



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ENTRE AMOR Y LA SOSPECHA

La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricœur

Tesis para optar por el título de Licenciada en Filosofía que presenta la

Bachiller:

LUZ MARÍA ASCÁRATE CORONEL

ASESORA: MARIANA CHU GARCÍA

LIMA, 2013

RESUMEN:

El movimiento fenomenológico fundado por Husserl a inicios del siglo XX, cuya exigencia frente al positivismo de la época se expresaba en un “ir a las cosas mismas” y “salvar al hombre de ser simple hombre de hechos”, encuentra desarrollos distintos en Scheler y Ricoeur, cuyas concepciones de fenomenología pueden ser entendidas como dos herejías husserlianas. Si bien para ninguno la fenomenología era toda la filosofía, la adoptaron en sus concepciones filosóficas entendiéndola o como una actitud o como un método de fundamentación que apela a la experiencia de la evidencia, la cual requiere de una labor de explicitación.

En el marco de sus concepciones de fenomenología, ambos desarrollaron propuestas éticas cuyo fundamento es la persona, la cual es comprendida como una estructura: ya sea, como en el caso de Scheler, una estructura de actos, un *ordo amoris*, que instancia e individualiza una jerarquía *a priori* y objetiva del valor, o, como en el caso de Ricoeur, una estructura lingüística ternaria (*soi-mêmecomme un autre*), que da cuenta de la mediación que instaura, en la subjetividad, la hermenéutica de la sospecha. El lugar protagónico de la persona en sus propuestas y la necesidad de la explicitación de la evidencia nos permiten pensar en un posible diálogo entre ambos. Dicho diálogo nos da tanto la posibilidad de tratar las inversiones axiológicas de relevancia ética, que decantan en una subordinación del valor de la persona frente a otros valores, como la posibilidad de pensar, desde nuestros autores, la importancia actual de una antropología filosófica de orientación fenomenológica.



*A Mariana Chu,
por la amistad sincera,
la autenticidad intelectual
y la dedicación solícita.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO PRIMERO	
DESDE LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGÍA.....	10
1. Dos herejías husserlianas.....	11
1.1. Scheler y la fenomenología.....	12
1.2. Ricœur y la fenomenología.....	16
1.3. La unidad del sentido.....	21
2. La fundamentación fenomenológica: evidencia y explicitación.....	26
2.1. Evidencia.....	27
2.2. Explicitación.....	39
CAPÍTULO SEGUNDO	
HACIA UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA.....	47
3. La persona en un apriorismo axiológico.....	48
3.1. El apriorismo axiológico.....	48
3.2. La persona o el personalismo ético.....	54
4. Una hermenéutica fenomenológica de la persona.....	58
4.1. La persona: <i>soi-même comme un autre</i>	58
4.2. La <i>petite éthique</i>	60
CAPÍTULO TERCERO	
EN UN DIÁLOGO POSIBLE.....	67
5. La persona: entre el amor y la sospecha.....	67
5.1. El amor.....	68
5.2. La sospecha.....	71
5.3. Entre el amor y la sospecha.....	75
6. Una antropología fenomenológica.....	79
6.1. La antropología filosófica.....	80
6.2. Una misma orientación fenomenológica.....	84
CONCLUSIONES.....	88
BIBLIOGRAFÍA.....	92

INTRODUCCIÓN

“Everything I have written so far is only preparatory work; it is only the setting down of methods”.

Edmund Husserl¹

Desde sus inicios, en que se instauró como proyecto de fundamentación, la fenomenología ha encontrado detractores, y esto se ha mantenido en todas las etapas del movimiento. Entre sus críticos, podemos señalar, por ejemplo, la escuela criticista de Rickert, de impronta neokantiana, corriente a la que Fink ha hecho frente en un consagrado artículo². No obstante, en la época contemporánea, las críticas de la fenomenología han tomado tonos distintos. Heredero de la destitución fundante del sujeto –por parte del estructuralismo, el psicoanálisis, y la filosofía nietzscheana–, el pensamiento contemporáneo –posestructuralista, posmoderno, deconstruccionista, y, más aun, el del recién emergente grupo de filósofos “anticorrelacionistas” que se describen a sí mismos

¹ Jaegerschmid, A., “Conversations with Edmund Husserl, 1931–1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 1 (2001), p. 336.

² Fink, E., “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, traducción de Raúl Velozo Farías, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. I, publicado por el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003, sobre todo pp. 372 ss. Véase también el tercer capítulo de Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima / Bogotá: Fondo Editorial PUCP / Siglo del Hombre Editores, 2012, pp. 121-151.

como el nuevo “giro especulativo”³ de la filosofía– dirige duras críticas a los desarrollos de la fenomenología, denunciándola de “cartesianismo subjetivista”⁴, “correlacionismo idealista”⁵ o “anti-realismo”⁶. Creemos, sin embargo, que estas críticas desatienden aportes tales como el descubrimiento de la intencionalidad, que considera toda conciencia como “conciencia de” y que supera, así, el representacionalismo moderno⁷. Además, el hecho de que el papel protagónico de la subjetividad y los desarrollos de la fenomenología trascendental hayan sido vistos como un reduccionismo del hombre, pues se piensa que se deja de lado su carácter fáctico⁸, no hace justicia a la concepción husserliana de los estratos pre-concientes y conscientes de una subjetividad histórica, de habitualidades, encarnada e intersubjetiva. Por último, la denuncia según la cual toda fenomenología se ejerce sobre la base de un reduccionismo de la realidad⁹ desatiende la intención presente desde los albores de la fenomenología de “ir a las cosas mismas”.

Paralelamente a estas críticas, el lugar de la subjetividad y, con ello, de la persona en la reflexión filosófica es cada vez menos claro. Ello puede ser consecuencia de una preocupación excesiva por el lenguaje, que subordina a la subjetividad a la mera estructura del signo. Más aun, en el ámbito de la ética, a partir de Nietzsche, 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.

³ Cfr. Bryant, L., Srnicek, N., y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re.press, 2011, pp. 1-18.

⁴ Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París: Seuil, 1967, p. 93.

⁵ Meillassoux, Q., “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign”, conferencia dada en Freie Universität, Berlín, el 20 de abril del 2012, traducción de Robin Mackay, <http://oursecretblog.com/txt/QMpaperApr12.pdf>, consultado en enero del 2013 (hay también una versión francesa en audio en la página de l'École Normale Supérieure), pp. 2-3 y 6.

⁶ Bryant, L., Srnicek, N., y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, op. cit., p. 3.

⁷ Cfr. Rizo Patrón, R., “Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción”, en: *Areté*, vol. 13, n°. 2 (2005).

⁸ Cfr. Derrida, J., *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 93 ss.

⁹ Cfr. Bryant, L., Srnicek, N., y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, op. cit., pp. 3-4.

Con esta doble intención, de hacer frente a las críticas que invalidan el proyecto fenomenológico y de encontrar aportes desde la fenomenología para superar la crisis de la idea de fundamentación de la ética en la filosofía contemporánea, se presentan dos derroteros a seguir. De una parte, tenemos la posibilidad de recurrir, considerándolo en su totalidad, al proyecto husserliano mismo, en el que los análisis intencionales y genéticos muestran los múltiples estratos de la vida de la subjetividad y de su mundo. Como sabemos, esta posibilidad ha sido explorada a partir de la publicación de escritos inéditos de Husserl de corte genético. Con ello, se neutraliza el punto de partida de dichas críticas, en tanto serían resultado de un conocimiento insuficiente del proyecto husserliano, y se proponen posibles respuestas a las problemáticas contemporáneas desde la perspectiva de la fenomenología trascendental misma¹⁰.

De otra parte, existe también la posibilidad de interpretar algunas de las críticas, atendiendo sobre todo a las que tienen su origen en los mismos representantes del movimiento fenomenológico, ahí donde representan aportes para poder buscar una continuidad en la intención de la fenomenología que pueda ser renovada en nuevos horizontes y debates. Situándonos en esta segunda posibilidad, hemos buscado dicha intención en las propuestas fenomenológicas de Scheler y Ricœur. De este modo, intentamos mostrar en un nuevo lenguaje y en pensadores que, sin dejar de lado el espíritu riguroso de la labor fenomenológica, han elaborado propuestas éticas en las que la preocupación por la persona y la vida de la subjetividad ocupan un lugar primordial. Creemos, sin embargo, que esta posibilidad solo puede realizarse en el marco de una interpretación unitaria de la intención de la fenomenología husserliana que realiza la primera posibilidad. Nos sentimos, así, deudores de los intérpretes de la fenomenología de Husserl que siguen encontrando en su obra respuestas valiosas y lecturas renovadas para el contexto actual.

La urgencia de la fenomenología, como proyecto de fundamentación, se hace patente al observar el ámbito de la ética. Si volcamos nuestra mirada a la historia del pensamiento,

¹⁰ En esa línea, encontramos aquellas investigaciones, de las que somos deudores, que rescatan la unidad de la fenomenología husserliana y muestran el carácter amplísimo de la vida de la subjetividad y de su mundo circundante sobre la base de una lectura global de la obra de Husserl (*cfr.* Iribarne, J., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: San Pablo, 2007; Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler*. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en filosofía. Université Catholique de Louvain. Institut supérieur de philosophie, 2009; Rizo-Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates, op. cit.; La agonía de la razón*, en prensa).

los intentos de fundamentación de la ética encuentran momentos cúlpe en la propuesta ética aristotélica, teleológica y material, así como en kantiana, deontológica y formal. Así mismo, la interpretación hegeliana que otorga un momento a cada uno de esos movimientos de fundamentación supuso un aporte invaluable a la historia de la ética. Si bien en la época contemporánea encontramos continuadores de tales tradiciones, recurrentemente surgen voceros de un tipo de irracionalidad que impide cualquier proyecto legítimo de fundamentación de la ética. Esta irracionalidad encuentra su primer bastión en Nietzsche. No es hasta Scheler, que la ética encuentra una fundamentación a la vez material y a priori asumiendo las críticas presentadas por Nietzsche. Ocho décadas después, Ricœur propone una ética en el horizonte de una fenomenología hermenéutica de la persona, indesligable igualmente del aporte de la crítica nietzscheana, a la cual interpreta desde el marco de una filosofía de la sospecha.

Dos rasgos en común entre estos filósofos son, por un lado, la importancia de la persona en sus correspondientes propuestas éticas y, por otro lado, su pertenencia a la tradición fenomenológica. Creemos que estos rasgos están estrechamente relacionados, pues, como intentaremos mostrar, su preocupación ética por la persona representa tanto una continuación del proyecto husserliano de fundamentación como una reinterpretación de algunas de sus tesis, sean estas implícitas o explícitas. En este sentido, estamos convencidos de que toda ética supone una concepción de persona, y es en ella en donde debemos buscar su fundamentación, haciendo frente a las discusiones éticas actuales que toman a la persona como problema subordinado antes que primordial. Pero el sentido de fundamentación al que apuntamos no quiere caer en los peligros de corte fundamentalista, en los que corremos el riesgo de caer si no nos cuidamos de los presupuestos de la Modernidad. En ese sentido, el proyecto de fundamentación fenomenológica, el cual hace frente a los supuestos representacionistas modernos que suponían una separación radical entre conciencia y mundo, sitúa su fundamentación en el marco del descubrimiento de la intencionalidad a partir del cual toda conciencia es inseparable del horizonte del mundo.

Así pues, la pregunta directriz de nuestra investigación es la siguiente: ¿en qué sentido la persona es el fundamento fenomenológico de la ética? Nuestra hipótesis consiste en que el fundamento de la ética es la persona, siempre que su sentido se explicita a partir de una estructura: en la ética de Scheler, esa estructura es un orden *a priori* del valor, que se

específica en la idea de *ordo amoris*; en la ética de Ricœur, esta estructura es el camino ternario que emprende el *cogito* al partir de una mirada de sospecha a sí mismo. Tomando dichas concepciones como complementarias, nuestra respuesta situará a la persona entre el amor y la sospecha.

Para justificar esta hipótesis, hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos. En el primer capítulo, responderemos a la pregunta por el sentido de la fundamentación fenomenológica según cada filósofo. Para ello, presentaremos sus correspondientes concepciones de la fenomenología y los sentidos del concepto de fundamentación en aquellos puntos en los que pueden ser vistos como una continuación del proyecto de fundamentación husserliano, aunque se alejen de algunos de sus rasgos. Con esto, situaremos un primer rasgo en común que creemos relevante en sus propuestas éticas: la no subordinación de una experiencia primordial a un ámbito discursivo. En el segundo capítulo, responderemos a la pregunta acerca del sentido de la persona según sus propuestas éticas. Aquí se evidenciará que, para ambos, la fundamentación de la ética en el concepto de persona tiene que ver con una cierta estructura. En el tercer capítulo, responderemos a la pregunta sobre el sentido de la persona como fundamento fenomenológico de la ética en el marco de un posible diálogo entre ambos autores, a partir del cual situaremos a la persona entre el amor y la sospecha, y argumentaremos de qué modo ello es una continuación legítima de la intención de la fenomenología husserliana.

Ahora bien, aunque Scheler y Ricœur son deudores de la fenomenología husserliana, cada uno de ellos desarrolla una concepción de la fenomenología particular y original que se mantiene en diálogo constante con el pensamiento de Husserl. Ambos autores nos permiten re-pensar el valor de la persona en el contexto actual de las discusiones éticas. Con Scheler, rescataremos la urgencia de la fundamentación fenomenológica de una ética personalista con una pretensión apriórica. Este ha sido un fenomenólogo de gran influencia en la escuela fenomenológica que sigue movilizando el estudio de los especialistas. Bruno Frère señala que el interés actual hacia Scheler se debe a "sa critique de la pensée rationnelle et ses réflexions en matière d'intentionnalité axiologique"¹¹. Para Scheler, la esfera axiológica de la vida de la subjetividad puede ser explorada independientemente y guarda ella misma su propia lógica. Con ello, nos aproximamos a una revaloración de la

¹¹ Frère, B., "Phénoménologie et personnalisme. Remarques sur le *Formalisme* en éthique de Max Scheler", en: *Archives de Philosophie*, vol. 67 (2004), p. 446.

vida emocional que no cae de ningún modo en el irracionalismo de la posmodernidad. Con Ricœur, tenemos la posibilidad de repensar el valor de la persona y revalorizar todos los estratos de su vida, dentro del marco de una fenomenología hermenéutica, cuyo momento histórico la ubica luego del giro lingüístico en la filosofía. Para algunos intérpretes, la hermenéutica es la radicalización del mismo proyecto fenomenológico de Husserl, y se encuentra presente ya en la misma fenomenología husserliana, aunque de modo silencioso¹². Ricœur ha desplegado este momento hermenéutico en la preocupación primordial por el diálogo constante con otras tradiciones contemporáneas. Es así que ha puesto en discusión la fenomenología con sus críticos, tanto históricos como contemporáneos. Johann Michel afirma a este respecto que "l'herméneutique de Ricœur se veut elle-même une médiation entre tradition, modernité et post-modernité"¹³.

Con tales motivaciones, buscaremos mostrar que un diálogo entre Scheler y Ricœur respecto de sus concepciones éticas sobre la persona se inscribe en el marco de una ética fenomenológica. Tenemos en cuenta que este diálogo no fue realizado efectivamente, y es por eso que hablaremos aquí de un diálogo posible. Para ello, es necesario tener en cuenta el concepto de *disputa* fenomenológica de Scheler¹⁴. Para él, el sentido de una exposición fenomenológica consiste en llevar al interlocutor a la intuición de la esencia de lo que se expone¹⁵. Con ese fin, el fenomenólogo señala a partir de descripciones provisionales aquello que cada uno debe ver por sí mismo, sin intermediación de símbolos¹⁶. En el libro de fenomenología nunca entra, consiguientemente, lo que se ha de intuir, sino que aparece en forma de incógnita hasta que las descripciones llevan a una tautología que le indican al lector: "¡Ahora tienes que mirar, entonces lo verás!"¹⁷. Sin embargo, puede que una esencia sea captada con evidencia por una sola persona y que, cuando intente señalarle esta esencia a otra, esta última no la vea. En este sentido, "no existe un llamado 'criterio

¹² Cfr. Grondin, J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, París: PUF, 2004.

¹³ Michel, J., "Herméneutique et déconstruction. Le différend éthico-politique entre Paul Ricœur et Jacques Derrida", en: *Etudes phénoménologiques*, vols. 41-42 (2005), p. 246.

¹⁴ Como traducen los intérpretes con acceso a alemán, entendemos *Streit* por "disputa" (véase al respecto, Chu, M., "La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una 'disputa fenomenológica'", en prensa) y no por "discusión" como aparece en la traducción al español (cfr. Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1958, p. 78). En adelante, frente a casos similares, señalaremos la palabra original en alemán cuando sea pertinente y, en incisos, posibles correcciones a citas literales de las traducciones al español.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

general', la decisión depende de las circunstancias de cada caso"¹⁸. Es aquí que el concepto scheleriano de "*disputa fenomenológica*" supone la traslación del conocimiento asimbólico al lenguaje¹⁹. Así pues, cada uno tiene que encontrar el camino en su propia experiencia para llegar a esa evidencia.

Por su parte, Ricœur cree que, en la fenomenología, hay una relación estrecha entre la intuición de la evidencia y la explicitación de dicha evidencia. En el momento de la explicitación, sitúa la labor hermenéutica como un momento implícito de la fenomenología, a partir de la cual esta se hace posible. Así, como veremos, en el periodo hermenéutico de su pensamiento justifica su cuidado constante por el diálogo y la confrontación entre distintas interpretaciones. Es acorde, pues, con la hermenéutica del filósofo, la posibilidad de ponerlo en diálogo con Scheler, como el propio Ricœur hizo a lo largo de su pensamiento con las diferentes tradiciones frente a las que buscaba enfrentar cada teoría filosófica que suscribía con "*su otro*"²⁰. Así pues, Scheler representará, en ese sentido, la posibilidad de pensar el diálogo como una dimensión de la fundamentación y Ricœur, la posibilidad de pensar la fundamentación a partir de una contextualización dialógica o mediadora entre tradiciones.

