking as its background the investigations of Max Scheler. I propose that it is not possible to understand some aspects of the Ethics (1913) of Scheler, without considering the additional studies on the emotional life that he developed in parallel with his On Resentment and Moral Value Judgement (1912), the Sympathiebuch (1913), the first edition of The Nature and Forms of Sympathy (1923) and Ordo amoris (1916). In short, the thesis I propose is that love for Scheler is not an ordinary feeling, but the engine of moral action and the conception of the human.

Key words: Max Scheler, phenomenology, ethics, love, person, act.

Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania). Actualmente se desempeña como Profesor adjunto de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). Ha publicado el libro *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch* (2008), y recientemente los artículos: “El ser humano como centro, pero no como ser humano. Algunas consideraciones acerca de la concepción del hombre de Martin Heidegger” (2008), “Hombre y Dios en las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín” (2008) y “Una relación olvidada: Heidegger y Scheler (2009).

Este trabajo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral sobre el tema “Una relación olvidada: La influencia del pensamiento filosófico de Max Scheler en la concepción ontológica del hombre de Martin Heidegger” (2007-2009) con apoyo financiero de FONDECYT (Chile) (Proyecto N° 3085016).

Introducción

Una manera tradicional de aproximarse a los paradigmas éticos es dividirlos entre perspectivas teleológicas (Aristóteles, Santo Tomás o Stuart Mill) y perspectivas deontológicas (Kant, Habermas, Apel o Rawls). En otras palabras, es posible agrupar estas corrientes éticas que fundamentan el actuar moral del ser humano y que juzgan su corrección o incorrección, ya sea, a partir del «bien» o la «felicidad», ya sea, a partir del «deber» o de una «norma moral racionalmente consensuada». Esta división, entre éticas teleológicas y deontológicas, tal parece que domina el debate ético actual en planos como la bioética, la ética social o la ética de las profesiones.

Un tanto al margen de esta confrontación se encuentra la ética fenomenológica y, más todavía, un tema como el que esbozaré en esta ocasión: el amor. Es por ello que, legítimamente pueden formularse preguntas como: ¿cuál es la relación entre ética y amor?, ¿cómo se justifica esta relación?, ¿cuál es la actualidad de esta temática?, etc. La tarea del presente artículo está en clarificar, en la medida de lo posible, dichas interrogantes, teniendo como telón de fondo las investigaciones filosóficas de Max Scheler. Así pretendo sostener que no es posible comprender algunos aspectos de la *Ética* (1913) de Scheler, sin tomar en consideración los estudios complementarios acerca de la vida emocional que él desarrolla paralelamente, esto es, *El resentimiento en la moral* (1912), el *Sympathiebuch* (1913) primera edición de *Esencias y formas de la simpatía* (1923) y *Ordo amoris* (1916). En definitiva, la tesis que pretendo desarrollar es que el amor para Scheler no es un sentimiento cualquiera, sino que constituye el motor de la acción moral y de la concepción de lo humano.

Dividiré mi trabajo, por consiguiente, en los siguientes momentos: (1) La noción de afecto en Max Scheler, (2) El amor en el entorno de la *Ética* de Max Scheler, (3) La presencia del amor en la *Ética* de Max Scheler y (4) Comentario final.

1. La noción de afecto en Max Scheler

La noción de afecto en Max Scheler es desarrollada en el §8, Sección Quinta, Segunda Parte de la *Ética* bajo el rótulo los «estratos de la vida emocional». Scheler desarrolla, de este modo, un detallado análisis y gradación de los afectos. Él distingue en la *Ética* cuatro grados del sentimiento que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Cito a Scheler:

Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o “sentimientos de la sensación” (según Carlos Stumpf); 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad)¹.