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 conciente de la limitación del lenguaje propio del momento histórico en el que se encuentra. Afirma, más de una vez, que "aun nos faltan nombres"²¹ 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. Este es uno de los puntos en común de Husserl, Scheler y Ricœur. Sin embargo, frente a la limitación del lenguaje para la descripción fenomenológica, la actitud de cada uno es diferente. Por ejemplo, cuando Husserl analiza la conciencia íntima del tiempo, tiene que recurrir a metáforas como "flujo", "río"; Scheler, con su exigencia de "callar y ver", expresa esta limitación del

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Esta es la motivación que encontramos, por ejemplo, en *Le conflit des interprétations*, en la cual defiende la fenomenología hermenéutica y revisita su proyecto frente al psicoanálisis y al estructuralismo (cfr. *Le conflit des interprétations*, París: Seuil, 1969).

²¹ Cfr. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, p. 95.

lenguaje que se puede superar en una disputa fenomenológica; Ricœur, discutiendo con tradiciones distintas luego del giro lingüístico, cree que debemos ocuparnos de las condiciones del hablar y el interpretar, sin que la experiencia de la subjetividad se agote en el mero signo lingüístico. Frente a ese peligro al que nos enrumba una preocupación excesiva por el lenguaje, creemos que, si la intención profunda de la fenomenología husserliana es, como sostiene San Martín, “la reconstruction ou récupération d’un sujet rationnel”²², dicha intención está presente también en las reflexiones éticas de Scheler y Ricœur en torno de la persona.

Antes de concluir esta introducción, queremos agradecer a Mariana Chu, a quien va dedicada esta tesis, por su amorosa, rigurosa y paciente asesoría en cada fase de esta investigación; a Rosemary Rizo-Patrón y a Victor J. Krebs, por sus testimonios, determinantes en la formación académica de la autora, de una experiencia de vida en comunión con la rigurosidad y pasión filosóficas; a Johann Michel y Marie France Begué, por la acogida fraterna, el diálogo sincero y la motivación constante; a mi familia y amigos, por el sostén afectivo y la escucha.

²² San Martín, J., "Phénoménologie et anthropologie", en: *Etudes Phénoménologiques*, n. 7 (1991), p. 97.

CAPÍTULO PRIMERO

DESDE LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGÍA²³

Para hablar legítimamente de fundamentación fenomenológica a partir de Scheler y Ricœur, es necesario aclarar en qué sentido entienden los conceptos de fenomenología y fundamentación. Para ello, será inevitable remitirnos a Husserl, pues, justamente, el punto en común más evidente entre las concepciones fenomenológicas que se desarrollan, tanto en la filosofía de Scheler, que se puede caracterizar como una ontología fenomenológica²⁴, como en la fenomenología hermenéutica de Ricœur, es su "diálogo" con la fenomenología husserliana²⁵.

Con el fin de mostrar los principales rasgos del diálogo que cada uno tuvo con la fenomenología, debemos mostrar tanto lo que ambos autores toman de esta como aquello que critican, lo que estará estrechamente relacionado con su correspondiente concepción de fenomenología. A continuación, sin perder de vista que aquello que nos compete es mostrar el sentido de fundamentación fenomenológica según nuestros autores, para luego, en el siguiente capítulo, señalar sus concepciones de ética y en qué sentido la persona es su fundamento, mostraremos vertientes comunicantes entre sus concepciones y, también, aquellos puntos en los que sus sentidos de fundamentación son irreconciliables. En vistas a ello, hemos dividido el capítulo en dos secciones. En la primera, situaremos el lugar de la fenomenología en sus obras y presentaremos un punto en común en sus concepciones de fenomenología: aquella que rescata la unidad del movimiento fenomenológico y legítima

²³ Esta misma expresión fue usada por primera vez por Rosemary Rizo Patrón en el título de una ponencia dedicada a Ricœur (cfr. Rizo Patrón, R., "Paul Ricœur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología", en: *Actas de las Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, CIPHER, PUCP [octubre, 2007], <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>, consultado el 30 de enero del 2012).

²⁴ La expresión es de Mariana Chu (cfr. Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler*, op. cit.).

²⁵ Otros puntos de encuentro importantes que hemos señalado en la introducción y que veremos más adelante se hallan en distintos aspectos de sus correspondientes concepciones éticas, como su común preocupación por la persona, la importancia de la crítica y la importancia de la antropología filosófica. Además, aunque no podamos afirmar que Scheler fue una influencia determinante para Ricœur, este le dedica a Scheler varios comentarios en diferentes libros, en los que manifiesta que sí conoció la obra del filósofo y se mantuvo de acuerdo con varios aspectos de su ética (por ejemplo: Ricœur, P., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950, pp. 69-70; *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1986, pp. 266-283; *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, pp. 224, 233, 401).

sus distintos desarrollos como parte del mismo. En la segunda, expondremos sus sentidos de fundamentación en torno a los conceptos de evidencia y explicitación.

1. Dos herejías husserlianas

En la introducción de Spiegelberg a *The Phenomenological Movement*, leemos:

In what sense, then, does such a vague term as “movement”, which is much more appropriate on the political, the social, or the artistic scene, apply to a philosophy like phenomenology? The following seem to me the main supports for the metaphor: (1) Phenomenology is a moving, in contrast to a stationary philosophy, with a dynamic momentum, whose development is determined by its intrinsic principles as well as by the ‘things’, the structure of the territory which it encounters. (2) Like a stream it comprises several parallel currents, which are related but by no means homogeneous, and way move at different speeds. (3) They have a common point of departure, but need not have a definite and predicable joint destination; it is compatible with the character of a movement that its components branch out in different directions²⁶.

Las concepciones de Scheler y Ricœur respecto de la fenomenología se ajustan a esta descripción, pues, para ninguno, se puede dar una definición cerrada de la fenomenología, sino que aceptan el carácter dinámico de la misma. Dicho carácter es la condición de posibilidad de que ambos hayan considerado sus propias propuestas, aunque heréticas, como fenomenológicas. Por ello, podemos decir que la posibilidad de considerar a ambos autores como legítimos representantes del movimiento fenomenológico se inscribe en las concepciones que cada uno tuvo de este movimiento. Ambas concepciones son acordes con la caracterización de Spiegelberg en el fragmento citado, pues ninguno cree que la fenomenología corresponda a la idea de una filosofía estática, sino que la consideran desde una perspectiva dinámica que puede seguir distintas vertientes. Scheler y Ricœur representan dos de estas vertientes, las cuales, si bien tuvieron un mismo punto de partida, siguieron distintos destinos. Exploraremos, en los dos siguientes apartados, el lugar de la fenomenología en sus trayectorias filosóficas, las cuales, al ser consideradas como totalidad y unidad, en cada caso, nos mostrarán la relevancia de la fenomenología para sus obras; y, en el tercero, intentaremos aclarar en qué sentido ambos rescatan, a pesar de sus diferencias, la idea de la unidad del espíritu fenomenológico.

²⁶ Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: Nijhoff, 1994, pp. 1-2.

1.1. Scheler y la fenomenología

La importancia de Max Scheler para la tradición fenomenológica es indiscutible si atendemos a la influencia que tuvo en otros representantes del movimiento. Al respecto, Spiegelberg afirma lo siguiente:

Scheler's impact on the Phenomenological Movement as a whole, however, is an indisputable historical fact. Besides, he probably did more for the spread of the entire Movement abroad, especially in the French-and Spanish-speaking world, than any other phenomenologist. This alone secures a central place in the history of the Movement²⁷.

Por otro lado, con respecto a las etapas de su pensamiento, encontramos múltiples opiniones. Leonardy clasifica los comentarios que se han hecho al respecto en tres grupos²⁸. En el primer grupo, se encuentran aquellos que no admiten ningún tipo de ruptura en el pensamiento scheleriano, sino que, más bien, nos invitan a considerar su pensamiento como un todo. Recuerda, en este lugar, el tercer prólogo de la *Ética*²⁹, donde Scheler habla de un "desarrollo"³⁰ de su pensamiento, mas no de una ruptura. Un segundo grupo, dice Leonardy, identifica una ruptura en la filosofía scheleriana entre 1920-1922, periodo en el que terminaría la fase que el siguiente grupo denominará fenomenológica. En este segundo grupo, se encuentran los que, por un lado, consideran todo lo que ha sido escrito después de dicha fecha como decadente, y los que, por otro lado, solo tienen interés por lo que fue escrito después de esa fecha, puesto que, finalmente, liberado de la Iglesia y de la fenomenología de Husserl, Scheler desarrollaría su verdadera filosofía. El tercer grupo considera la filosofía scheleriana como un todo, pero admite que hayan existido fases o periodos en su pensamiento, sin aceptar estas fases en términos de ruptura. Dice Leonardy al respecto: "Le troisième groupe enfin nous semble faire montre du plus grand respect devant la philosophie schélérienne"³¹, ya que se preocupa por rescatar la unidad de la obra del filósofo sin descuidar las particularidades del desarrollo de su pensamiento. Nos presenta, así, desde la perspectiva de este último grupo, tres fases.

²⁷ *Ibid.*, p. 268.

²⁸ Leonardy, H., "La dernière philosophie de Max Scheler", en: *Revue philosophique de Louvain*, n. 78 (1980), pp. 367-390.

²⁹ 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*.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³¹ Leonardy, H., *op. cit.*, p. 370.

Una primera fase, usualmente llamada "periodo 'de Iena'", es aquella determinada por las influencias del neokantiano Rudolf Eucken³². El último texto de este periodo es un libro de lógica que Scheler terminó retirando de la imprenta al cambiar sus posiciones filosóficas³³ en el siguiente periodo. Este último, calificado de fenomenológico, comienza con la influencia de Husserl; específicamente, con la lectura de sus *Investigaciones lógicas*³⁴, la cual supone un cambio de actitud en Scheler respecto de su filosofía. Por ello, Leonardy afirma lo siguiente: "Si on veut parler de rupture dans la pensée schélérienne, c'est ici à notre avis qu'il faudrait le situer"³⁵. Este periodo es también llamado "clásico", ya que es el más conocido del autor. Los inicios de esta fase podemos remontarlos a los albores de la misma fenomenología. Waldenfels sitúa justamente el nacimiento de la fenomenología entre 1887 y 1901³⁶, año en que tuvo lugar la publicación de las *Investigaciones lógicas*. Como cuenta Spiegelberg³⁷, dicho libro fue leído por Scheler, al tiempo en el que completaba su formación académica y se iniciaba como *Privatdozent* en Jena. Scheler conoció personalmente a Husserl en 1901³⁸ en Halle, en un cóctel ofrecido por Hans Vaihinger³⁹ a los colaboradores de la revista *Kant-studien*. Citamos aquí las palabras de Scheler respecto a este encuentro:

When the present writer made the acquaintance of Husserl at a party for the collaborators of *Kantstudien* given by Hans Vaihinger in Halle in 1901, a philosophical discussion ensued regarding the concepts of intuition (*Anschauung*) and perception. The writer, dissatisfied with Kantian philosophy, to which he had been close until then (he had for this reason just withdrawn from the printer a half completed work on logic), had come to the conviction that what was given to our intuition was originally much richer in content than

³² La filosofía neokantiana de Rudolf Eucken estuvo muy ligada a su experiencia religiosa. Según su estudiante, Tudor Jones: "He has drunk so deeply of the experiences of Plato and Plotinus, of the great Christian mystics and moralists of the centuries, that he sees the value of every soul that comes to him for help" (Jones, T., *An Interpretation of Rudolf Eucken's Philosophy*. London: Bibliobazaar, 1912, p. 232). Según Spiegelberg, predicó un "neoidealismo" desde donde buscaba una cultura espiritualizada, y encontró muchos seguidores en Alemania y Estados Unidos (cfr. Spiegelberg, H., *op. cit.*, p. 274).

³³ Leonardy, H., *loc. cit.*

³⁴ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976.

³⁵ Leonardy, H., *loc. cit.*

³⁶ Waldenfels, B., *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*, traducción de Wolfgang Wegscheider, Barcelona: Paidós, 1997.

³⁷ Spiegelberg, H., *op. cit.*, p. 268.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Hans Vaihinger (1852-1933) fue el fundador de la revista *Kant-Studien*. Según Christopher Adair-Toteff, "Vaihinger's scholarly background was considerable. He had studied Sanskrit and Darwin, Greek and archeology. His philosophical interests were wide ranging; he thought highly of the British philosophers, studied Newton and Mill, but his main interests were with his German predecessors. Of these, it seems that Schopenhauer and Nietzsche ranked highly, but obviously Vaihinger's primary concern was with Kant" (Adair-Toteff, C. "Vaihinger's Kant-Studien", en: *Kant-Studien*, vol. 87, n. 4, [1996], p. 394). En el mismo artículo, el autor menciona que, en 1903, Vaihinger invitó a Scheler a ser su asistente en la edición de la revista quien aceptó y trabajó ahí por un año (*ibid.*, p. 393).

what could be accounted for by sensuous elements, by their derivatives, and by logical patterns of unification. When he expressed this opinion to Husserl and remarked that this insight seemed to him a new and fruitful principle for the development of theoretical philosophy, Husserl pointed out at one that in a new book on logic, to appear presently (i. e., *The Logische Untersuchungen*, volume II), he had worked out an analogous enlargement of the concept of intuition (*kategoriale Anschauung*). The intellectual bond between Husserl and the writer, which has become so extraordinarily fruitful for him, dates back to this moment⁴⁰.

Este testimonio nos dice que, insatisfecho con los límites sensoriales de la intuición kantiana⁴¹, Scheler buscaba ya un sentido más amplio de intuición. Como sabemos, en *Investigaciones lógicas*, Husserl está apuntando, con su descubrimiento de la intuición categorial, de la que la intuición de esencias es un caso particular⁴², a llevar precisamente el concepto de intuición más allá de los límites kantianos⁴³. Scheler se abocará, pues, a la lectura de las *Investigaciones lógicas* y adoptará el concepto husserliano de intuición de esencias. Su encuentro con la fenomenología se da a la par, pues, de su decisión de tomar distancia del kantismo. Según Spiegelberg: "Apparently his increasing interest in phenomenology coincided with a growing emancipation from Eucken's philosophy, resulting in the final transfer of his lectureship from Jena to Munich (...)"⁴⁴. En 1906, se unió finalmente al círculo fenomenológico de Múnich y se hizo parte del grupo de colaboradores del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*⁴⁵. Como señala Waldenfels, en estos años en los que el impulso fenomenológico scheleriano se mostraba con más fuerza, nuestro filósofo se preocupó por los motivos de la ética del amor y de la enseñanza divina agustinianas, así como de la crítica nietzscheana de los valores cristiano-

⁴⁰ Scheler, M., "Die deutsche Philosophie des Gegenwart", en: Witkop, P. (ed.), *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlín: Wegweiser Verlag, 1922, pp. 197-198 (citado en: Spiegelberg, H., *op. cit.*, p. 269). El encuentro tuvo lugar antes de la publicación del segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*. Lo primordial de este acontecimiento es el hecho de que el método eidético que tiene lugar en este libro, que se explicita en el segundo tomo con la intuición categorial y excede los límites de percepción del kantismo, presenta un camino hacia el cual Scheler ya se dirigía antes de leer el segundo tomo según Scheler.

⁴¹ Como se sabe, según Kant, "nuestra naturaleza conlleva el que la intuición solo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por los objetos" (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, México D. F.: Taurus, 2006, p. 93).

⁴² Cfr. Lohmar, D., "El concepto de la intuición categorial en Husserl", traducción de Kurt Späng, revisión técnica de Alejandro G. Vigo, en: *Anuario Filosófico*, vol. XXXVII, n. 1 (2004), p. 56.

⁴³ Debemos señalar que la perspectiva de Husserl respecto del concepto de la intuición categorial y de la intuición de esencias va cambiando en el curso de su pensamiento (cfr. Lohmar, D., "El concepto de intuición categorial en Husserl, *op. cit.*; Lohmar, D., "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética", traducción de Francisco Conde Soto, Universidad de Barcelona, <http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/1_lohmar.pdf>, consultado el 2 de junio del 2013). Sin embargo, si bien son conceptos determinantes para el estudio del pensamiento de Husserl, no exploraremos aquí más que los puntos relevantes de su fenomenología para centraremos en las propuestas de Scheler y Ricoeur.

⁴⁴ Spiegelberg, H., *ibid.*, p. 274.

⁴⁵ *Ibid.*

burgueses, y de los análisis de Max Weber de la sociedad moderna, frente a los cuales se servía de una visión fenomenológica⁴⁶. En esta etapa, se sitúan las obras a las que nos referiremos en este trabajo: la *Ética*, *El resentimiento en la moral*⁴⁷ y *Ordo amoris*⁴⁸.

La última fase se inicia alrededor de los años 1920-1922 según Leonardy⁴⁹. El que haya habido un cambio en las concepciones profundas del autor se evidencia en el prólogo a la tercera edición de la *Ética*. En este, Scheler afirma:

Es bien notorio el hecho de que el autor no sólo ha desarrollado con notable amplitud su punto de vista en ciertas cuestiones *supremas* de la Metafísica y filosofía de la religión, a partir de la publicación de la segunda edición del presente libro, sino que también ha *variado* en una cuestión tan esencial como es la Metafísica del ser uno y absoluto (que el autor mantiene ahora como antes), hasta tal punto que ya no puede llamarse a sí mismo "teísta" (en el sentido tradicional de la palabra)⁵⁰.

La obra más conocida de este periodo, como afirma Leonardy, es *El puesto del hombre en el cosmos*⁵¹. Según Waldenfels, en este periodo, Scheler coloca en el centro de atención la posición de la persona en la sociedad y la naturaleza, y afirma que en este periodo Scheler se desvincula de sus impulsos fenomenológicos⁵². Esto último nos parece discutible, pues, el que Scheler afirme, en el prólogo ya citado, que "las ideas expresadas en la presente obra [la *Ética*] no solo no han sido alcanzadas por esa transformación de la concepción metafísica fundamental, sino que, por el contrario, representan aquellas ideas, por su parte, algunos de los fundamentos y motivos espirituales que contribuyeron a esa transformación"⁵³ nos da motivos para entender cada fase de la obra scheleriana como un todo coherente, tal como sostiene Leonardy. Más adelante, además, en el mismo prólogo,

⁴⁶ Waldenfels, B., *op. cit.*, p. 18.