Comento brevemente cada uno de estos tipos de sentimientos. El «sentimiento sensible» está dado «como localizado y extendido en determinados lugares del cuerpo»². Es el caso de todas las clases de dolor y agrado sensible, por ejemplo, en la comida, la bebida, las sensaciones táctiles, la voluptuosidad, etc. Además, agrega Scheler, el «sentimiento sensible» jamás está sin un objeto, aunque no posee una intención hacia ellos; carece de referencia a la persona y se refiere únicamente al yo de un modo indirecto³; está fundado, por último, sobre el dato de una parte limitada del cuerpo.

Respecto del «sentimiento vital», Scheler sostiene que «aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, *irreductible* al estrato de los sentimientos sensibles por la sencilla razón de que en todas sus notas diverge de los rasgos que caracterizan a los sentimientos sensibles»⁴. Así, mientras los sentimientos sensibles están localizados y son extensos, el «sentimiento vital» no posee una extensión espacial ni tiene un lugar «en» el cuerpo. Es el caso, por ejemplo, del sentimiento de bienestar o de malestar, de la salud o de la enfermedad, del agotamiento o de la frescura, etc. También el «sentimiento vital» es, para Scheler, un hecho unitario⁵ y puede tener una dirección positiva, sin que los sentimientos predominantes indiquen la misma característica positiva.⁶

Por otro lado, los «sentimientos anímicos» son, de suyo, una cualidad del yo. «Un profundo sentimiento de tristeza», sostiene Scheler, «no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal. Ciertamente que aun dentro de este

¹ M. SCHELER: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores, Madrid 2001, 448.

² *Ibíd.*, 449.

³ «No lo hayamos adherido inmediatamente al yo como lo está un sentimiento puramente anímico, por ejemplo, la tristeza y la melancolía, el pesar y la dicha, ni tampoco llenando inmediatamente el yo corporal y adherido a él, tal como lo están los auténticos sentimientos corporales», *ibíd.*, 450.

⁴ *Ibíd.*, 455.

⁵ «El sentimiento vital y sus modos constituyen un hecho *unitario* que no tiene la forma de la diversidad del ‘estar separados entre sí’ propio de los sentimientos sensibles», *ibíd.*, 457.

⁶ «Podemos sentirnos ‘agotados’ y ‘desdichados’ sin notar en nosotros el menor dolor, e incluso al tiempo que experimentamos un fuerte placer sensible; y podemos sentirnos ‘frescos’ y ‘vigorosos’ aun padeciendo un dolor fuerte», *ibíd.*, 458.

estrato el sentimiento puede tener la más variada lejanía o proximidad al yo»⁷. Piénsese en expresiones idiomáticas como «me siento triste», «siento una tristeza enorme», «estoy triste», donde se aprecia la proximidad creciente al yo. Y es precisamente esta proximidad al yo lo que marca una diferencia con los «sentimientos espirituales».

Lo que distingue, entonces, a los «sentimientos espirituales» de los puramente anímicos es el hecho que no puedan ser nunca estados. «En la *beatitud* y *desesperación* auténticas, lo mismo que en la *serenidad* (*serenitas animi*) y en la ‘paz del alma’, manifiéstase como extinguido todo estado del yo»⁸. Si esto es así, cabe preguntarse, ¿qué lugar ocupa el amor en este entramado?

2. El amor en el entorno de la *Ética* de Max Scheler

Scheler tematiza el amor, cuando menos, en *El resentimiento en la moral* (1912), *Ordo amoris* (1916) y en la primera edición de *Esencias y formas de la simpatía* (1923), conocido como el *Sympathiebuch* (1913). El título original de este último texto es *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*⁹, esto es, «Acerca de la fenomenología y teoría del sentimiento de simpatía y del amor y el odio. Con un anexo sobre el fundamento de la suposición de la existencia del otro yo». En otras palabras, la *Ética* scheleriana está rodeada de un conjunto de investigaciones relativas al amor. Cabe preguntarse, ¿por qué?