⁴⁷ Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid: Caparrós, 1998.

⁴⁸ Scheler, M., *Ordo amoris*, traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 1998. Otras obras de este periodo son las siguientes: Scheler M., *Los ídolos del autoconocimiento*, Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2003; *Muerte y supervivencia*, traducción de Xavier Zubiri, Madrid: Encuentro, 2001, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, traducción de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2004; *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, revisión y edición de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2005 (esta obra fue revisada y editada por el autor en el periodo siguiente); *De lo eterno en el hombre*, traducción de Julián Marías, Madrid: Encuentro, 2007. Así también, son de esta época los textos compilados en la edición castellana de *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, *op. cit.*

⁴⁹ Leonardy, H., "La dernière philosophie de Max Scheler", *op. cit.*, p. 370.

⁵⁰ *Ética*, p. 33.

⁵¹ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, traducción de Vicente Gómez, Barcelona: Alba, 2000. De esta época también es Scheler, M., *La idea del hombre y la historia*, traducción de Juan José Olivera, Buenos Aires: Siglo XX, 1967.

⁵² Waldenfels, B., *op. cit.*, p. 30.

⁵³ *Ética*, *loc. cit.*

encontramos razones suficientes por las que no será necesario detenernos exhaustivamente en esta última fase del pensamiento del filósofo para atender al tema que aquí nos compete:

La Ética le continúa pareciendo hoy, como entonces, importante para toda Metafísica del ser absoluto, mas no, a la inversa, la Metafísica para la fundamentación de la Ética. Por lo demás, las variaciones de las ideas metafísicas del autor no desembocan en variaciones de su filosofía del espíritu ni de los correlatos objetivos de los actos espirituales, sino en variaciones y ampliaciones de su filosofía de la Naturaleza y de su Antropología⁵⁴.

De ello se sigue que las ideas presentadas en la *Ética* –y en los textos complementarios que menciona el autor⁵⁵– continúen siendo vigentes en su filosofía aunque esta haya variado en lo que respecta a otros ámbitos. Es evidente, pues, que, si nos ocupamos de la fenomenología y ética de Scheler, tengamos que concentrarnos en la segunda fase de su filosofía.

1.2. Ricœur y la fenomenología

Desde que Ricœur se encuentra con la fenomenología, lo cual ocurre en los albores de su producción filosófica, se inserta dentro de esta tradición y continúa en ella hasta su última obra. Él mismo ha dicho al respecto:

J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive, elle demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne, elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie⁵⁶.

Ricœur se refiere, en primer lugar, a la tradición francesa de la filosofía reflexiva de Ravaisson, Lachelier⁵⁷ y Bergson, la cual conoce por de la influencia de Nabert⁵⁸, Marcel y

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁵ Como *Ordo amoris* y *El resentimiento en la moral*.

⁵⁶ Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París: Seuil, 1986, p. 25.

⁵⁷ Desde sus primeros trabajos universitarios, Ricœur muestra su interés en la filosofía reflexiva. Su tesis de maestría, titulada *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, está consagrada al estudio de dos filósofos pertenecientes a esta tradición. Estos primeros trabajos muestran, además, su preocupación por el conflicto entre fe y razón, lo cual puede bien ser interpretado desde las relaciones entre la filosofía y la religión (cfr. Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, París: Cerf, 2006, pp. 21-22). Su interés por la religión, desde el punto de partida de su filosofía, es uno de los elementos que constituyen la especificidad de la propuesta filosófica ricœuriana; sin embargo, Ricœur se preocupó siempre por salvaguardar "la autonomía del ámbito filosófico y de la penumbra en la que éste ha de caminar, incluso respecto a la luz deslumbrante de la Palabra revelada" (Jervolino, D., "Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur", en: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago [Santiago de Compostela, Pontevedra, A. Coruña, 20-22 de noviembre de 2003], Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2005, p. 296). Esta autonomía del ámbito filosófico subrayada por Ricœur nos exime de ocuparnos de los motivos religiosos presentes en su filosofía a pesar de que consideremos que fueron importantes para su pensamiento visto en su totalidad.

Mounier⁵⁹. La tradición de la filosofía reflexiva francesa, fundada sobre la autoreflexión del ego, condujo a Ricœur hacia el existencialismo de Jaspers, a quien consagró sus primeros libros⁶⁰, y luego hacia Husserl⁶¹, a partir del cual pudo desarrollar una fenomenología que devendrá, como explicaremos, en fenomenología hermenéutica. Para Ricœur, pues, la fenomenología y la hermenéutica representan la realización y la transformación radical del programa de la filosofía reflexiva⁶².

Así, presentar la fenomenología hermenéutica de Ricœur⁶³ implicaría recorrer tanto sus obras sistemáticas⁶⁴ como la totalidad de sus artículos⁶⁵. La importancia de dicho recorrido la señala Spiegelberg cuando afirma que “Ricœur’s significance rests not only on his original work in phenomenology. He is also the best informed French historian of phenomenology”⁶⁶. Esto último está relacionado con su vocación manifiesta de profesor de filosofía⁶⁷. Si trazamos, teniendo eso en cuenta, un itinerario de su pensamiento en relación con la fenomenología⁶⁸, debemos señalar un primer momento en el que Ricœur se avoca al estudio de la fenomenología y del movimiento fenomenológico, a la vez que su producción filosófica se inscribe en una *fenomenología existencial*. Es así que ubicamos, en esta etapa (1948-1950)⁶⁹, tanto su traducción de *Ideas I* y los textos publicados en la revista *Esprit* que aparecerían luego en *A l’école de la phénoménologie*, como el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*. Todo ello hace manifiesto aquello que afirma Stevens: “Très tôt Ricœur a consacré à Husserl des études d’une valeur inestimable pour bien comprendre le

⁵⁸ Véase Fummiaki, I., “Paul Ricœur et la philosophie réflexive”, en: *Études phénoménologiques*, vol. 20 (1994), pp. 101-117.

⁵⁹ Grondin, J., *op. cit.*, p 41.

⁶⁰ Ricœur, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence* (con M. Dufrenne), París: Seuil, 1947; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París: Seuil, 1948.

⁶¹ Grondin, J., *loc. cit.*

⁶² Ricœur, P., *Del texto a la acción*, *op. cit.*, p. 25.

⁶³ Una presentación rigurosa al respecto se encuentra en Stevens, B., “L’évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl”, en: *Études phénoménologiques*, vol. 11 (1990), pp. 9-27.

⁶⁴ Es decir, aquellas que no son consideradas compilaciones de artículos: Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, tomo 1: *Le volontaire et l’involontaire*, *op. cit.*; *Philosophie de la volonté*, tomo 2: *Finitude et culpabilité 1, L’homme faillible*, París: Aubier, 1960; *De l’interprétation, essai sur Freud*, París: Seuil, 1966; *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*; *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975; *Temps et récit*, tomo 1: *L’intrigue et le récit historique*, París: Seuil, 1983; *Temps et récit*, tomo 2: *La configuration du temps dans le récit de fiction*, París: Seuil, 1985; *Temps et récit*, tomo 3: *Le temps raconté*, París: Seuil, 1985; *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990; *Mémoire, histoire, oubli*, París: Seuil, 2000; *Parcours de la reconnaissance*, París: Seuil, 2004.

⁶⁵ Cfr. Silva, E., “Paul Ricœur y la fenomenología”, en: López, M. J., y J. Santos Herceg (compiladores), *La fenomenología y sus herejías*, *op. cit.*, pp. 211-248.

⁶⁶ Spiegelberg, H., *op. cit.*, p. 585.

⁶⁷ Silva, E., *op. cit.*, p. 215.

⁶⁸ En relación con la filosofía de Ricœur, habría un momento previo al fenomenológico, propiamente existencial, al que pertenecerían sus obras dedicadas a Jaspers.

⁶⁹ Jervolino, D., *Introduzione a Ricœur*, Brescia: Morcelliana, 2003, pp. 19-20.

sens de la phénoménologie en même temps que pour bien saisir la portée de son utilisation dans sa propre philosophie”⁷⁰.

Aquel valor inestimable del que habla Stevens toma una importancia incomparable en relación con la fenomenología francesa, debido a las críticas que Ricœur presenta a las interpretaciones que los fenomenólogos franceses tuvieron de la obra de Husserl, a la luz de sus propios estudios de las obras husserlianas. Con respecto a ello, una crítica importante, por evidenciar la concepción propia que Ricœur tenía de la fenomenología, es la que denuncia el paso apresurado hacia los textos de la fenomenología de la *Lebenswelt*:

La fécondité de l’analyse noétique-noématique de la période des *Ideen* a sans doute été sous-estimée par la génération phénoménologique qui est allée tout de suite aux écrits de la période de la *Krisis*; cette école de phénoménologues a cherché dans la théorie du *Lebenswelt* l’inspiration d’une description trop vite synthétique à mon gré⁷¹.

Para Ricœur, “la phénoménologie doit être, dans un premier temps au moins, structurale”⁷², y ello muestra, no solo que era consciente de la necesidad de comprender la obra de Husserl como un todo coherente, sino también que consideró los aportes propios de la fenomenología trascendental husserliana, tanto de las *Ideen* I y II⁷³ como de las *Meditaciones cartesianas*⁷⁴. De modo que no es gratuito que Ricœur, a diferencia de sus contemporáneos fenomenólogos franceses, insista en interpretar los manuscritos de la *Krisis* a partir del método trascendental de Husserl, lo cual, por un lado, es afín a la interpretación de Husserl mismo sobre la relación entre el idealismo trascendental y los desarrollos genéticos de la *Crisis*, y, por otro, le permite señalar las paradojas propias de una lectura comparada de las obras husserlianas⁷⁵.

⁷⁰ Stevens, B., *op. cit.*, p. 9.

⁷¹ Ricœur, P., *A l’école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 61.

⁷² *Ibid.*, p. 62. Se refiere aquí a la revalorización del análisis de las estructuras noético-noemáticas.

⁷³ *Cfr.* La introducción de Ricœur a su traducción de *Ideas I* (Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, París: Gallimard, 1950, en adelante, *Idées I*), en adelante, Introducción a *Idées I*; y Ricœur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, en *À l’école de la phénoménologie*”, *op. cit.*, pp. 87-140).

⁷⁴ Ricœur, P., “Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl”, en: *À l’école de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 161-196; “La Cinquième Méditation Cartésienne”, en: *ibid.*, pp. 197-226.

⁷⁵ Entre estas paradojas tenemos las siguientes: una supuesta oposición entre el carácter a-histórico de la fenomenología trascendental y las consideraciones históricas (*cfr.* Ricœur, P. “Husserl et le sens de l’histoire”, en: *ibid.*, pp. 21-59); y el carácter indirecto del método de la *Rückfrage*, en contraste con su orientación hacia lo más originario (el mundo de la vida) (*cfr.* Ricœur, P., “L’originnaire et la question-en-retout dans la *Krisis* de Husserl”, en: *ibid.*, pp. 285-295). Para una revisión de las paradojas aquí aludidas, véase Salinas Leal, H., “Paul Ricœur, lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La Crisis*”, en: Círculo Latinoamericano de fenomenología, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II., Lima,

Así mismo, los aportes husserlianos de los análisis estructurales noéticos-noemáticos brindaron las herramientas necesarias para el momento estructural de la fenomenología de Ricœur⁷⁶ que tiene lugar en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*, en el cual aplica los métodos husserlianos de *epojé* y reducción al ámbito volitivo. En este tomo, haciendo *epojé* de la culpa y de la trascendencia, analizó fenomenológicamente la relación entre lo voluntario y lo involuntario en el hombre.

En el siguiente tomo, se dio el famoso giro hermenéutico en la fenomenología de Ricœur. Grondin describe este giro de la manera siguiente: “Selon Ricœur, c’est parce qu’une description directe des phénomènes est impossible sans interprétation qu’il faut emprunter un tournant ou un ‘détour’ herméneutique”⁷⁷. Ricœur, efectivamente, al retirar los paréntesis propios de la *epojé* que había efectuado en el tomo anterior y continuar en su investigación sobre la existencia humana, introduce, en el siguiente tomo de su *Philosophie de la volonté*, la cuestión del mal, y es aquí donde encuentra la necesidad de la hermenéutica⁷⁸. Ricœur llama a ello el “injerto” (*greffe*) hermenéutico⁷⁹. En este punto, es importante resaltar su interés por la filosofía heideggeriana, de la que rescata el papel de la comprensión como modo de ser esencial del *Dasein*, y el encontrarse este “arrojado al mundo”, lo cual se corresponde con la inspiración existencialista de la filosofía ricœuriana que interpreta al *cogito* como “‘incarné’ dans le monde”⁸⁰. Sin embargo, la búsqueda de una conquista de la facticidad cuyas reminiscencias se encuentran en la filosofía heideggeriana, en Ricœur, se presenta siguiendo mediaciones que pueden ser tildadas de reflexivas en tanto se sigue apostando por una filosofía del *cogito*, cuya característica

Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú, San Pablo, 2005; y Rizo-Patrón, R., “Paul Ricœur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología”, *loc. cit.*

⁷⁶ Este periodo ha sido descrito por muchos como un periodo idealista de la filosofía ricœuriana, en el que Ricœur seguiría de demasiado cerca a Husserl, y que se diferenciaría del periodo hermenéutico. Nos oponemos, sin embargo, a esta interpretación amparándonos en las interpretaciones que velan por la unidad de la filosofía ricœuriana (Jervolino, D., “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, *op. cit.*), y, más aún, por las que se amparan en la unidad de la fenomenología husserliana y el momento hermenéutico como implícito en él (Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humain*, *op. cit.*; Grondin, J., *op. cit.*; Dastur, F., “De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique”, en: Greisch, J. y R. Kearney (eds.), *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, París: Cerf, 1991, pp. 37-50). De modo que rechazamos una supuesta ruptura entre un periodo idealista y otro hermenéutico en Ricœur.

⁷⁷ Grondin, J., *op. cit.*, pp. 87-88.

⁷⁸ “Ricœur a, en effet, d’abord rencontré le continent de l’herméneutique dans le cadre de ses recherches sur le problème du mal (qui restera l’un des grands fils conducteurs de toute sa pensée) et l’herméneutique des symboles, menées durant les années 1950” (*ibid.*, p. 88).

⁷⁹ Ricœur, P., “Existence et herméneutique”, en: *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, pp. 7-28.

⁸⁰ Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humain*, *op. cit.*, p. 47.

primordial consiste en el “aprendizaje de signos”⁸¹. Para Ricœur, todos los signos necesitan una interpretación, y tanto los textos como la existencia humana están, en ese sentido, mediados simbólicamente⁸². La interpretación se entiende, pues, como “le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification littérale”⁸³. Esta labor la encuentra Ricœur de modo explícito tanto en la interpretación de los símbolos religiosos como en el pensamiento de los llamados por él “maestros de la sospecha”. En este punto, podemos distinguir las dos distintas orientaciones que ha tomado su hermenéutica:

D’un côté, ‘l’herméneutique de la reconstruction’, telle qu’elle se présente par exemple dans la phénoménologie de la religion de M. Eliade, vise à restaurer le sens des symboles sacrés, selon une orientation à dominante téléologique. Il s’agit d’une interprétation comme ‘recollection du sens’. D’un autre côté, ‘l’herméneutique de la déconstruction’, essentiellement archéologique, démasque les illusions et les mensonges de la conscience. Il s’agit d’une interprétation comme ‘exercice du soupçon’, dont les trois grands maîtres se nomment Nietzsche, Marx et Freud⁸⁴.

La primera orientación tiene lugar justamente en el segundo tomo de *Philosophie de la volonté*, y la segunda la encontramos en *Le conflit des interprétations*, en *De l’interprétation* y en las conferencias compiladas en *Idéologie et utopie*. Así mismo, continuando con el denominado “aprendizaje de signos”, Ricœur dirige la labor hermenéutica al ámbito de la narración (*récit*)⁸⁵. Esta exploración es la que encontramos en los tres tomos de *Temps et récit* y en la *Métaphore vive*⁸⁶. Hasta aquí, la trayectoria de Ricœur puede ser vista desde su aspecto antropológico y existencialista. Con la publicación de *Soi-même comme un autre*, somos testigos de aquello que Michel llama “Le tournant de l’intersubjectivité”⁸⁷ de la filosofía ricœuriana, lo cual no debe ser visto como una ruptura; al contrario, “Il serait plus juste d’affirmer que ce chef-d’œuvre intellectuel récapitule de manière inédite des ‘bifurcations’ anticipées bien avant sa publication”⁸⁸, pues retoma la fenomenología husserliana, su discusión con la semántica de la acción en el horizonte de la

⁸¹ *Ibid.*, p. 48.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ricœur, P., “Existence et herméneutique”, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁴ Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humain*, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁶ En este punto, una buena pista de lectura es dividir esta etapa en tres fases como lo hace Nestor Corona, las que corresponderían a una hermenéutica de los símbolos, una hermenéutica de textos y una hermenéutica de la acción; en estas dos últimas, la inclinación crítica del autor se radicaliza con el diálogo que tiene con los maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche (cfr. Corona, N., “El concepto de hermenéutica en P. Ricœur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo. Estudio preliminar”, en: Ricœur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, traducción de Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, Buenos Aires: Almagedo, 1990, pp. 9-50).

⁸⁷ Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humain*, *op. cit.*, pp. 73-119.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

filosofía analítica, y sus reflexiones éticas alcanzan un nivel protagónico dentro de la temática del libro. Podemos, pues, afirmar con Almaric que “ce sont bien les enjeux à la fois pratiques et éthiques de la relation à l’autre qui vont passer au premier plan”⁸⁹.