En el *Sympathiebuch*, Max Scheler aclara al respecto que: «el siguiente trabajo se originó en una gran parte a partir de investigaciones, las que pretendieron dar una base fenomenológica a la ética filosófica»¹⁰. Una primera explicación de esta cita, se encuentra en el hecho que Scheler publica también en el año 1913 su famosa *Ética*; en consecuencia, el *Sympathiebuch* complementa las investigaciones allí expuestas, o dicho más precisamente, le da una base de sustentación fenomenológica. La siguiente pregunta es más o menos obvia: ¿en qué sentido complementa el *Sympathiebuch* a la *Ética* de Scheler? Una hipótesis plausible sostiene que

⁷ *Ibid.*, 460.

⁸ *Ibid.*, 461.

⁹ M. SCHELER: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*, Editorial Max Niemeyer, Halle a.S., 1913. En adelante citado como *Sympathiebuch*.

¹⁰ «Die nachfolgende Arbeit ist in einem grösserem Zusammenhang von Forschungen entstanden, welche der philosophischen Ethik eine phänomenologische Basis zu geben bestimmt waren», *ibid.*, III.

la teoría de la «percepción del otro» (*Fremdwahrnehmung*) pertenece a las «preguntas limítrofes» (*Grenzfragen*) de la ética¹¹. En otras palabras, con la fenomenología de la vida emocional, en general, y con el análisis de la teoría de la percepción del otro, en particular, Max Scheler procura, en primer lugar, delimitar el «amor ético fundamentante» (*die ethische grundlegende Liebe*) del «compadecimiento» (*Mitgefühl*) reactivo; junto con ello, en segundo lugar, pretende Scheler distinguir ambos del «contagio afectivo pasivo y situacional» (*passiv-zuständige Gefühlsansteckung*) propio de la «ética de la simpatía» (*Sympathieethik*). Dicho de otra manera, es un error, según Scheler, reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo, ya que en ellas no hay intencionalidad.

Así, con la finalidad de sustentar su interpretación, Scheler inicia su investigación planteando algunas críticas a la ética de la simpatía¹². Él comienza su tarea con aquellas vivencias en las cuales uno parece comprender lo que le sucede a otro sujeto; piénsese, por ejemplo, en la «compasión» (*Mitleid*) o en la «congratulación» (*Mitfreude*). Scheler elige este punto de partida, porque, a su juicio, la ética de la simpatía tiende a considerar dichas vivencias como más originales que el análisis del «amor» (*Liebe*) o del «odio» (*Hass*). No entraré en el detalle de esta discusión; sin embargo, hay que decir al menos que Scheler da cuenta de la discusión de su época sobre el compadecimiento, bajo el rótulo de «teorías genéticas del compadecimiento» (*Genetische Theorien des Mitgefühls*), tanto de corte empírico-genético (Lipps, Störring y Bergson) como de características metafísicas (Schopenhauer). Es en este contexto, donde Scheler se refiere al tema del amor en el *Sympathiebuch*.

La pregunta decisiva para Scheler es ¿cómo se relacionan fácticamente el compadecimiento con el amor y el odio? «En primer lugar, el amor está relacionado con un valor, y por eso mismo, el amor, sea como sea, no es un ‘compartir los sentimientos’ (*Mitfühlen*) [...] En segundo lugar, el amor no es un ‘sentir’ (esto es, una función), sino que

¹¹ M. MICHALSKI: *Fremdwahrnehmung und Miteinander. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*. Editorial Bouvier, Bonn, 1997, 41s. Las traducciones son mías.

¹² Por «ética de la simpatía» se entiende la reflexión de los denominados «filósofos del sentimiento moral», esto es, entre otros, Hutscheson, Smith, Shaftesbury y Hume. Estos autores admiten que el conocimiento que una persona tiene de las pasiones de otra se debe a la posibilidad de una cierta participación o de un cierto compadecimiento. Cfr. A. SMITH: *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial, Madrid 1997, 49s.

un acto y un ‘movimiento’¹³. El amor es, entonces, un movimiento de la «naturaleza» (*Gemüt*), un «acto espiritual» (*ein geistiger Akt*). «Acto» (*Akt*) es entendido, en este contexto, de una manera no solipsista, porque el amor se da como un «atraer» (*locken*) o una «invitación» (*Einladung*), lo que para el «sentir» (*fühlen*) es imposible. En definitiva, «el amor es un acto espontáneo, lo que es también válido para el amor recíproco [...] Por el contrario todo compartir los sentimientos es un comportamiento reactivo»¹⁴. Así las cosas, no es de extrañar que la segunda parte del *Sympathiebuch* esté dedicada a desplegar una descripción del amor y del odio.

En dicha segunda parte, Scheler comienza abordando negativamente el análisis fenomenológico del amor y del odio, para posteriormente describir sus determinaciones positivas. Dentro de la aproximación negativa, subraya Scheler el hecho que el amor y el odio no pueden reducirse a una «complejión» (*Komplexion*) de sentimientos. Así lo expresa Scheler: «En el amor de ser humano a ser humano (y en el odio) presentan estos actos su total independencia del cambio de estado emocional»¹⁵. Es decir, según Scheler, nunca se modifica mediante el dolor y la pena, que nos ocasiona un ser querido, nuestro amor hacia él; nunca se cambia mediante la alegría y el placer, que nos ocasiona un ser a quien odiamos, nuestro amor y nuestro odio. Así, una de las conclusiones preliminares negativas de Scheler es que el amor y el odio no son algo relativo a los «puntos de relación» (*Beziehungspunkte*) «yo» (*Ich*) y «el otro» (*der Andere*), es decir, amor y odio no son modos de comportamiento esencialmente sociales¹⁶ como lo son las funciones del

¹³ «Erstens ist Liebe bezogen auf einen Wert; und schon darum ist sie jedenfalls kein Mitfühlen. [...] Zweitens ist sie kein „Fühlen“ (d.h. eine Funktion), sondern ein Akt und eine „Bewegung“, M. SCHELER: *Sympathiebuch*, 42. Al respecto, en una nota a pie de página, Sánchez-Migallón comenta: «No se olvide que el sentir (*fühlen*) puede ser de tres tipos: el sentir de cualidades de valor, es decir, las funciones del sentir (*Fühlfunktionen*); el sentir la altura jerárquica de los valores, los actos espirituales del preferir y postergar; y el descubrimiento de nuevos valores y esferas de valor por el amor», S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN: *La persona humana y su formación en Max Scheler*. EUNSA, Navarra 2006, 75.

¹⁴ «Vor allem aber ist Liebe ein spontaner Akt und ist das auch noch in der „Gegenliebe“, wie immer diese fundiert sein mag. Dagegen ist alles Mitfühlen ein reaktives Verhalten», M. SCHELER: *Sympathiebuch*, 43.

¹⁵ «In der Liebe von Mensch zu Mensch (und im Hasse) zeigen diese Akte schon dadurch ihre volle Unabhängigkeit vom Wechsell der Gefühlszustände», *Ibid.*, 46.

¹⁶ Por modos de comportamiento social Scheler entiende el «prometer» (*versprechen*), el «obedecer» (*gehörchen*), el «mandar» (*befehlen*) y el «obligar a» (*verpflichten*).

compadecimiento. «Uno puede, por ejemplo, amarse a sí mismo y odiarse; pero uno no puede compadecerse»¹⁷.

Por otro lado, dentro de las determinaciones positivas del amor y del odio, cabe mencionar que el punto que los diferencia es el siguiente:

El odio es un acto positivo, en el que es dado un valor del mismo modo inmediato, como en el acto del amor. Mientras el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto, [...] el odio es un movimiento opuesto. Ello implica que el odio está dirigido a la existencia del valor más bajo (el que es en sí mismo un valor negativo) y a la superación de la existencia del valor más alto, el que de nuevo es un valor negativo. El amor, empero, se dirige al lugar del valor más alto, el cual es en sí mismo un valor moral positivo (mejor dicho, un mantenimiento) y a la superación del valor más bajo¹⁸.