Si se considera la totalidad de la filosofía de Ricœur, la cual “comienza con una filosofía de la voluntad”, se puede afirmar que, si bien la preocupación ética atraviesa toda su obra, la intención de “poner de manifiesto los presupuestos y consecuencias éticas que sus trabajos de hermenéutica conllevan, (...) le ha conducido a encuadrar su última gran obra – *Soi-même comme un autre*– en la llamada filosofía práctica o ‘filosofía segunda’”⁹⁰. Jervolino dice sobre esta obra que “ofrece un conjunto articulado de respuestas –casi como un thesaurus, una contemporánea enciclopedia de las ciencias filosóficas, hoy posible en una forma exploratoria y fragmentaria– a la pregunta sobre la identidad y la génesis de la persona, de las personas”⁹¹. A partir de este libro, “la filosofía de Ricœur se confirma de más en más como una hermenéutica de la condición humana, su ‘cogito herido’ que coincide con el ‘hombre capaz’”⁹², lo que guía el final de su obra.

Si nos preguntamos por la unidad de la filosofía ricœuriana, habiendo múltiples bifurcaciones, podemos distinguir entre la perspectiva del autor y la perspectiva del intérprete, las cuales se encuentran, como diría Jervolino citando a Jaspers, en un “combate amoroso”⁹³. Por un lado, los intérpretes han tratado de buscar un hilo conductor a su obra; por otro lado, el autor ha estado más preocupado por los momentos de discontinuidad y en las rupturas que surgen por la pregunta que nace en una obra y cuya búsqueda de solución marca el paso a la siguiente⁹⁴. Sin embargo, si bien el Ricœur-autor se fija en las discontinuidades, Ricœur podía convertirse también en su intérprete y, en ese sentido, en un lector sinóptico. Tal es así que ha afirmado que “la noción de ‘homme capable’ es el hilo conductor ‘sutil y constante’ de toda su obra”⁹⁵.

⁸⁹ Almaric, J-L., “Affirmation originaire, attestation, reconnaissance”, en: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 2 (2011), pp. 12-34, n. 19.

⁹⁰ Introducción a Ricœur, P., *Amor y justicia*, traducción de Tomás Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós, 1993, p. 9.

⁹¹ Jervolino, D., “El cogito herido y la ontología del último Ricœur”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, pp. 67.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁴ Jervolino, D., “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, *op. cit.*, p. 299.

⁹⁵ *Ibid.*

1.3. La unidad del sentido

El sentido de las trayectorias filosóficas de nuestros autores puede ser entendido en relación con su preocupación por el hombre. Es así que, para ambos, de un lado, la filosofía puede ser definida como una antropología filosófica; y, de otro lado, la fenomenología no constituye toda la filosofía sino una actitud o un método filosóficos de los que puede señalarse un espíritu común. Exploremos, en lo que sigue, lo correspondiente únicamente a sus concepciones de fenomenología. La relación entre sus concepciones de fenomenología y de filosofía las presentaremos en el último apartado de esta investigación, en el cual rescatáremos una orientación común.

En un artículo titulado “Fenomenología y gnoseología”, Scheler se dispone a mostrar la labor y finalidad de la fenomenología, “cuyos representantes han encontrado, hace poco, cierta unidad en los *Anales de Filosofía e Investigación Fenomenológica*”⁹⁶. Scheler hace dos salvedades. En primer lugar, señala que el valor cognoscitivo otorgado por esta nueva actitud a todos los campos filosóficos “no depende para nada de la aclaración de la pregunta acerca de la esencia general de la ‘fenomenología’ y de las aserciones sobre qué es la fenomenología y qué es lo que se propone”⁹⁷. En este punto, está, por tanto, haciendo una distinción entre un tipo de actitud y una definición capaz de mostrar la esencia de la fenomenología; esto último no es posible, y no tiene que ver con lo primero. En segundo lugar, afirma que lo que desarrollará acerca de la naturaleza y el espíritu de la fenomenología no busca otra cosa que mostrar los *puntos de vista* del autor⁹⁸. Inmediatamente, sostiene Scheler:

No existe una “escuela” fenomenológica que pueda ofrecer conclusiones generalmente reconocidas, sino solo un grupo de investigadores que tienen una actitud y *orientación* comunes frente a los problemas filosóficos, pero cada uno particularmente acepta la responsabilidad de todo cuanto cree haber encontrado mediante este enfoque <actitud>, incluso de la teoría que trata de la naturaleza de semejante “enfoque” <actitud>⁹⁹.

Por su parte, Ricœur entiende la fenomenología justamente como “un vaste projet qui ne se referme pas sur une œuvre ou un groupe d’œuvres précises; elle est en effet moins une doctrine qu’une méthode capable d’incarnations multiples et dont Husserl n’a exploité

⁹⁶ *Ética, ibid.*, p. 59.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 60. En las citas literales, respetamos la traducción de “enfoque”, pero señalamos inmediatamente que nos estamos refiriendo aquí a actitud (*Einstellung*), siguiendo a los intérpretes con acceso al alemán que hemos consultado.

qu'un petit nombre de possibilités"¹⁰⁰. Husserl, en ese sentido, no es, para nuestro filósofo, toda la fenomenología¹⁰¹, y, sin embargo, es el nudo¹⁰². Es así que ella puede ser descrita, en términos restringidos, como el conjunto de variaciones de Husserl y de las descripciones fenomenológicas mediante las cuales reflexiona y sistematiza el método¹⁰³. Así pues, en la fenomenología de Husserl, antes de un mero absolutismo o trascendentalismo, nos encontramos, para Ricœur, con un proyecto crítico y descriptivo que marcha hacia una filosofía sin absoluto¹⁰⁴.

Así mismo, a ambos se les puede caracterizar a partir de lo que dice Leonardy sobre Scheler, cuando afirma que "n'est pour ainsi dire jamais un phénoménologue 'pur'. (...) Dès qu'il estime que l'attitude phénoménologique n'est pas ou n'est plus l'accès adéquat à la *Sache* (...), il n'hésite pas un instant à transgresser les 'règles du jeu' de la méthode phénoménologique"¹⁰⁵. Efectivamente, dicha "transgresión" consiste en que no aceptan, primero, el proyecto de fundamentación que tiene como punto de partida una "subjetividad trascendental", y, segundo, no se adhieren al orden de la fundamentación de actos, según el cual la capa cognitiva es fundante respecto de las capas axiológica y volitiva de la conciencia.

De un lado, para Scheler, la capa axiológica es autónoma y le corresponde un *sentir intencional*¹⁰⁶; del otro, para Ricœur, el método se preña de un necesario derrotero hermenéutico, como veremos en el siguiente apartado. La intención de ir a *las cosas mismas* es, sin embargo, el punto de partida en común, así como, y con carácter primordial, la preocupación por aquel aspecto del hombre que no se puede restringir a los meros hechos, como se arriesga desde una posición positivista.

Ahora bien, en un artículo que publicó San Martín en *Études Phénoménologiques*, leemos:

L'intention de la phénoménologie husserlienne, la reconstruction ou récupération d'un sujet rationnel, n'est pas réalisable dans le cadre constructiviste et dans le cadre de la première conception de l'épochè et de la réduction. Tout d'abord la représentation en tant

¹⁰⁰ Ricœur, P., *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 8.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 7.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰⁵ Leonardy, Heinz, "La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification", op. cit., p. 190.

¹⁰⁶ Con esta expresión nos referimos al "*Fühlen von*", expresión que nos parece menos equívoca que la de "percepción sentimental", como se traduce en la versión castellana de la *Ética*, supra, n. 14.

que représentation est neutre et ce que le sujet construit est une représentation ; à propos de cette représentation il n'est pas pertinent de poser la question de rationalité parce que la fonction de la phénoménologie doit la mener au-delà d'une étape neutre. La transcendantalité ne peut être neutre¹⁰⁷.

Ciertamente, ya desde el punto de vista propio de Husserl, se hace necesario apelar a un análisis genético de la subjetividad, que incluya aquellos aspectos de la conciencia que escapan al análisis estático, pero que se mantienen al interior de la *epoché* y la reducción, los cuales constituyen el proyecto de fundamentación de la fenomenología¹⁰⁸. No obstante, aunque la afirmación de San Martín está dirigida a la interpretación de la obra de Husserl, podemos, *mutatis mutandis*, aplicarla a la interpretación de toda la tradición fenomenológica en general, puesto que, frente a una primera interpretación de la *epoché* y la reducción, la recuperación del hombre, de su interpretación positivista, apelando a un sentido de racionalidad amplio afín a las perspectivas de cada uno de nuestros autores, no puede ser realizada si no se continúa esta búsqueda constante de la fenomenología, en tanto labor infinita, reinterpretando su método, sentido, y alcances. Scheler y Ricœur interpretaron a la fenomenología husserliana a la luz de esta primera concepción de la *epoché* y la reducción.

No obstante, un punto irreconciliable que se presenta aquí es el hecho de que la posible unidad de las diferentes concepciones de fenomenología es interpretada por Ricœur como un método y, para Scheler, como una actitud específica. Ello porque el primero coloca el énfasis en el ejercicio de la fenomenología por parte del fenomenólogo y, el segundo, en la evidencia de la experiencia del fenomenólogo. Es por esto que, para Ricœur, el ejercicio se desplegará en una hermenéutica y, para Scheler, la evidencia dará paso a un apriorismo. En ese sentido, si bien desde la perspectiva de Ricœur, evidencia y explicitación son interdependientes, para Scheler, la evidencia será más originaria de la explicitación. Este

¹⁰⁷ San Martín, J., "Phénoménologie et anthropologie", *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁸ Como afirma Welton, con respecto a la formulación de la fenomenología trascendental de *Ideas I*, "he <Husserl> grew increasingly unhappy with his first formulation of transcendental phenomenology, and, thus, it was his desire to press further in his understanding of the phenomenological method that was decisive" (Welton, D., "The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method", en: Welton, D., *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 265.). Es así que con el desarrollo de los análisis genéticos, logra ampliar el alcance de la fenomenología trascendental: "In *Ideas I* transcendental phenomenology was taken to be constitutive phenomenology. But with the development of a genetic phenomenology, Husserl came to treat constitutive analysis as a further extension or deepening of the first 'universal phenomenology of the general structures of consciousness' (*ibid.*, p. 262). Sin embargo, ello no debe ser entendido como una ruptura dentro de la fenomenología husserliana, sino más bien como lo que da cuenta de que ella no es un sistema filosófico cerrado, lo que no invalida de ningún modo la sistematicidad del método: "Husserl as developing not a system of philosophy but a systematic method" (*ibid.*, p. 282).

último, pues, rechaza la concepción de fenomenología como método. No consideramos, sin embargo, este primer punto de divergencia como un impedimento para una complementariedad mutua, sino, antes bien, aquello que nos permitirá que hablemos de “disputa” fenomenológica en sentido scheleriano o de “explicitación hermenéutica” en sentido ricœuriano, rasgos fundamentales para el ejercicio de la fenomenología de cada uno, como mostraremos.

Como diría Leonardy, “Il est d’ailleurs propre au mouvement phénoménologique (qui n’est pas une école ou un système) qu’on ne peut en faire partie qu’en ‘exerçant’ la phénoménologie”¹⁰⁹. Del mismo modo, creemos que solo se puede intentar rehabilitar y recuperar al sujeto racional en el ejercicio de la labor constante de ella (la fenomenología). Scheler y Ricœur ejercitaron la fenomenología, ya sea en tanto actitud, ya sea en tanto método de fundamentación, como veremos en el siguiente apartado. Si para ninguno la fenomenología es toda filosofía, ello se debe a que, ni para Scheler ni para Ricœur, la filosofía consiste únicamente en esta labor de fundamentación. Es en ese horizonte en el que daremos sentido, a partir de nuestros autores, a la exigencia fenomenológica de “ir a las cosas mismas”.

¹⁰⁹ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentation”, *op. cit.*, p. 189.

2. La fundamentación fenomenológica: evidencia y explicitación

El problema de la fundamentación ha tenido lugar desde los orígenes de la fenomenología en tanto labor propiamente filosófica. Según Rosemary Rizo Patrón, "Husserl se enlaza [...] a la tradición occidental que piensa desde Aristóteles la actividad filosófica en conexión con las nociones de 'fundamentación' o 'fundación' [...] y correlativamente de 'fundamento' o 'fondo' [...]"¹¹⁰. Los sentidos husserlianos de fundamentación, sin embargo, no podrían ser explorados aquí en detalle. Baste señalar que, si bien su sentido de lo que consideró "fundamento último" va variando en el desarrollo de su pensamiento, piensa que la fundamentación es la labor filosófica por excelencia. Con respecto a nuestros autores, si bien piensan que la labor del fundar no es ni toda la filosofía ni su actividad principal, la labor del fundar es la propiamente fenomenológica.

En relación con la concepción de fundamentación fenomenológica, el punto de partida común para nuestros dos autores puede ser delimitado, al menos en lo que respecta a los fines de este trabajo, a partir de sus correspondientes críticas a lo que ellos interpretaron como el idealismo de la fenomenología husserliana, propio de la interpretación trascendental de la fenomenología de *Ideas I*, y de su proyecto de fundamentación. Ambos autores han tenido una relación cercana con dicho libro: Scheler fue colaborador de su edición para el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*¹¹¹, y Ricœur es su celebrado traductor y comentador al francés, labor que, como se sabe, emprendió como parte de su tesis doctoral. Tanto Scheler como Ricœur se oponen a la interpretación idealista de este proyecto de fundamentación; no obstante, de ningún modo derrocan el proyecto de fundamentación fenomenológica, sino que lo comprenden de distintas maneras. A continuación, veremos de qué forma tales concepciones se alejan de la concepción husserliana, a la vez que suponen la revalorización del proyecto de fundamentación. Así mismo, veremos cómo existen puntos de convergencia entre ambos filósofos en lo que respecta a este punto, sin dejar de explicitar los rasgos irreconciliables. No discutiremos aquí si tales críticas son fruto de una correcta o incorrecta interpretación de la fenomenología husserliana, sino que rescataremos aquellos aspectos que, de tales críticas, permiten abrir un camino interpretativo hacia las concepciones de fundamentación

¹¹⁰ Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, op. cit., p. 79.

¹¹¹ Cfr. Spiegelberg, op. cit., pp. 229-230.

de nuestros autores, en la medida en que tales concepciones nos resultan relevantes para sus propuestas éticas.

2.1. Evidencia

Según Mariana Chu, “Cuando nos preguntamos qué significa ‘fundar fenomenológicamente’, el concepto de evidencia es inevitable. Si algo está fundado, podemos decir que es evidente”¹¹². Como se sabe, el método fenomenológico trascendental husserliano tiene como puntos fundamentales la *epoché* y la reducción trascendental, esto es, en términos laxos, suspender la tesis de la actitud natural, poner entre paréntesis la existencia, sentido y validez del mundo; y reducir nuestra atención a nuestra experiencia constitutiva del mundo. De este modo, se evidencia la correlación entre el sentido constituido y una subjetividad trascendental constituidora de sentido. Es así que, en la fenomenología husserliana, la noción de evidencia se explica a la luz de los conceptos de *epoché* y reducción trascendental, los cuales nos conducen, a través de los análisis intencionales o constitutivos, al de subjetividad trascendental fuente de todo sentido y validez.

Si bien el “poner entre paréntesis” o el “dejar en suspenso” de la *epoché*, en tanto pauta metodológica no representa mayor dificultad para nuestros autores, esta se efectúa según Husserl, por decirlo así, *conjuntamente* a la reducción trascendental. Este tema es, en sí mismo, un tema complejo de la fenomenología husserliana. Ya lo decía Van Breda en uno de los conocidos coloquios de Royaumont que tuvo lugar el 68:

La reducción fenomenológica, que ya antes de 1910 constituía uno de los temas mayores de la reflexión husserliana, ha conservado hasta hoy un carácter que bien podemos decir *enigmático*. Basta para convencerse de ello considerar las múltiples interpretaciones que los discípulos y los comentaristas de Husserl han propuesto de ella y continúan proponiendo. *Quot capita tot menses*, podríamos decir también aquí. Ciertamente parece que los historiadores, que estudian los textos husserlianos, y los filósofos, que quieren inspirarse en ellos, llegan a conclusiones si no opuestas al menos muy diferentes en cuanto

¹¹² Chu, M., “Mostrar y fundar. La idea de la fundamentación en Husserl y Scheler”, ponencia presentada en la *Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, organizada por CIPHER, PUCP, 2007; <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>, consultado en diciembre del 2012, p. 2.

al tenor exacto de la reducción. Y esto incluso cuando se limitan a reconstituir el pensamiento del mismo Husserl¹¹³.

Pese a ello, las intenciones que en esta época podemos vislumbrar de la reducción, en tanto que la distancia histórica, jugando a nuestro favor, nos da un horizonte desde el cual podemos apelar a una visión global de la obra de Husserl, son mucho más profundas que aquellas que les fueron mostradas a Scheler y a Ricœur¹¹⁴. Dan fe de ello, en este sentido las palabras con las que Welton da inicio a la introducción del libro *The New Husserl*:

With the ongoing publication of Husserl's lectures and working manuscripts from his middle and later periods, and with sustained studies of how his method and theories developed throughout the course of his thought, we are seeing a significant shift in the way the scope and the significance of Husserl's transcendental phenomenology are being interpreted and extended¹¹⁵.

Es, pues, necesario señalar que la reducción trascendental, aquella que nos descubre a una subjetividad constituidora de sentido, responde a motivos mucho más amplios¹¹⁶ que los atisbados por la crítica que le dedican nuestros autores protagónicos, de manera que la reconstrucción que podamos hacer de la fenomenología husserliana a partir de las críticas de nuestros autores puede dar la impresión, al académico contemporáneo, de tratarse de una caricatura de la filosofía de Husserl. No obstante, creemos que las críticas de Scheler y Ricœur son importantes para la comprensión de cada una de sus propuestas. En tanto ambos denuncian los peligros de una supuesta mirada parcial a la subjetividad, podremos comprender los motivos filosóficos comunes en nuestros autores, cuyas particularidades hacen que nos encontremos, de un lado, con una ontología fenomenológica y, de otro lado, frente a una fenomenología hermenéutica. Recalcamos, pues, que la denuncia de esta mirada parcial a la subjetividad puede ser criticada a una de las interpretaciones de la fenomenología husserliana, siempre que la consideremos como una interpretación de la que somos conscientes que era incompleta, pues no hace del todo justicia al pensador.