Scheler enfatiza que el amor es un «movimiento intencional» (*intentionale Bewegung*), en el que se realiza la «manifestación» (*Erscheinung*) de un determinado valor positivo. Y, de este modo, este aparecer del valor positivo se encuentra en relación esencial con el amor. El amor tiene, en ese sentido, un «significado creador» (*schöpferische Bedeutung*), que contrasta con el carácter «aniquilador» (*vernichtend*) del odio. Dicho de otra manera, el amor es un movimiento, en el cual cada objeto carga un valor; el objeto alcanza, de este modo, su valor ideal esencial. El odio, en cambio, es el movimiento opuesto.

Esta aproximación al amor, es profundizada por Scheler en la segunda edición del *Sympathiebuch*, esto es, en *Esencias y formas de la simpatía* (1923). Allí Scheler dice que

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. Odio es el movimiento

¹⁷ «Man kann z.B. sich selbst lieben und hassen; nicht aber kann man mit sich mitfühlen», M. SCHELER: *Sympathiebuch*, 49s.

¹⁸ «Der Hass ist ein positiver Akt, in dem ebensogut unmittelbar ein Wert gegeben ist, als wie im Akt der Liebe. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht, [...] ist der Hass eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, dass der Hass auf die Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung der Existenz des höheren Wertes, die wiederum ein negativer Wert ist. Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des höheren Wertes, die selbst ein positiver Wert ist (bzw. Erhaltung) und auf Aufhebung des niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist)», *Ibid.*, 52.

opuesto. Si se trata de amor a sí mismo o amor al otro, queda totalmente indeciso aquí, como todas las demás diferenciaciones posibles¹⁹.

Con todo, más allá de los detallados análisis sobre el amor y el odio que Scheler realiza, no queda claro, hasta el momento, sobre qué fundamento o base actúan estos movimientos intencionales. La respuesta scheleriana es esperable: la persona. El punto de partida del amor es la persona propia de un hecho existente, y el término es el ideal personal encarnado por el prototipo o el modelo que se reconoce como destinado a ser vivido por la primera. Desarrollaré esta idea más adelante, cuando exponga la presencia del amor en la *Ética* scheleriana.

Por otro lado, en *El resentimiento en la moral* (1912), Scheler aplica a un fenómeno psicológico y moral concreto —el mencionado resentimiento— a sus repercusiones en la estimativa axiológica y en un *ethos* histórico determinado —el moderno—, su teoría ética y su método fenomenológico.

Dejando nuevamente de lado el detalle de las investigaciones schelerianas acerca del resentimiento, me centraré en el análisis que él realiza sobre la noción de «amor» en el mundo griego y cristiano; dado que referirme a Nietzsche, quien es el interlocutor en *El resentimiento en la moral*, me desvía en demasía de la finalidad del presente artículo.

De este modo, en la primera de estas descripciones que corresponde a Platón, Scheler sostiene que todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una «aspiración, una tendencia de lo ‘inferior’ a lo ‘superior’, de lo ‘imperfecto’ a lo ‘perfecto’, de lo ‘informe’ a la ‘forma’, (...) de la ‘apariencia’ a la ‘esencia’, del ‘no saber’ al ‘saber’, un ‘término medio entre el tener y el no tener’, como Platón dice en el Banquete»²⁰. Todas las relaciones de amor entre los hombres: el matrimonio, la amistad, la paternidad, etc., se dividen en un «amante» y un «ser amado»; y el ser amado es siempre lo más noble, lo más perfecto. Esta idea, sostiene Scheler, logra su expresión más nítida en la metafísica griega. Scheler cita en este punto la conocida sentencia platónica: «si fuéramos dioses, no amaríamos», pues en el ser perfectísimo no puede haber ninguna «aspiración» ni «necesidad». El amor platónico es así, para Scheler, sólo un «camino», un «método».

Por otro lado, según Aristóteles, «en todas las cosas radica un impulso [...] hacia la Divinidad, hacia el *Nóus*, ser pensante, feliz en sí, y que ‘mueve al mundo’ (como ‘primer motor’), pero no como mueve un

¹⁹ M. SCHELER: *Esencias y formas de la simpatía*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, 225-6.

²⁰ M. SCHELER: *El resentimiento en la moral*. Caparrós Editores, Madrid 1998, 62.

ser que quiere y obra hacia fuera; sino como ‘lo amado mueve al amante’ (Aristóteles), esto es, atrayéndolo, seduciéndolo y convidándolo, por decirlo así, a venir hacia él»²¹. El punto para Scheler es que la esencia del amor antiguo está elevada a lo absoluto e ilimitado con particular sublimidad, con una belleza y frialdad netamente antiguas. El amor es, en definitiva, tan sólo «un principio dinámico inherente al mundo, que mueve este gran ‘*agón*’ de las cosas en torno a la divinidad»²².

A esta concepción del amor en el mundo griego se opone, a juicio de Scheler, el amor cristiano. Sucede lo que él llama, parafraseando a Nietzsche, una inversión del movimiento amoroso. En otras palabras, en el Cristianismo se vuelve la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. El amor cristiano es, más bien, una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida natural: el odio a los enemigos, la venganza o la exigencia de compensación. Así lo sostiene Scheler:

(...) el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores —y ello *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de “humillación”, en este rebajarse a sí propio, en este “perderse a sí mismo”—, con la convicción de hacerse igual a Dios²³.

En otras palabras, Dios ya no es para el amor de las cosas un eterno término en reposo que mueve al mundo como «lo amado mueve al amante», sino que su esencia misma se torna amor y servicio y, por consiguiente, «creación, voluntad y obra»²⁴. Ya no hay una idea de un «bien supremo», que tenga un contenido más allá y con independencia del acto de amor mismo y de su movimiento. «¿De todas las cosas buenas —exclama Scheler— la mejor es el amor mismo!»²⁵

¿Cuál es la consecuencia de esto para la ética? La confirmación de una constante en el pensamiento de Scheler: la persona. El sumo bien no es un valor de la cosa, sino de acto; es el valor del amor mismo como amor, no por lo que haga y produzca, sino que en la medida que sus consecuencias valen como símbolos y fundamentos para reconocer «su

²¹ Ibíd., 63.

²² Ibíd.

²³ Ibíd., 63-4.

²⁴ Ibíd., 64.

²⁵ Ibíd.

*existencia en la persona*²⁶. Dicho de otro modo, lo que nos hace persona, lo que nos constituye como tales es el amor. Esta es también la tesis central de otro texto del entorno de la *Ética* scheleriana, me refiero a *Ordo amoris*.

En *Ordo amoris* emergen nuevamente algunas temáticas que Scheler ya desarrolló en el *Sympathiebuch*, como por ejemplo el contraste entre amor y odio. Con todo, lo que más llama la atención de este texto es la tesis scheleriana, según la cual, el hombre antes que un *ens cogitans* o un *ens volens* es un *ens amans*²⁷. Respecto del primer punto, esto es, el contraste entre amor y odio, Scheler toma como punto de partida la siguiente constatación:

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser ejemplar. La concepción del mundo, así como las acciones y los hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema²⁸.

En otras palabras, a Scheler se le hace patente que, por detrás o por debajo de los actos que el hombre realiza y hasta de sus disposiciones morales a realizarlos —sus virtudes y sus vicios—, hay en él una suerte de actitud general hondamente asentada como raíz de ellos, que los filósofos griegos dieron en llamar su *ethos*. En efecto, el *ethos* de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable, es lo que constituye la verdadera «fuente» de que mana toda su vida moral; de manera que ésta tiene que siempre verse como una manifestación de aquél. Para Scheler, como es sabido, esto es el amor.