¹¹³ Van Breda, H. L., "La reducción fenomenológica", en: *Les cahiers de Royaumont*, 1968, Buenos Aires: Paidós, 1989, p. 269.

¹¹⁴ Si bien no fue posible que Scheler conociera las últimas publicaciones de Husserl, Ricœur pudo acceder a los textos de la *Crisis* cuando estos eran aún inéditos. Sin embargo, suscribió la interpretación que separa la obra de Husserl en dos fases, la del idealismo trascendental y la de la fenomenología de la *Crisis*. A pesar de ello, Ricœur sabía muy bien de las limitaciones en las que se encontraba por no acceder a las obras en su totalidad: "La transcripción et la publication, partielle ou totale, de ces manuscrits (...), permettra seule de mettre à l'épreuve la représentation que l'on peut se faire actuellement de la pensée de Husserl" (Ricœur, P., Introducción a *Idées I*, *op. cit.*, p. xxv).

¹¹⁵ Welton, D., *The New Husserl*, *op. cit.*, p. xi.

¹¹⁶ Acerca del sentido ético de la reducción, *cfr.* Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (en prensa).

Para Husserl, la reducción fenomenológica nos permitía acceder a la conciencia pura como campo de análisis fenomenológico. Se abandonaba la actitud natural y se daba paso, con ello, a la postura trascendental. Mediante este método, dicen las *Ideas*, podremos

(...) hacer a un lado las barreras cognoscitivas pertenecientes a la esencia de toda forma de investigación natural, y evitar dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar alcanzando el libre horizonte de los fenómenos purificados ‘trascendentalmente’, y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar¹¹⁷.

Como sabemos, a partir de esta reconducción de la mirada, el fenomenólogo encuentra como rasgo esencial de la corriente de vivencias al “yo puro”, el cual es idéntico frente al cambio de las vivencias y no puede ser ingrediente de ellas:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada por principio, cada *cogitatio* puede cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo *necesariamente* fugaz y no meramente algo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o momento ingrediente* de las vivencias mismas¹¹⁸.

En la introducción a la traducción francesa de *Ideas I*, Ricœur señala que frente a la fenomenología trascendental queda una doble posibilidad: “d’affirmer d’un côté le primat de l’intuition sur toute construction, d’autre part de faire triompher le point de vue de la constitution transcendente sur la naïveté de l’homme naturel”¹¹⁹. Con respecto a esta misma cita, Frère afirma que Scheler hará suya la primera posibilidad, y que la segunda “devra être fortement combatue”¹²⁰. A partir de ahí, podemos sostener que aquello que está implicado en la crítica tanto de Scheler como en la de Ricœur frente a Husserl es el primado de la conciencia constitutiva frente al ser, lo cual se encuentra manifiesto en la idea de una reducción trascendental que nos conduce a un yo puro.

¹¹⁷ Husserl, E., *Ideas I*, traducción inédita de Antonio Zirió Quijano, p. 5.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 556-557.

¹¹⁹ Introducción a *Idées I*, *op. cit.*, p. 25, p. xxv.

¹²⁰ Frère, B., “Scheler critique de Husserl. Esquisse d’une perspective non transcendente au cœur du projet phénoménologie”, en: *Philosophie*, n. 91 (2006), p. 66.

En cuanto a Scheler, este coincide con Husserl en que la reducción consiste en abandonar nuestra mirada habitual del mundo para adoptar cierta actitud en la cual aceptemos el mundo dado en sí mismo (la actitud propiamente fenomenológica), según Scheler. Así, ello consiste en reducir fenomenológicamente el mundo, cambiar de perspectiva y observarlo a partir de intuiciones esenciales. Así también, Scheler guarda un cierto parentesco con la fenomenología trascendental:

En un punto muy esencial, la filosofía fenomenológica tiene un parentesco íntimo con las diferentes direcciones de la llamada teoría del conocimiento “trascendental”. Su método es de tal índole que los resultados permanecen completamente independientes de la organización peculiar de la naturaleza humana y hasta de la organización fáctica de los portadores de los actos y la “conciencia de” que es objeto de su estudio¹²¹.

Sin embargo, para Scheler, Husserl sigue una ruta falsa al poner la unidad de la cosa en la conciencia, puesto que aquello que es correlato intencional de la intuición fenomenológica es la misma esencia (*Sosein*). En este punto, tanto Scheler como Ricœur toman partido por los conceptos husserlianos presentados en las *Investigaciones lógicas*. Como se dijo en el párrafo anterior, Scheler está de acuerdo con Husserl ahí donde la fenomenología nos lleva más allá de los límites kantianos de la intuición sensible. Veremos que, en “Fenomenología y gnoseología”, toma partido por las *Investigaciones lógicas* de Husserl frente a Wundt¹²². Por su parte, afirma Ricœur, en “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, que tiene la pretensión de mantenerse más fiel a Husserl que Husserl mismo, atendiendo, del mismo modo, a la apertura hacia un campo de la experiencia que no se reduce al signo¹²³.

Habíamos dicho, en el párrafo anterior, que la concepción de la fenomenología para Scheler tiene que ver con una actitud y la de Ricœur con un método. Mostraremos que se trata de una actitud y un método de fundamentación a partir de cuatro rasgos en común: 1) ambos apuntan a la evidencia de una experiencia originaria; 2) para ambos, llegamos a esta evidencia a partir de una reducción; 3) están en desacuerdo con el orden husserliano de fundación de actos por considerar la evidencia propia de los actos axiológicos o volitivos frente a los de la representación; 4) por último, ambos le dan un lugar primordial a la labor de explicitación como parte elemental de la fundamentación. Nos daremos cuenta de que

¹²¹ Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, *op. cit.*, p. 82.

¹²² *Cfr. ibid.*, p. 77.

¹²³ *Cfr. Ricœur, P.*, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en: *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 40.

los tres primeros rasgos muestran que la evidencia siempre es una experiencia personal, vivida en primera persona, y de que el cuarto es la otra cara de esa evidencia, la de su efectuar intersubjetiva.

Con respecto al primer punto, Scheler está convencido de que la "fenomenología no es el nombre de una ciencia nueva, ni un término sustitutivo de filosofía, sino el nombre dado a un enfoque <actitud> peculiar de la contemplación <intuición> espiritual a través del cual se obtienen una visión o una vivencia que quedarían ocultas sin ese enfoque <actitud>"¹²⁴. Esta actitud es propiamente el acceso a "un reino de 'hechos' de índole peculiar"¹²⁵, los "hechos fenomenológicos". Esta experiencia es la que corresponde al fenomenólogo y es una experiencia evidente: "sediento de hallar el ser contenido en la vivencia, el filósofo fenomenólogo en todas partes tratará de beber de las 'fuentes' mismas en las que se revela el fondo <contenido esencial> del mundo"¹²⁶.

Para Ricœur, esta experiencia evidente tiene como punto de partida, como para Husserl, la subjetividad, pero sólo si esta subjetividad es fundamento opaco. Tal opacidad la encontrará en la reinscripción del *cogito* en su "encarnación primera". Proyecto que emprende en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*. Parecería que hablamos aquí en términos paradójicos: ¿en qué sentido tomar a la subjetividad como fundamento de una experiencia evidente si es que la subjetividad es opaca? Esto se realiza solo si es que, al abandonar el primado husserliano de la conciencia, se logra, por medio del método fenomenológico "poner en evidencia el rol fundador de la existencia en tanto querer y praxis"¹²⁷. Para Ricœur, el método fenomenológico se puede dirigir al sujeto mismo al considerarlo *en* el mundo; de modo que, en el marco mismo de la descripción pura, el método de abstracción es la ocasión de un desplazamiento, el cual quedará claro más adelante, y de un ahondamiento de este yo que siempre está a punto de cerrarse sobre sí mismo¹²⁸. De este modo, podemos hablar de una experiencia que es evidente en tanto

¹²⁴ Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", *op. cit.*, p. 60. En el primer prólogo de la *Ética*, afirma que es esta actitud lo que constituye la unidad del movimiento fenomenológico que se manifiesta en los distintos colaboradores del *Anuario (Ética)*, p. 25).

¹²⁵ Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", *ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹²⁷ Stevens, B., "El rol decisivo jugado por la filosofía de la existencia en el proyecto global de Paul Ricœur", en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, *op. cit.*, 2006, p. 268.

¹²⁸ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. Tome premier: Sur le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950, p. 36.

experiencia de la subjetividad que *quiere* y *actúa*: "fundar la conciencia en el ser con el sesgo de la encarnación, voluntaria e involuntaria, implica de este modo penetrar en una zona de sombra que escapa más y más a la claridad esencialista de la eidética husserliana"¹²⁹. Cree, pues, Ricœur que, por un lado, esta experiencia es una experiencia de una subjetividad que se vive en evidencia pero de la que solo podemos dar cuenta atendiendo a su carácter opaco. La opacidad no es aquí del orden de la evidencia sino, como veremos, de la explicitación.

Así pues, tanto para Scheler como para Ricœur, la fenomenología es una actividad fundadora o fundante, en tanto nos lleva a ver con evidencia una experiencia ella misma evidente. Cabe preguntarnos cómo nos encaminarnos hacia esta evidencia. Esta pregunta corresponde a la de *cómo efectuar*, ya sea el cambio de actitud, ya sea el método. Para ambos autores, tal efectuación implica una reducción. Este es, justamente, nuestro segundo punto.

Para Scheler, en la intuición natural del mundo, el objeto nos es dado como una unidad en la que no se distingue su existencia o realidad (*Dasein*) de su ser esencial (*Sosein*). Para acceder al ámbito de los hechos puros, las esencias (*Sosein*), necesitamos una actitud que nos permita ver el carácter puramente esencial del objeto. La reducción fenomenológica nos permite distinguir un ser-ahí (*Dasein*), la existencia o realidad de un objeto, el cual es trascendente al saber y a la conciencia, de un ser-así (*Sosein*). En esta efectuación que es la reducción, la "mirada reflexiva <del fenomenólogo> se detiene sólo en el punto de contacto entre la vivencia y el mundo como objeto"¹³⁰. Scheler está apuntando aquí a una correlación *a priori* cuya evidencia es dada a la intuición cuando prescindimos del *Dasein* tanto del lado objetivo como del subjetivo de la correlación:

Designamos como "*a priori*" todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*¹³¹.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", *op. cit.*, p. 61.

¹³¹ *Ética*, p. 103.

Para efectuar tal reducción, es necesario desprenderse de "todos los elementos sensibles"¹³². En ese sentido, accedemos al ámbito de los hechos puros, los cuales "son aquellos cuyas unidades o cuyo fondo <contenido> son del todo independientes de las funciones sensibles mediante las cuales son dados"¹³³. Es preciso, para ello, una intuición del hecho que sea radicalmente distinta de la intuición sensible en la que estamos naturalmente en la intuición natural: "mientras nos limitamos simplemente a ver, oír, oler, las dos formas de unidad <unidad pura y unidad sensible> no se separan una de otra y durante todo este tiempo 'nuestro percibir es percibir sensible'"¹³⁴. Es en ese sentido que la reducción fenomenológica consiste en reducir el mundo de la actitud natural al mundo de hechos puros, es decir, de esencias y sus relaciones.

En otras palabras, si en la actitud natural nos encontramos, como dijimos, en un ámbito en el cual no distinguimos entre *Dasein* y *Sosein*, y, por tanto, estos son dados en una configuración unitaria, el cambio de actitud mediante la reducción se efectúa a partir de la traslación del fenómeno a su contenido esencial que es independiente justamente de las funciones sensibles y de sus configuraciones unitarias¹³⁵. Este ámbito de experiencia al que accedemos es, así también, propio de una experiencia inmediata distinta de la de las ciencias. Así pues, afirma Scheler, en la *Ética*, que la experiencia fenomenológica que da las esencias se contrapone a la experiencia de la intuición natural del mundo y de la ciencia porque aquella da las cosas en sí mismas, no mediante símbolos¹³⁶. De ahí que podamos afirmar que la reducción fenomenológica scheleriana accedemos al hecho puro mirándolo directamente "cara a cara"¹³⁷. En la actitud fenomenológica, pues, las funciones sensoriales y simbólicas no desempeñan ningún papel intencional¹³⁸. Con la reducción, más bien, al distinguir *Dasein* y *Sosein*, el fenomenólogo puede percibir aquella correlación por medio de la cual está *vinculado intencionalmente* a la existencia esencial de esas cosas¹³⁹. Es en ese sentido que hay que entender que el saber para Scheler es un modo participación de un

¹³² Scheler, M., "La teoría de los tres hechos", en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, op. cit., p. 138.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ética*, pp. 105-106.

¹³⁷ Scheler, M., "La teoría de los tres hechos", op. cit., p. 158.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 139.

ser y otro ser, lo que quedará aclarado, en cuanto a su explicación, en la última etapa de su filosofía¹⁴⁰.

Así mismo, en el marco de esta distinción se entiende que para Scheler hay un orden del ser distinto del orden de la fundación, el cual es el de la dación. Esto significa que, si bien, en el orden del ser, un hecho puede haber tenido lugar temporalmente antes que otro hecho, en el orden de lo dado, hablamos de la necesidad de que un fenómeno haya sido dado con respecto a otro: "será *a priori* todo conocimiento cuya materia ha de ser dada en el orden de lo dado, en la medida en que deba ser dado el objeto con respecto al cual ese conocimiento es *a priori*"¹⁴¹. De ahí que, por ejemplo, "lo que es evidentemente verdadero para la esencia del movimiento muerto mismo es verdadero *a priori* para todos los posibles movimientos de cuerpos que pueden ser observados, ya que su posible ser-dado se vincula al ser-dado del movimiento muerto"¹⁴². Así pues, la fenomenología en tanto cambio de actitud, efectuado por la reducción, y acceso a este ámbito de hechos puros, fenomenológicos, las esencias (*Sosein*), "pretende ofrecer un conocimiento puro, carente de supuestos, absoluto"¹⁴³.

Para Ricœur, si bien la reducción supone, a diferencia de la posición de Scheler, un centramiento en la subjetividad respecto del método fenomenológico, también supone un gesto de "desplazamiento", en tanto "superación" de la actitud natural que es el que él está

¹⁴⁰ Desde una mirada más aguda, el énfasis no se sitúa, para la fenomenología scheleriana, ni en el sujeto, ni en el objeto, sino, antes bien, entendiéndolos como tipos de ser, el énfasis se situaría en la participación de un tipo a otro tipo de ser que se hace posible en esta relación intencional de tipo esencial: "C'est que Scheler s'efforce de faire, et les formes ontologiques auxquelles il a recours sont celles 'du tout et de la partie'; le savoir est, du point de vue ontologique, un rapport de participation. Le savoir de quelque chose comme le pouvoir qu'on a sur quelque chose ne sont que des spécifications de la participation d'un être à un autre" (Dupuy, Maurice, *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. 151). Con esto, acordamos con Mariana Chu, cuando afirma que, para Scheler, la reducción "conduit directement au domaine des essences en tant que domaine de l'être" (Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler, op. cit.*, p. 26). Esto lo explicará Scheler en *Idealismo-realismo* (cfr. Scheler, M., *Idealismo-realismo*, traducción de Agustina Schroeder de Castelli, Buenos Aires: Nova, 1962, p. 8). Si bien este libro pertenece a la tercera etapa de Scheler, muestra de manera más explícita su distinción entre ser-ahí y ser-así. En esta etapa, su teoría de las esencialidades se mantiene; aquello que cambia es el énfasis que, si antes le daba a la estructura de la correlación entre el mundo y el espíritu, ahora le da a la estructura del mundo. Justamente es esto último lo que permite encontrar en este libro una delimitación explícita del ser-así y el ser-ahí: "À l'époque de *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, où Scheler est plus strict avec la structure de la corrélation intentionnelle, la réduction découvre la corrélation entre la structure du monde et la structure de l'esprit (...). Dans *Idealismus – Realismus*, Scheler met l'accent sur la structure du monde (...). Mais comme on le voit, dans les deux cas on maintient l'idée centrale des essentialités selon laquelle elles sont la condition qui structure l'expérience" (Chu, M., *loc. cit.*).

¹⁴¹ Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", *op. cit.*, p. 116.

¹⁴² *Ibid.*, p. 119.

¹⁴³ *Ibid.*

dispuesto a explorar. Es así que, en la traducción que realiza de *Ideas I*, nos muestra en qué sentido entiende esta reducción que efectuará en su *Philosophie de la volonté*. Ahí afirma que el gesto de desplazamiento de la reducción lo ha de realizar uno mismo:

Je pense que chacun est invité à retrouver en soi ce geste de dépassement; j'oserai ainsi esquisser pour moi-même le sens 'existential' de la thèse du monde: je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées; perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques; la présence (qui ne sera jamais reniée) est le lieu de la tentation, il y a dans le voir un piège, le piège de mon aliénation; je suis dehors, diverti. On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de l'attitude naturelle et comme le niveau où l'entraîne sa propre retombée; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde. La thèse du monde est un sorte de cécité au sens même du voir; ce que j'appelle vivre c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses [...]. Ainsi l'ascèse phénoménologique est une vraie conversion du sens de l'intentionnalité qui est d'abord *oubli* de la conscience et se découvre ensuite comme *don*¹⁴⁴.

La reducción es, en ese sentido, el primer gesto libre: "La réduction est le premier geste libre, parce qu'il est libérateur de l'illusion mondaine. Par lui je perds en apparence le monde que je *gagne* véritablement"¹⁴⁵.

Ricœur radicaliza este desplazamiento que propicia el método fenomenológico y lo dirige, como hemos visto, al sujeto mismo al considerarlo *en* el mundo. En este punto, el desplazamiento se ejerce como *descentramiento*. De este modo, en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté* afirma descubre que la subjetividad no es autofundante ni autoevidente, y es con temas tales como el cuerpo propio, su relación con lo voluntario y lo involuntario, en que evitamos este autoposicionamiento del yo. La descripción de tales estructuras, para Ricœur, exigirá que el yo participe activamente de su encarnación como misterio¹⁴⁶, o, dicho en otras palabras, volcarme a la existencia como enigma y, solo en tanto enigma, como punto de partida.