En relación a la segunda afirmación que me parece central del *Ordo Amoris*, esto es, que el ser humano tiene que ser comprendido como *ens amans*, Scheler la sustenta en dos argumentos: en primer lugar, «el amor es una tendencia a la perfección de valor», cuya esencia se traduce en una

²⁶ Ibid.

²⁷ M. SCHELER: *Ordo amoris*. Caparrós Editores, Madrid 1996, 45.

²⁸ Ibid., 22.

acción edificante en y sobre el mundo²⁹. Y, en segundo lugar, «todo amor es un amor hacia Dios», puesto que el amor humano es sólo una función parcial de esta fuerza universal, una estación en el camino del mundo hacia Dios³⁰. A partir de esta jerarquización, Scheler sostiene lo siguiente:

Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo se halla también el hombre. Se halla en él como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de servirle, y solamente en cuanto tal puede ser llamado señor de la creación. [...] Antes que *ens cogitans* o *ens volens* es el hombre un *ens amans*³¹.

¿Qué quiere decir, en definitiva, la expresión *ordo amoris*? Según Scheler, la expresión hace referencia a que todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar, es decir: «al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos»³².

²⁹ «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). Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y *edificadora* en y sobre el mundo», M. SCHELER: *Ordo amoris*, 43). Un poco más adelante, Scheler complementa esta observación: «Por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada», *ibíd.*, 44.

³⁰ «El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios», *Ibíd.*, 44.

³¹ *Ibíd.*, 45.

³² *Ibíd.*, 23. No obstante lo anterior, Juan Miguel Palacios, editor de la traducción al español del *Ordo amoris* sostiene que Scheler utiliza el término en tres sentidos: «Hay realmente tres sentidos diversos en los que usa Max Scheler la expresión *ordo amoris*, tomada del acervo agustiniano. Unas veces designa con ella el orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, sobre todo en lo que atañe a su diferente rango, que hace ser a unos superiores o inferiores a otros. Otras veces hace alusión con ella a esa misma jerarquía, pero en cuanto conocida por el hombre —mediante unos peculiares sentimientos intencionales de valor, que son los actos de preferir y postergar— y ofrecida como pauta a su voluntad: se trata entonces de su significación normativa. Y, finalmente, otras veces mienta con tal expresión ese mismo orden jerárquico, pero en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre, inspirando de hecho su conducta: se trata en este caso de la significación de ella que se llama descriptiva», *Ibíd.*, 12-13.

Finalmente, cabe preguntarse qué hemos ganado con esta apresurada presentación del tema del amor en el *Sympathiebuch*, *El resentimiento en la moral* y *Ordo amoris*. Trataré de sintetizar estas ideas en las siguientes formulaciones. Ellas son siete:

- 1) El amor está relacionado con un valor (*Sympathiebuch*)
- 2) El amor no es una función, sino que un acto (*Sympathiebuch*)
- 3) El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto (*Sympathiebuch*)
- 4) El amor tiene como punto de partida la persona (*Sympathiebuch*)
- 5) El amor cristiano invierte el movimiento amoroso formulado en el mundo clásico (*Resentimiento*)
- 6) El amor es el núcleo del comportamiento moral humano (*Ordo amoris*)
- 7) El amor humano alcanza su perfección en Dios (*Ordo amoris*)

Estas proposiciones sobre el amor, por cierto de distinto nivel y complejidad, que he tratado de sintetizar, constituyen el entorno de la obra mayor de Scheler: su *Ética*. Y explican, en gran medida, el hecho que Scheler no haya dedicado un párrafo específico ni haya profundizado en demasía sobre el tema en la mencionada obra. Ya lo había hecho suficientemente.

3. La presencia del amor en la *Ética* de Max Scheler

Es posible identificar la presencia de la noción de amor en distintos momentos de la Sección Quinta y Sexta de la *Ética* scheleriana. Así, el amor, en primer lugar, descubre nuevos valores, amplía y enriquece nuestro mundo axiológico. «El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser»³³. Esta ampliación o renovación del *ethos*³⁴ se traduce en la persona como «comprensión». «Lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la ‘comprensión’ de su fuente más central,

³³ M. SCHELER: *Ética*, 365.

³⁴ «La forma más radical de renovación y desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores ‘más altos’ (que los existentes), cosa que tiene lugar en y por el movimiento del amor», *Ibíd.*, 417.

comprensión facilitada por el *amor a la persona misma*³⁵. Este es el papel modelador del amor³⁶.

De este modo, en segundo lugar, sólo por el amor es posible comprender el ser único de una persona, su esencia y su valor. Emerge aquí una temática que se desarrolla tanto en el *Sympathiebuch* como en *Esencias y formas de la simpatía*, esto es, el tema de la «empatía» (*Einfühlung*)³⁷. Scheler entiende que el amor implica «el comprensivo ‘entrar’ en la individualidad *ajena y distinta*»³⁸; con todo, también es consciente que no existe una fusión de personalidades, ni una proyección de la propia persona en la ajena, sino que un respeto sin reservas de la realidad y de la esencia del otro. En otras palabras, cada persona conserva su valiosa individualidad, porque el conocimiento de las vivencias de otras personas es inmediato.

Es interesante, por último, reconocer que esta distancia de Scheler ante la «fusión con el otro» o «proyección en el otro», no excluye que otras personas jueguen un rol fundamental en la formación moral de la persona. Para la ética scheleriana, por ejemplo, es central la noción de «prototipo». El prototipo, «intuido en su ejemplar objeto de nuestro amor, atrae e invita, y nosotros le ‘seguimos’»³⁹, esto es, nos dejamos llevar libremente por su enseñanza o por su mensaje.

Comentario final

Al iniciar este artículo, hacía presente que la ética fenomenológica sufre una cierta marginación del debate entre «deberes» y «fines». Ello contrasta, ciertamente, con el uso casi cotidiano de expresiones como «crisis de valores», «educación en valores», «valores morales», etc. La explicación de esta paradoja puede hallarse, en primer lugar, en un problema de falta de perspectiva histórica: es sabido que la escuela fenomenológica tiene su punto de partida en las investigaciones que

³⁵ Ibid., 635.

³⁶ S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN: *La persona humana y su formación*, 75-82.

³⁷ Sin ánimo de detenerme en detalles filológicos, no estoy de acuerdo con la traducción que hace Jorge Uscatescu del término *Einfühlen* como «introyectarse anímicamente». Me parece más razonable la opción que toma Jorge E. Rivera, quien traduce el mencionado término como «empatizar». En las notas a su traducción de *Ser y Tiempo*, él sostiene que «la palabra alemana *Einfühlung* dice, literalmente, un sentir que penetra en el otro, de tal manera que lo que yo siento en mí me ayuda para saber lo que siente el otro», M. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago 1997, 473.

³⁸ M. SCHELER: *Esencias y formas de la simpatía*, 116.

³⁹ M. SCHELER: *Ética*, 741.

desarrolló Edmund Husserl, desde principios del siglo XX y que, en el caso de las corrientes teleológica y deontológica, los referentes se encuentran ya a partir de los orígenes mismos del quehacer filosófico. Ciertamente, no hace mucho que las investigaciones sobre el amor de Edmund Husserl están siendo publicadas.

Sin embargo, el rol secundario que ostenta la ética fenomenológica puede fundarse también en una consideración apresurada de sus hipótesis. Por ejemplo, en este caso: el tema del amor. Quien habla hoy del amor, aparentemente, lo hace desde una perspectiva filantrópica, sentimental o desde una opción creyente determinada.

Hablar del amor, en el ámbito ético filosófico, me parece «no está de moda», es «científicamente poco riguroso» o es «ideológicamente sospechoso».

<p>Sumario: Introducción; 1. La noción de afecto en Max Scheler; 2. El amor en el entorno de la <i>Ética</i> de Max Scheler; 3. La presencia del amor en la <i>Ética</i> de Max Scheler; Comentario final.</p>