Al injertarse la hermenéutica en la filosofía de Ricœur, su concepción del método cambia, y los énfasis se colocan en la labor de explicitación que abordaremos más adelante. Sin embargo, el *descentramiento* y la *encarnación* continúan siendo fundamentales para su concepción, y encuentran un lugar primordial en la labor interpretativa. Aparecerá, aquí, con los conceptos de pertenencia y distancia. La pertenencia renovará, ahora en el marco

¹⁴⁴ Introducción a *Idées I*, p. xx.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. Tome premier: Sur le volontaire et l'involontaire, op. cit.*, p. 18.

de la interpretación, aquel ámbito involuntario de la encarnación. La distancia renovará, por su parte, el gesto de descentramiento¹⁴⁷. Es de resaltar que, en este periodo de Ricoeur, el hermenéutico, podemos observar más claramente que el darse de la evidencia se expresa, como en el caso de Scheler, en una estructura. Es así que, en un artículo del 84, se refiere a fundamentos como a aquellas problemáticas que *devienen primeras* frente a otras derivadas en la labor del interpretar¹⁴⁸. Ocurre pues, en ese sentido, que el hablar de fundamento del método se legitima dentro del método mismo cuyo fundamento se explicita. Esta evidente circularidad no debe ser entendida como viciosa, lo que supondría el entrapamiento estacionario de la repetición, sino de la manera en la que Heidegger atiende en los primeros párrafos del *Ser y tiempo* a una circularidad hermenéutica. Esto quedará claro cuando nos refiramos a la copertenencia de la evidencia y la explicitación.

Pasemos ahora al tercer punto. Al referirnos a la experiencia fenomenológica en ambos autores, la cual nos es dada a partir de una reducción, hemos señalado un orden de la fundación o donación. Esto porque, si el método fenomenológico es un método de fundamentación, al dirigirnos a las estructuras de la experiencia que hemos llamado evidente, debemos poder dar cuenta del carácter fundante de estas estructuras. Al respecto, en el párrafo 95 de *Ideas I*, ubicado en la sección tercera del libro, luego de haber caracterizado la estructura de las vivencias noético-noemáticas en la capa cognitiva de la conciencia y haberse situado en el dominio del juicio, Husserl hace estas mismas distinciones estructurales en las esferas de la emoción y la voluntad, señalando su ser fundadas en la percepción. Leemos:

Análogas consideraciones son válidas, como uno se convence fácilmente, para la esfera de la emoción y de la voluntad, para vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, actuar; todas éstas son vivencias que contienen varias y con frecuencia múltiples estratificaciones intencionales, tanto noéticas cuanto, en correspondencia, también noemáticas. Estas estratificaciones son, dicho en términos generales, de tal suerte que los estratos superiores del fenómeno total pueden cesar sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional concretamente íntegra, y también, a la inversa, una vivencia concreta puede adoptar un nuevo estrato total noético; como cuando, por ejemplo, a una representación concreta se superpone un momento no independiente de “valorar” o, a la inversa, vuelve a cesar. Cuando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda una estrato de valorar que lo recubre por entero, tenemos en el *todo de fundación*, designado, por su nivel más alto, vivencia concreta de valoración, *distintos nóemas o sentidos*. Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al

¹⁴⁷ Cfr. Ricoeur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en: *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁸ Ricoeur, P., “Fondements de l’éthique”, en: *Autre Temps. Les cahiers du christianisme social*, n. 3 (1984), pp. 61-62.

percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido *de éste* (...). La *objetividad* de valor implica su cosa, y aporta como nueva capa *objetiva* la *valiosidad*¹⁴⁹.

A diferencia de lo presentado por Husserl, para Scheler hay una autonomía de la vida emocional, y la intuición propia de ella es el *sentir intencional* (*Fühlen von*), en el que aprehendemos el ser-valor (*Wertsein*). Según Mariana Chu, el origen de la diferencia entre Scheler y Husserl con respecto a la donación de actos "radica en que Scheler distingue un orden de la donación de un orden óntico"¹⁵⁰. Justamente, al ser él mismo una esencia (*Sosein*) del valor, corresponde, como dijimos, al orden de la fundamentación, esto es, de la donación, distinta al orden del ser:

Pudiéndose demostrar (...) el conocimiento del valor y el conocimiento del ser, este primado del dato de valor sobre el dato de ser, de ninguna manera se desprende de esto una prioridad existente en sí de los valores frente al ser. También aquí 'lo posterior en sí' puede ser 'lo anterior para nosotros', que era lo que afirmaba Aristóteles, como regla general referente a la relación del conocer y el ser. La afirmación de Aristóteles no sólo es válida sino que debe serlo, puesto que es una proposición evidente la de que a todas las cualidades corresponde un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades; aunque las mismas puedan darse en forma aislada de sus portadores y estén siempre sometidas por esencia a un orden propio fundado en su contenido¹⁵¹.

Teniendo en cuenta, así, el *a priori* de la correlación intencional, Scheler afirma una conexión entre la esencia del objeto y la esencial de la vivencia intencional, por la cual los valores son inaccesibles a la percepción y al pensamiento cognitivos, y están en correlación con funciones y actos específicos¹⁵². Para Scheler, pues, la vida emocional, el ámbito de los valores, es autónoma:

Manifiéstasenos en una serie de hechos, con todo rigor, esta independencia última establecida entre el ser de los valores y las cosas, bienes y estados de cosas. 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* <portadores> de ese valor¹⁵³.

Afirma, de este modo, en la *Ética*, que la *fenomenología del valor* y la *fenomenología de la vida emocional* deben ser consideradas como un dominio de objetos y un campo de investigación plenamente autónomo e independiente de la lógica¹⁵⁴. Scheler sostiene que

¹⁴⁹ Husserl, Edmund, *Ideas I*, op. cit., § 95, pp. 198-199.

¹⁵⁰ Chu, M., "La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una 'disputa fenomenológica'", en prensa.

¹⁵¹ Scheler, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, op. cit., p. 34.

¹⁵² Leonardy, H., "La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification", en: *Revue philosophique de Louvain*, 78, pp. 184-206, p. 199.

¹⁵³ *Ética*, p. 63. Respetamos la traducción de "depositarios" en las citas literales, pero señalamos inmediatamente nuestra preferencia por "portadores", como traducen los intérpretes con acceso al alemán.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 122-123.

(...) es nuestra vida espiritual íntegra –no simplemente el conocer y pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser– la que tiene ‘puros’ actos y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Incluso la parte emocional del espíritu, el sentir, el preferir, amar, odiar y el querer tienen un contenido primigenio *a priori*, que no les ha sido prestado por el ‘pensar’, y que la Ética ha de mostrar independientemente de la Lógica. Hay un *ordre du cœur* o *logique du cœur*, como atinadamente dice Blas Pascal, que son *a priori*¹⁵⁵.

Por ello, para Scheler, un espíritu que se reduce a la percepción es ciego a los valores. De este modo, “le vécu intentionnel qui, chez Husserl, est une affaire de l’intellect au sein de la conscience pure, peut donc être au même titre et avec le même apriori un vécu émotionnel¹⁵⁶”.

Por otro lado, en el pie de página que le dedica Ricœur al párrafo 95, anteriormente citado, leemos:

C’est le lieu de poser la question de l’intellectualisme husserlien. Les actes affectifs, axiologiques, volitifs, pratiques, sont ‘fondés’ sur des perceptions, des représentations au sens large, des jugements de chose : mais en retour les caractères affectifs, les valeurs, etc. constituent une couche originale tant noématique que noétique. Les *Ideen* ne s’intéressent pas à cette couche en tant qu’originale ; on vérifie seulement à son propos l’universalité de la structure noème-noèse et l’unité des problèmes de réduction et de constitution¹⁵⁷.

Así pues, en “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, ensayo programático de su primer tomo de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur dice que la interpretación husserliana del carácter fundado de las vivencias afectivas y volitivas que tiene lugar en *Ideas I* no es más que “un préjugé que la phénoménologie doit abandonner¹⁵⁸”. Nos exhorta, por ello, a “prendre la vie pratique de la conscience comme elle se donne et lui appliquer directement la méthode d’analyse intentionnelle¹⁵⁹”. Ricœur llevará, pues, el análisis intencional a la esfera volitiva, al creer que

La phénoménologie parie pour la possibilité de penser et de nommer, même dans la forêt obscure des affects, même au fil du fleuve sang. La phénoménologie parie pour cette discursivité primordiale de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un ‘dire’, un λέγειν ; si la possibilité de dire n’était pas inscrite dans de ‘vouloir dire’ du vécu, la phénoménologie ne serait pas le λόγος des φαινόμενα¹⁶⁰.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵⁶ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler : un essai de présentification”, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵⁷ Ricœur, P., en: Husserl, E., *Idées I*, *op. cit.*, p. 329, n. 1.

¹⁵⁸ Ricœur, P., “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 63.

Sabemos que aquello que Husserl afirma sobre la esfera axiológica y volitiva, y de la relación de estas con la esfera cognitiva, no es de ningún modo homogéneo, sino que va evolucionando en el desarrollo de su pensamiento. Creemos que el carácter heterogéneo de sus descripciones nos permite dar cuenta del espíritu exploratorio de la labor fenomenológica misma. Sin embargo, las críticas de ambos autores, nos conducen a percibir la inspiración ética en sus respectivos desarrollos de la fenomenología, puesto que tanto Scheler como Ricœur desarrollaron concepciones propias y originales sobre dichos estratos del ser humano, los cuales consideraron autónomos con respecto a la esfera de la representación.

Habiendo mostrado los tres primeros rasgos que caracterizan la aproximación de ambos autores al concepto de evidencia –respecto de una experiencia originaria, de la reducción fenomenológica y del orden de la fundación de actos–, el cuarto rasgo mediante el cual mostraremos un rasgo importante del sentido de evidencia es el correspondiente a su *explicitación*. Este tema requiere un tratamiento especial en tanto nos permitirá mostrar el aspecto irreconciliable entre ambos autores, así como la presentación de una problemática presente en el movimiento fenomenológico en general, acerca del estatuto del discurso de la fenomenología misma en la época contemporánea.

1.2. Explicitación

Según Benoist, si, siguiendo las raíces etimológicas de la voz *fenomenología*, hemos considerado, desde sus inicios, en términos generales, que ella es un discurso del aparecer, constituye una dimensión intrínseca del fenómeno que "en lo que había allí para decir, estaba el decir mismo"¹⁶¹. Con tal formulación, Benoist considera que se encuentra con lo que le parece "una intuición mayor de la fenomenología después de Husserl"¹⁶², esto es, "el carácter siempre (también) lingüístico del fenómeno"¹⁶³. Aquí sitúa la condición de renovación de aplicación de la fenomenología frente al desafío contemporáneo que exige su confluencia con otros pensamientos¹⁶⁴.

¹⁶¹ Benoist, J., "Decir los fenómenos", en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir, op. cit.*, p. 238.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 245. Compartimos, en ese sentido, la opinión de Benoist: "(...) es por la crítica de la fenomenología, en confluencia con otros pensamientos, y solamente por ella, que se construirá algo como una posteridad de la fenomenología. Es este el desafío ante el que me parece que se encuentra, hoy, la

Para Scheler y Ricœur, la labor de fundamentación fenomenológica, en tanto experiencia de evidencia, es indesligable del carácter lingüístico de tal experiencia, si bien no depende de ella¹⁶⁵. Este carácter no ha de entenderse, de ningún modo, como el reducir tal experiencia a su carácter lingüístico, sino más bien como aquello mediante lo cual tal experiencia es expresada. Estamos convencidos de que la labor de situar la explicitación de la experiencia frente a su evidencia, vivida para los dos autores en primera persona, como veremos, es la condición de posibilidad para hacer frente a un nuevo tipo de positivismo: aquel que reduce a la experiencia de la subjetividad al mero signo.

Según Ricœur, en un ensayo en el que da cuenta retrospectivamente de sus propios cambios de método, en relación con su interpretación de la fenomenología husserliana, desde el primer tomo de la *Philosophie de la volonté* hasta su posterior fenomenología hermenéutica, la fenomenología es la *explicitación en la evidencia* y la *evidencia de la explicitación*¹⁶⁶. Se da cuenta de esta relación necesaria entre evidencia y explicitación encontrándose ya en el periodo de su fenomenología hermenéutica, en el cual pone en práctica el método con el énfasis puesto en la explicitación. Por ello, podemos decir que tal relación necesaria le es dada a Ricœur en la reflexión que tiene lugar luego de la ejecución de su método.

Scheler, por su parte, se da cuenta de esta relación necesaria desde los inicios de su reflexión acerca de la naturaleza de la fenomenología misma, la cual encontraremos en su idea de “disputa fenomenológica” (*phänomenologischer Streit*), que mencionamos en nuestra introducción y que es presentada en “Fenomenología y gnoseología”. En dicho texto, Scheler recuerda la crítica de Wundt a las *Investigaciones lógicas* de Husserl:

(...) en la lectura de la obra, frecuentemente ha podido observar que su autor nunca dice, en rigor, qué son las cosas investigadas, qué es, por ejemplo, un juicio, un significado, un deseo, etc. En sus largas exposiciones dice más bien lo que no son, enunciando proposiciones como las siguientes: "El juicio no es ninguna representación, la aprobación no es ninguna relación o desarticulación de representaciones, etc." Y una vez dicho esto,

tradición fenomenológica” (*ibid.* p. 245). Si bien la exploración cabal de esta posibilidad excede lo que está en juego en este artículo, esta es una de nuestras motivaciones.

¹⁶⁵ Si bien, en el momento hermenéutico de su filosofía, Ricœur se centra en la labor de la explicitación, la experiencia dependerá de esta, y, correspondientemente, la labor de fundamentación, como veremos. Sin embargo, en este periodo, situará la labor de la fenomenología en la explicitación de la evidencia, lo cual es distinto de la propuesta de Scheler al respecto.

¹⁶⁶ Ricœur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en: *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 70.

enuncia, para terminar, una mera tautología, por ejemplo, "El juicio es... pues bien, es un juicio"¹⁶⁷.

Según Scheler, si bien Wundt expresa el curso formal de las descripciones fenomenológicas, no las comprende. Exige que, para leer un libro de fenomenología, se tome una actitud distinta de la de Wundt: una actitud distinta de aquella que tenemos con los libros que no tienen otro fin que el de comunicar lo observado ya sea deductiva o inductivamente. Si un libro que tiene este último fin sigue el curso de negaciones y no expresa más que una tautología, "¡habría que arrojarlo al fuego!"¹⁶⁸, exclama Scheler. Sin embargo, esto no vale para la exposición fenomenológica que tiene un sentido distinto: "Ese sentido reside únicamente en presentar a la contemplación <intuición> del lector (u oyente) algo que, de acuerdo con su esencia, sólo y exclusivamente puede ser contemplada <intuido>"¹⁶⁹. Es decir, el sentido de la explicitación fenomenológica reside en el apuntar a la evidencia que no se reduce a su explicitación. En ese sentido, todo lo que puede ser dicho tiene un carácter meramente provisional:

Para presentar algo a la contemplación todas las proposiciones que aparecen en el libro, todas las deducciones, todas las definiciones provisionales, todas las cadenas de conclusiones y demostraciones en su totalidad, no tienen sino la función de un puntero con el cual se señala hacia lo que se debe contemplar¹⁷⁰.

Es necesario, para ello, no asumir que lo que usamos para apuntar a la evidencia, sean estos juicios, conceptos, o definiciones, es a lo que apuntamos. Lo que apuntamos "aparece necesariamente en forma de una incógnita que está oculta solo por lo que se dice en él mismo hasta que la 'tautología' le indica al lector: Ahora tienes que mirar entonces lo verás!"¹⁷¹. El que no podamos definir las esencias y sus correlaciones da fe de que estamos frente a un verdadero hecho fenomenológico. Es ese sentido el que descuida Wundt al no entender las negaciones del libro de fenomenología como punteros¹⁷² y a la tautología como el llamado a ver.

¹⁶⁷ Scheler, M., "Fenomenología y gnoseología", *op. cit.*, p. 77.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Dichos punteros también pueden ser imágenes: "Con la finalidad de provocar la contemplación <intuición> se pueden utilizar también imágenes que se revelan, inmediata y claramente, 'como' imágenes, pero no esas 'imágenes' 'subrepticias' que en secreto han de sustituir a la cosa misma" (*ibid.*, p. 79).

Ahora bien, la investigación fenomenológica puede dar paso a un problema que, según Scheler, "no se debe disimular"¹⁷³, el cual corresponde "a la posibilidad y al método de *comunicar* las cosas así conocidas"¹⁷⁴. Tal problema, afirma, no concierne a las filosofías que creen que solo es tema de conocimiento aquello que sea susceptible de ser comunicado socialmente, ni a las filosofías que suponen que objeto es aquello que puede ser identificado por símbolos o es la incógnita acerca de la cual puede hacerse enunciados de validez general. La fenomenología, por el contrario, rechaza la idea de objeto que afirma que se da primero su ser identificable mediante símbolos para que sea objeto: "Es cierto que la esencia del objeto implica el carácter de identificable, pero esto no vale a la inversa"¹⁷⁵. En ese sentido, la fenomenología es distinta de toda filosofía del discurso o de "soluciones ligeras"¹⁷⁶, en ella "se habla un poco menos, se calla más y se ve más"¹⁷⁷.

El problema, sin embargo, frente al que se encuentra la fenomenología tiene que ver con que la esencia, ya sea de un acto, de un valor o de un objeto, no excluye que pueda ser dada sólo a una persona¹⁷⁸. Pero si ese es el caso, "también debe ser perceptible para cualquiera"¹⁷⁹. Entonces, "¿Qué sucede cuando B, después de que A trató de señalarle esta esencia, afirma que no la ve?"¹⁸⁰. Scheler da varias explicaciones al respecto: puede que A no tenga una intuición fenomenológica, que su forma de señalar lo percibido sea insuficiente, puede que B no haya comprendido a A, o que B se equivoque fenomenológicamente. No hay un criterio general, dice Scheler, *se debe tratar caso por caso*¹⁸¹.

Aquí tiene lugar la disputa fenomenológica, que es "un conocimiento asimbólico para cuya traslación y aclaración se tiene que recurrir otra vez a símbolos". En ese sentido, esta disputa es más profunda y radical que las que están determinadas por símbolos y convenciones. Sin embargo, no es insoluble, a menos que estemos tratando con verdades

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.* Así también, afirma que "significaría darle demasiada poca esencia y sentido a este mundo si se creyera que está para que se lo designe con símbolos inequívocos, ordenándolo y discutiéndolo con la ayuda de estos o, más aún, que no es 'nada' mientras no entre en tales discusiones" (*ibid.*).

¹⁷⁸ *Ibid.* Esto porque, como se dijo, aprioridad de la esencia tiene que ver con su ser fundado y fundante, por tanto, no tiene que ver con su generalidad o particularidad.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 81

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

de validez individual, frente a las cuales podemos "comprender que algo es verdadero o bueno solo para aquel que lo afirma como tal"¹⁸².

Creemos que, en ese sentido, la fenomenología hermenéutica de Ricœur es la radicalización del sentido de la disputa fenomenológica de Scheler. Si bien la evidencia de la experiencia no se reducirá a su explicitación, la cual será tomada a modo de puntero, en tanto la subjetividad es opaca, deberá constantemente realizar una disputa con aquellos a los que se enfrenta en su experiencia de la evidencia, incluso de modo "silencioso", esto es, los que hablan a través de textos, ya sea históricos, bíblicos, literarios, subjetividades de otras culturas y de otros tiempos. Ricœur se da, pues, cuenta de la necesidad de la relación entre la evidencia y la explicitación cuando su efectuación del método fenomenológico se ha enfrentado a otras tradiciones: al psicoanálisis, el posestructuralismo, la crítica de las ideologías. De ningún modo, sin embargo, resta importancia a la experiencia de la evidencia, por el contrario, le da validez en otros horizontes.

Es así que entendemos que aquello de lo que se debe hablar primero en el método hermenéutico es lo que llama Ricœur su *presupuesto fenomenológico*, siempre y cuando consideremos que en la fenomenología misma hay un *presupuesto hermenéutico*. Esta explicitación tiene lugar, como dijimos, en "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...". En este ensayo, ocupándose de los cambios de método implicados por su propia evolución¹⁸³, propone dos tesis:

Primera tesis: lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl. Por eso hablaré en adelante del idealismo husserliano. Tomaré como referencia y guía el *Nachwort* a las *Ideas* y someteré sus tesis principales a la crítica de la hermenéutica (...).

Segunda tesis: más que una simple oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia que es importante explicitar. Esta dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Ricœur, P., "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...", en: *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 39.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 39-40.

Para Ricœur, hay una interdependencia entre la fenomenología y la hermenéutica, ambas se presuponen, pero solo “si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica”¹⁸⁵. Con respecto a lo primero, el presupuesto hermenéutico de la fenomenología se encuentra, para Ricœur, en que el método fenomenológico haya sido concebido como una “*Auslegung*, una exégesis, una explicitación o una interpretación del significado”¹⁸⁶. Ricœur analiza este recurso husserliano en las *Investigaciones lógicas*¹⁸⁷ y en las *Meditaciones cartesianas*¹⁸⁸. Afirma, con Husserl, que “la fenomenología no ‘crea’ nada, sino que ‘encuentra’”¹⁸⁹; y este es “es el costado hiperempírico de la fenomenología; la explicitación es una explicitación de la experiencia”¹⁹⁰; es decir, la explicitación que es la fenomenología no crea, sino que presenta, “apunta” en el sentido de Scheler. Consiguientemente, podemos afirmar lo siguiente:

Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia. En este sentido, la fenomenología solo puede llevarse a cabo como hermenéutica¹⁹¹.

La fenomenología, pues, solo se lleva a cabo como hermenéutica, si entendemos su labor como la explicitación de la evidencia de la experiencia, es decir, si asumimos que la hermenéutica no supera a la fenomenología.

Con respecto al segundo punto, Ricœur afirma, primero, que “el presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente”¹⁹². Sostiene que “la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido”¹⁹³ y que “*optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica*”¹⁹⁴. Argumenta que, si bien en un principio la hermenéutica estuvo emparentada con la exégesis y la filología, cuando supera dichas condiciones y se dirige a la condición lingüística (*Sprachlichkeit*) de

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 60-65.

¹⁸⁸ *Cfr. ibid.*, pp. 65-70.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 68.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 54.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

toda experiencia, logra llegar a ser una filosofía de la interpretación¹⁹⁵. Sin embargo, esta condición lingüística a la que se dirige “presupone una teoría general del sentido”¹⁹⁶.

La *epojé*, para Ricoeur, es aquí el acontecimiento virtual que la fenomenología eleva a la dignidad del acto filosófico, que hace aparecer el sentido como sentido. Ejemplifica esto a partir de la figura del signo lingüístico, pues este “puede *valer para* algo si *no* es la cosa”¹⁹⁷. Señala que “para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un *compartimiento vacío* a partir del cual debe comenzar a usar los signos. La *epojé* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas”¹⁹⁸. La fenomenología, pues, “hace temático lo que era solo operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido”¹⁹⁹. La hermenéutica lleva este gesto filosófico al ámbito de las ciencias históricas y de las ciencias del espíritu. Aquella vivencia del fenomenólogo corresponde aquí a la eficacia histórica para el hermeneuta; la pertenencia se constituye como adhesión a la *histórica vivencia*²⁰⁰. Lo que llamamos encarnación, cuando hablamos de fundamentación para Ricoeur, se presenta pues aquí en la *pertenencia* a la historia, supuesto del método.

A partir de esto podemos ver que, por un lado, la emergencia de la hermenéutica aparece ahí donde la fenomenología busca interpretarse como justificación última, así como en la exigencia del retorno a la intuición y en el lugar de la subjetividad como fundamento último²⁰¹. Así, la hermenéutica se inserta en la problemática de la comprensión. La subjetividad pierde su carácter absoluto al someterse también a la crítica que la fenomenología presenta a toda trascendencia²⁰². Esta subjetividad es convertida en punto de llegada y ya no en punto de partida²⁰³. De este modo, el *descentramiento* de la subjetividad adquiere su relevancia en el marco de un método interpretativo.

Ahora bien, la fenomenología que es una actitud de fundamentación, en el caso de Scheler, y un método de fundamentación, en el caso de Ricoeur, va de la mano de una labor de

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰² *Ibid.*, p. 49.

²⁰³ *Ibid.*

explicitación, lo que le da sentido a la “disputa fenomenológica” para uno, y a la “hermenéutica”, para el otro. Ambos colocan los énfasis en lugares distintos, lo cual entendemos coherentemente a partir de sus sentidos de fenomenología, como proyectos de explicitación situados en un acontecer histórico y temporal específico, frente a interlocutores distintos. En ese sentido, estamos convencidos de que lo que diferencia a Scheler y a Ricœur puede ser entendido como las distintas formas que toman los punteros –los signos lingüísticos, los símbolos, los cuales siempre son históricos y culturales– para apuntar a una común evidencia. Es aquí donde situamos la posibilidad de hablar, en esta investigación, de un diálogo posible entre nuestros autores. Con los argumentos que damos aquí a partir de definiciones, conceptos, juicios, no buscamos más que dirigirnos, en el enfrentamiento de dos desarrollos de explicitación distintos, a la evidencia de una experiencia irreductible al modo en cómo es expresada y, sin embargo, frente a la que es necesario poner en práctica tal labor de explicitación. Creemos que la relevancia de esta labor y de su adecuada delimitación con respecto a la evidencia es un tema de relevancia filosófica en la actualidad, puesto que el protagonismo de la estructura lingüística y simbólica reduce la experiencia de la subjetividad a aquello que sirve para apuntar a su evidencia. Corremos el riesgo, en estas épocas, de caer en un positivismo de formas sutiles y silenciosas, cuyo peligro más evidente, como se dijo en la introducción de esta investigación, se encuentra en el ámbito de la ética.

Con tales preocupaciones, apuntaremos al fundamento de la ética para ambos autores, el cual es la persona. Justamente aquella cuya experiencia es fuente irreductible de evidencia: Scheler se abrirá paso hacia una ontología axiológica, hacia una ontología material de valores, que no será otra cosa que su ética; por otro lado, Ricœur situará su ética en el marco de una fenomenología hermenéutica del sí. Para Scheler, la ontología de valores mostrará, además, una jerarquía apriórica en cuyo puesto más alto se coloca el valor de la persona; lo que nos será mostrado, así, será que la ética debe ser, desde el punto de vista de Scheler, un personalismo. Ricœur, por su parte, instaurará, a la luz de lo que se ha llamado su diálogo con el psicoanálisis y el desarrollo de la crítica de las ideologías, una labor interpretativa de carácter crítico y sospechoso del *cogito* hacia el *cogito* mismo: el yo puro de la subjetividad trascendental es transformado aquí en un “sí mismo como otro”, cuya manifestación estructural tendrá lugar en la ética.

CAPÍTULO SEGUNDO

HACIA UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

En el capítulo anterior, hemos mostrado el concepto de fundamentación en el marco de la fenomenología de Scheler y Ricœur. Con ello, los situamos en lo que hemos llamado “las fronteras de la fenomenología husserliana”, en tanto, de un lado, continúan con la intención de fundamentación fenomenológica del proyecto husserliano que permite a la subjetividad el acceso al ámbito de la evidencia y, de otro, suponen una distancia en varios aspectos tales como el de la subjetividad trascendental y el orden de fundamentación de actos. En ese sentido, tanto Scheler como Ricœur se mantienen en un diálogo posible. Por otro lado, señalamos un punto irreconciliable entre ambos, lo cual corresponde a lo que hace que uno postule un apriorismo y el otro se dirija hacia la hermenéutica.

En este capítulo, como decíamos, nos dirigiremos al ámbito de la ética en cada uno. Con ello, mostraremos otro punto de conciliación entre ambos autores: el que consideren que la persona es el fundamento de la ética. En este sentido, teniendo ya claro a qué llamamos fundamento fenomenológico, retomaremos la pregunta directriz de nuestra investigación “¿en qué sentido la persona es el fundamento fenomenológico de la ética?” y responderemos que, para Scheler y Ricœur, la persona es el fundamento fenomenológico de la ética en tanto estructura. Para explicar y justificar esta respuesta, tendremos que dar un tratamiento particular a las propuestas éticas de cada uno de nuestros autores, debido a que, con Scheler, estamos tratando con un apriorismo axiológico y, en el caso de Ricœur, con una hermenéutica del sí. Esto constituye justamente, como ya dijimos, el punto irreconciliable entre ambos. Es así que nuestra respuesta será, en este capítulo, particular para cada caso y, sin embargo, daremos una respuesta común ya en el siguiente capítulo, desde el diálogo *posible* sobre la base de sus propuestas en torno al lugar fundamental y fundante de la persona, al cuidado crítico y constante de este lugar primordial de la persona, y a la intención fenomenológica que encuentra su realización en tales reflexiones.

3. La persona en una axiología de valores

Nos hemos situado ya en la segunda etapa del pensamiento scheleriano, pues en ella encuentra su propuesta ética, por lo que es considerado como innovador dentro del movimiento fenomenológico²⁰⁴. Como se sabe, el objetivo principal de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* es justamente la fundamentación fenomenológica de la ética. Para ello, Scheler presenta críticas a las tesis del formalismo kantiano, las que estructuran el libro, y a partir de las cuales propone una teoría de valores. Esto porque tiene la convicción de que Kant ha sido quien ha planteado la mejor fundamentación de la ética hasta esa época, debido a la rigurosidad del conocimiento que nos presenta:

(...) la Ética de Kant –y la de nadie más entre los modernos filósofos– es la que representa, hasta el día de hoy, lo *más perfecto* que poseemos, no en la forma de concepción del mundo o conciencia religiosa, pero sí en la forma del conocimiento más estricto y científico que cabe en la Ética filosófica²⁰⁵.

Sin embargo, no nos detendremos en cada una de estas críticas, puesto que, como bien afirma el autor “la crítica de las doctrinas éticas de Kant es solo un *objetivo secundario* de este trabajo”²⁰⁶. Antes bien, nos preocuparemos por exponer la motivación de la ética scheleriana: “El espíritu que anima la Ética que aquí se expone es el de un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos. En otro aspecto puede llamarse el punto de vista del autor ‘intuitivismo emocional’ o ‘apriorismo material’”²⁰⁷. Buscando exponer tales rasgos, nos centraremos en la objetividad de los valores y su jerarquía *a priori*. Esto nos permitirá abordar luego su concepción de persona para, a partir de ahí, exponer su sentido de personalismo ético.

3.1. El apriorismo axiológico

Scheler muestra la objetividad de los valores²⁰⁸ en la primera sección de la *Ética*, y se apoya, para ello, en el concepto husserliano de *a priori* material²⁰⁹, el cual expone en la

²⁰⁴ “(...) c’est surtout à ce niveau que Scheler doit être considéré comme innovateur, que là se situe sa contribution la plus importante au mouvement phénoménologique” (Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, *op. cit.*, p. 197).

²⁰⁵ *Ética*, p. 24.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁸ 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*). 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

segunda sección y presenta en oposición a la dicotomía kantiana *a priori* / *a posteriori*²¹⁰. Como se sabe, para Kant, lo *a priori* se identifica con lo formal y lo *a posteriori* con lo material²¹¹. 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*²¹². Por el contrario, como ya se dijo, el concepto de intuición, para Scheler, es más amplio que el kantiano y permite captar las esencias del valor (*Wertsein*). Esto porque podemos tener intuiciones que son *a priori* y materiales a la vez. 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”²¹³. Esto es relevante en el sentido de que nos permitirá hablar de una ética material que sea, a la vez, un apriorismo material de valores.

Abordaremos el sentido de dicho apriorismo a partir de la distinción entre los valores y los bienes. Scheler distingue, en ese sentido, entre cosa (*Ding*), bien (*Gut*) y objeto (*Sache*). Desde el punto de vista del origen, esto es, en la concepción natural del mundo, lo primero que aparece es un objeto (*Sache*); la cosa (*Ding*) nos es dada “con abstracción premeditada de todo valor”²¹⁴ y el bien (*Gut*) “prescindiendo deliberadamente de la naturaleza de la cosa”²¹⁵. Sin embargo, los valores se distinguen de los *bienes* o “cosas de valor” (*Wertdinge*) en el sentido de que los valores no son propiedades de las cosas, pues esto supone confundir a los valores con sus portadores. Un ejemplo que nos da Scheler para entender esto es el siguiente: cada fruta de buen sabor tiene su modo peculiar de buen

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

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ *Ética*, pp. 107-110.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 109-110.

²¹² 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.

²¹³ *Ibid.*, p. 110.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁵ *Ibid.*

sabor cualitativamente distinto de los otros, y esta distinción no es producida ni por las sensaciones propias de otros sentidos, ni por las propiedades percibidas de dichas frutas²¹⁶.

Así también, Scheler señala que los valores son independientes de sus portadores:

El que un hombre o una acción sean ‘distinguidos’ o ‘vulgares’, ‘valerosos’ o ‘cobardes’, ‘puros’ o ‘culpables’, ‘buenos’ o ‘malos’, no se nos confirma por notas constantes en esas cosas y acaecimientos que podamos señalar; ni consiste en tales notas. Basta, en ciertas ocasiones, una *única* acción o un hombre *único* para que podamos aprehender en ellos la *esencia* de esos valores²¹⁷.

Es importante señalar que tales esencialidades que son los valores pueden ser intuitos luego de haber efectuado la reducción fenomenológica. Esto porque con su efectuación, como se dijo, podemos hablar de la independencia del *Wertsein* atendiendo al orden de la fundamentación o donación fenomenológica distinto al orden del ser. Hemos de recordar aquí que, en el primer capítulo, explicamos que hay un modo de ser propio del valor, el cual puede ser sentido por una intuición emocional (*Fühlen von*) independientemente de lo que llamamos la esfera del percibir y pensar.

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."²¹⁸. Esto último significa que, entre dichas objetividades axiológicas, hay también un orden y una jerarquía "independientes de la existencia de 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"²¹⁹. 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

²¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

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 valores²²⁰.

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 apriórica 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"²²¹. 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–²²².

Aparece aquí un concepto recurrente en la ética scheleriana, el del fariseísmo. Según Sánchez Migallón, en la obra de Scheler podemos identificar el comportamiento farisaico como aquel que consiste en querer lo bueno como tal mediante el proponerse como fin de la voluntad la bondad moral propia o ajena²²³. Justamente, en su exposición de los valores éticos de lo bueno y lo malo, Scheler afirma lo siguiente:

Es imposible, por ley esencial, que las materias de valor "bueno" y "malo" se conviertan en materias del acto realizador ("voluntad"). Por ejemplo, el que no quiere hacer bien a su prójimo –de manera que le interese la realización de ese bien– y toma solo la ocasión "para ser bueno" o "hacer el bien" en ese acto, no *es* bueno ni *hace* verdaderamente el "bien", sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente *aparecer* "bueno" ante sí mismo. El valor "bueno" se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir); manifiéstase precisamente *en* el acto voluntario. Por esto mismo no puede ser nunca materia de este acto voluntario. Hállase justamente --y esto de un modo forzoso y esencial– "a la espalda" de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca *en* aquel acto²²⁴.

²²⁰ *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 peur être indépendante de la saisie des supports-de-valeurs correspondants" (Dupuy, M., *op. cit.*, p. 465).

²²¹ *Ibid.*, p. 73.

²²² *Ibid.*

²²³ Cfr. Sánchez Migallón, S., "El 'fariseísmo' en Max Scheler. Una aclaración de su tesis", en: *Acta philosophica I*, vol. 15 (2005), p. 96.

²²⁴ *Ética, ibid.*, pp. 74-75.

Además, como la superioridad de un valor nos es dada en el acto de "preferir" y la inferioridad de un valor en el acto de "postergar", esto quiere decir que

(...) es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, por la materia de valor que tiene en su intención, con el valor que ha sido "preferido" y se opone al que ha sido "postergado". En cambio, es moralmente malo el acto que, por dicha materia de valor, se opone al valor que ha sido 'preferido' y coincide con el valor que ha sido "postergado"²²⁵.

Es importante tener en cuenta que este papel fundamental de la preferencia y su subordinación o postergación como actos del conocimiento axiológico, no excluyen las ilusiones y engaños de la preferencia²²⁶.

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: 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*²²⁷.

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 cosa²²⁸.

Con esta jerarquía 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"²²⁹.

²²⁵ *Ibid.*, p. 145.

²²⁶ En el último capítulo de este trabajo, nos ocuparemos de una de esas ilusiones en particular: el resentimiento.

²²⁷ *Ibid.*, p. 167.

²²⁸ *Ibid.*, p. 168.

²²⁹ *Ibid.*, p. 30.

Asimismo, el carácter superior de los valores de persona de esta jerarquía coincide con la segunda ordenación jerárquica puramente material de los valores. Esta última está constituida por las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas²³⁰. Forman, pues, "el auténtico *a priori* material para nuestra intuición de valores y preferencias"²³¹, 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"²³².

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 referencia²³³. Así, por ejemplo, lo útil representa el valor por referencia en relación a lo agradable²³⁴. 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 referenciales²³⁵. 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 desaprobado, aprecio y menosprecio, deseo de revancha, simpatía espiritual²³⁶. 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

²³⁰ *Ibid.*, p. 173.

²³¹ *Ibid.*

²³² *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.

²³³ *Ibid.*, p. 174.

²³⁴ *Ibid.*, p. 172.

²³⁵ *Ibid.*, p. 177.

²³⁶ *Ibid.*

objetos que son dados en la intención como ‘*objetos absolutos*’²³⁷. 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*’²³⁸. 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”²³⁹

Entendemos, en ese sentido, el lugar fundante de los valores personales en la teoría de valores scheleriana.

3.2. La persona o el personalismo ético

Se hace necesario aproximarnos aquí al concepto scheleriano de persona. Una primera delimitación consiste en que “no podemos emplear la palabra ‘*persona*’ en todos los casos en que corrientemente *admitimos* yoidad”²⁴⁰. Por un lado, la persona es un nombre absoluto, y el yo es un nombre relativo, ya sea a un tú o a un mundo circundante al que se opone. Por otro lado, el yo corresponde a la diversidad de los fenómenos psíquicos. Lo puramente psíquico es, para Scheler, entendido como pluralidad de experiencias anímicas incluidas mutuamente una en otra. Afirma, así, Scheler, que “hay una diversidad psíquica – como también modos de enlace de ésta– que representa una auténtica ‘compenetración en el yo’, un auténtico ser de la vivencia ‘en’ el yo, y no fuera de él”²⁴¹. De este modo, puede entenderse que toda vivencia pasada existe en mi yo, “el cual se ‘torna’ otro en cada una de esas vivencias, sin que por ello ‘cambie’ como una cosa”²⁴². Solo así puede pensarse el fluir

²³⁷ *Ibid.*, p. 177-178.

²³⁸ *Ibid.*, p. 178.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 160-161.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 621.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 554.

²⁴² *Ibid.*, p. 621.

del tiempo, si toda vivencia existe en un yo diverso. Ahora bien, lo que nos interesa aquí es que este “yo” no es más que el correlato objetivo del acto de la percepción interna. Por ello, Frère afirma lo siguiente:

Si l'individu peut prendre conscience de la cohésion de sa vie totale en l'objectivant sous la forme d'un Je, d'une 'matière chosale', il reste que cette objectivation ne peut pas être le dernier mot du système schelerien. Car à présent comment nommer cette cohésion de ma vie totale? Ni Ego, ni Je transcendental, ni flux de conscience, c'est bien la personne qu'il nous faut invoquer²⁴³.

Pero, ¿qué es la persona? Según Scheler, afirmar que ella es la razón o la voluntad supondría negar su individualidad. Por ello, señala que la debemos entender más bien como una esencia individual. De este modo, nos da la siguiente descripción esencial de persona:

La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí –no, pues, *prós hémas*– antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos)²⁴⁴.

Así pues, Scheler da cuenta de que a una persona le pertenezcan diversidades de esencias de actos y que, sin embargo, pueda existir en unidad de forma del espíritu. La persona es la que “fundamenta todos los actos esencialmente diversos”, cuando los pensamos no como esencias abstractas, sino concretas, esto es, como actos efectuados o ejecutados. La persona existe, pues, como realizador de actos. En cada acto se encuentra la persona íntegra y su ser no se agota en ninguno de sus actos. Según el concepto de fundamentación expuesto, podemos entender ello en tanto ningún acto tal puede darse sin la persona.

Comprendiendo a la persona como “la unidad inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido”²⁴⁵, se opone Scheler a las concepciones sustancialistas de la persona, que la conciben o como sustancia o como carácter. Por un lado, desde el punto de vista de la primera concepción, la persona “es pensada (...) como un objeto real y cósmico que se supone bajo la vivencia individual del yo dado en la intuición interna (...) de tal modo que el curso de los contenidos

²⁴³ Frère, B., "Phénoménologie et personnalisme", *op. cit.*, p. 463.

²⁴⁴ *Ética*, p. 618.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 499.

particulares de vivencia del yo individual ha de ser pensado causalmente”²⁴⁶. Por otro lado, desde la perspectiva de la segunda concepción, “no es nada más que la X hipotética, más o menos constante, puesta por nosotros a fin de explicarnos las distintas acciones observadas de una persona”²⁴⁷. La persona, afirma Scheler, es “justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles diversidades esenciales –en cuanto que esos actos son pensados como realizados–”²⁴⁸. No obstante, en *Esencia y formas de la simpatía*, afirma Scheler que la persona es una substancia de actos (*Akt-substanzen*). Acordamos, en este punto, con los intérpretes²⁴⁹ que no encuentran en ello una contradicción con su enfrentamiento al sustancialismo. Antes bien, lo comprendemos, como una “sustancia” de carácter dinámico (*Akt-*), que no es otra cosa que la especificación de la jerarquía objetiva *a priori* del valor que, como hemos visto en el capítulo anterior, tiene los valores de personas como superiores, y que Scheler entiende como un orden de actos que llamará *ordo amoris*²⁵⁰. 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. En ese sentido, los actos que nos descubren una modalidad inferior, por ejemplo, se fundan en los superiores. Es así que la persona puede ser entendida como estructura de actos.

Por otro lado, tampoco debemos entender que para Scheler todo ser humano o todo hombre es persona, sino que se tienen que cumplir ciertas condiciones para serlo. El primer requisito es la cordura. Scheler dice al respecto que “el fenómeno de la cordura es dado allí donde intentamos ‘comprender’, sin más, las manifestaciones vitales de un hombre, a diferencia de cuando tratamos de *explicárnoslas* ‘causalmente’”²⁵¹. Comprender no debe ser entendido desde la explicación positivista de las ciencias, sino, más bien, lo esencial de la comprensión es que “a través de un *centro espiritual* del prójimo, dado en la intuición, vivimos y reejecutamos como intencionalmente *dirigidos* a algo sus actos”²⁵², en palabras de Leonardy, “voulant dire ici que nous savons toutes ces manifestations (les paroles, les gestes, les actes) comme autant d’émanations d’un centre spirituel”²⁵³. El segundo requisito es la mayoría de edad: “El fenómeno fundamental de la mayoría de edad consiste

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 628.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 630.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 513.

²⁴⁹ Cfr. Chu, M., “Yo y persona. Reflexiones en torno a la ética de Husserl y de Scheler”, en prensa.

²⁵⁰ 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.

²⁵¹ *Ética*, p. 622.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, *loc. cit.*

en el poder vivir una intuición de la diversidad entre un acto, un querer, sentir, pensar *propio*, y uno *extraño*, intuición dada inmediatamente al vivir ya cada vivencia misma”²⁵⁴, es decir, “el auténtico poder comprender”²⁵⁵; de modo que la minoría de edad se da “en tanto se *coejecuta* simplemente, *sin* comprenderlas de un modo primario, las intenciones vivenciales de su contorno; en tanto que la forma básica de su relación espiritual para con los demás es el *contagio*, la *acción conjunta*, en el amplio sentido de *tradicción*”²⁵⁶. El menor de edad no es aun persona, entonces, aunque tenga ya la posibilidad de serlo²⁵⁷. En tercer lugar, tenemos el dominio o el gobierno del cuerpo propio²⁵⁸, fenómeno que supone ubicarnos en uno de los niveles de la vida tendencial y volitiva, pues aquí la persona se da cuando hay “un poder-hacer ‘a través’ del cuerpo”²⁵⁹, que “antecede a todo hacer de hecho”²⁶⁰. La persona es aquí dueña de su voluntad. Si pensamos, por ejemplo, en el esclavo, en tanto su vida tendencial es una continuación de la voluntad de su señor, no podría determinarse en tanto *persona*.

Estas tres condiciones fundan la autonomía de la persona, la cual radican en el carácter propiamente personal de todos los individuos. Según el personalismo ético de Scheler, la autonomía no podrá fundarse ni en la pura razón ni en la voluntad. Por ello, contra Kant, distingue la autonomía de la *intuición* de lo bueno y lo malo, que es de orden emocional, de la autonomía del *querer* personal, el cual está relacionado, a su vez, con la realización, siempre “a espaldas” del sujeto, de lo bueno y lo malo²⁶¹. Así, es posible que una persona autónoma sea culpable de un acto malo y que no necesariamente sea ella la que lo ejecuta, lo que hace que quien ejecuta tal acto pueda ser una persona cuyo querer autónomo no sea culpable. Esto sin embargo, no excluye la responsabilidad. Por el contrario, Scheler sostienen que si no reducimos la autonomía de la persona a la autonomía de la voluntad, es posible hablar de la solidaridad moral de todas las personas, ya que todo individuo participaría de la culpa y el mérito de un individuo: “cada individuo personal no es solo responsable de sus propios actos, sino que es también originariamente ‘corresponsable’”²⁶².

²⁵⁴ *Ética*, p. 624.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 625.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 624.

²⁵⁷ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, *op. cit.*, p. 203.

²⁵⁸ *Ética*, p. 625.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 625-626.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 643.

²⁶² *Ibid.*, p. 645. No podemos ocuparnos aquí de la fundamentación scheleriana del principio de la solidaridad. *Cfr.* al respecto, el capítulo de la *Ética* titulado “La persona particular y la persona colectiva”, pp. 670 ss.

Habiendo señalado en qué sentido la persona representa la estructura de vivencias y actos emocionales en los que, por esencia, aprehendemos los valores y sus relaciones jerárquicas, especificando o individualizando la jerarquía objetiva y a priori de los valores, pasemos ahora a exponer en qué sentido la persona es fundamento de la ética para Ricœur.

4. Una hermenéutica fenomenológica de la persona

4.1. La persona: *soi-même comme un autre*

Como hemos visto, la ética scheleriana ha sido calificada por él mismo como un personalismo. En el contexto en el que tuvo lugar la filosofía ricœuriana, sin embargo, el título *personalismo*, ligado a un horizonte cultural y filosófico propio del existencialismo y el marxismo, frente a los cuales se definía como distinto, carecía de relevancia, en tanto *-ismo*²⁶³. Sin embargo, a pesar de que Ricœur no adjudicó dicho título a su propuesta filosófica, siguió de cerca los desarrollos del movimiento personalista de Mounier, gran amigo suyo, y fue un fiel colaborador de la revista *Esprit*²⁶⁴. De cualquier modo, al igual que para Scheler, la persona ocupa un papel protagónico en sus reflexiones. Tanto así que sostiene que la preocupación por la persona debe continuar, ya que sigue siendo el mejor candidato para sostener las reflexiones en torno a la humanidad, a diferencia de otras denominaciones del ser humano que pueden arrastrar ciertos presupuestos:

Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de los tormentos culturales evocados anteriormente. En relación a “conciencia”, “sujeto”, “yo”, la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado. ¿*Conciencia?*, ¿cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con este término, después de Freud y el psicoanálisis? ¿*Sujeto?*, ¿cómo mantener todavía la ilusión de una fundación última en algún sujeto trascendental después de la escuela de Frankfurt? ¿*El yo?*, ¿quién no es sensible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico (...)? He aquí porqué yo prefiero decir *persona* y no *conciencia, sujeto, yo*²⁶⁵.

²⁶³ Ricœur, P., “Aproximaciones a la persona”, en: *Amor y justicia*, traducción de Tomás Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós, 1993, p. 105.

²⁶⁴ Revista del movimiento personalista fundada por Mounier.

²⁶⁵ Ricœur, P., “Muere el personalismo, vuelve la persona...”, en: Ricœur, P., *Amor y justicia, op. cit.*, pp. 98-99.

Lo que le preocupa a Ricœur es que esos otros presupuestos puedan asumir una posición transparente, fundacional y solipsista de la mirada de la conciencia a sí misma. Para cuidarnos de esa posición, instaura, frente al *cogito*, una mirada de *sospecha*, la cual hace que hablemos de un "*cogito* herido". Esta mirada de sospecha es la clave principal de su hermenéutica crítica, deconstructiva, como vimos en el primer capítulo, la que, frente a la fenomenología trascendental, se reconoce como fenomenología hermenéutica. Y no es sino en la obra *Soi-même comme un autre* que presenta una propuesta ética explícita a la luz de tal mirada de *sospecha*. La hermenéutica deconstructiva se aúna, aquí, pues, con una labor constructiva. Veamos, entonces, cómo nace esta *petite étique*, como la llama Ricœur, en el corazón de una fenomenología hermenéutica de la persona.

Hemos visto ya que este libro *Soi-même comme un autre* se ubica en el último periodo de la filosofía ricœuriana, en lo que denominamos, siguiendo a Johann Michel, *le tournant de l'intersubjectivité*. Al poner énfasis en la intersubjetividad y, luego, en el reconocimiento, en este periodo de su obra, Ricœur consume su crítica temprana al modelo cartesiano y husserliano, que son consideradas por él como interpretaciones que toman a la conciencia como única fuente de autoconocimiento²⁶⁶. Esta crítica, o mirada de sospecha, se evidencia en las tres intenciones filosóficas que presiden a la elaboración de los estudios presentados en el libro y que están designados en el título de la obra (*Soi-même comme un autre*).

La primera intención, representada por la palabra sí (*soi*), tiene que ver con el primado de la posición reflexiva, expresada por este pronombre, frente a la posición inmediata del sujeto, la que se identifica en la primera persona del singular, *yo* (*je*). Parte, para desarrollar esa intención, del estudio de las gramáticas de las lenguas naturales. La segunda intención filosófica es la de disociar los dos significados de la identidad (la relación con el término *même*), con respecto a lo que expresaban las voces latinas *idem* e *ipse*, ambas implícitas en lo que designa "lo idéntico" en las voces modernas. En esta distinción de los dos sentidos, se basará la distinción entre la identidad personal y la identidad narrativa, que se hará posible frente a la caracterización temporal del *sí*. La tercera intención filosófica, explicitada, como adivinará nuestro lector, en el *comme un autre* del título, presentará el

²⁶⁶ Cfr. Corá, E. J., "Entre a ética e a moral: o sujeito encarnado ricœuriano", en: Leonhart, Ruth R., y Elsieo J. Corá (eds.), *O legado de Ricœur*, Guarapuava: Unicentro, 2011, p. 319.

momento de la dialéctica del sí y del otro de sí (*l'autre que soi*); momento que se instaura en la delimitación de una identidad-ipse.

Si bien el punto de partida de estas reflexiones es el análisis lingüístico, estas adquieren carácter filosófico en una confrontación implícita entre dos herencias de las filosofías del sujeto, una positiva y la otra negativa, las que presenta Ricœur en el prefacio. Por un lado, tenemos las que se ubican en el momento de la primera persona, del *ego cogito*, donde el lugar primordial es ocupado por el yo, ya sea este empírico o trascendental. En esta tradición, se encontrarían Descartes y Husserl. Por otro lado, tenemos otra tradición, la que podríamos llamar tradición de la sospecha del *cogito*, o la del, como la llama Ricœur, *cogito herido (cogite brisé)*, en la cual se ataca la pretensión fundacional de la primera tradición. El máximo representante de esta tradición sería Nietzsche, pero podríamos ubicar aquí también a Marx y a Freud, puesto que a partir de ellos se instaura una mirada de sospecha en la mirada reflexiva de la conciencia. Frente a estas dos tradiciones, Ricœur propone una hermenéutica del sí (*hermenéutique du soi*), cuya posición ubica entre el *cogito* (de la primera tradición) y del anti-*cogito* (de la segunda tradición). Afirma Ricœur que esta hermenéutica "se trouve à égale distance de l'apologie du Cogito et de sa destitution"²⁶⁷. En los diez estudios que componen el libro tratado desarrolla, pues, esta *hermenéutica del sí* desde una perspectiva epistemológica, ontológica y ética. Pero no es sino en los estudios sobre la ética y la moral que la dialéctica del sí mismo y del otro, y de la identidad-ipse y la identidad-idem, que es a lo que apunta el título de la obra, "trouvera son plein déploiement"²⁶⁸.

4.2. La *petite éthique*

En un artículo programático titulado "Aproximaciones a la persona", en el que esboza Ricœur las tesis principales de su libro, en aquel entonces "en curso de publicación", *Soi-même comme un autre*, señala, justamente, el filósofo, que buscará "movilizar las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje, sobre la acción, sobre la narración", puesto que "estas investigaciones pueden dar a la constitución ética de la persona un

²⁶⁷ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 15.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

basamento"²⁶⁹. Con ello, podemos ver cómo, frente a los otros aspectos, la ética es la más primordial dentro de la *hermenéutica del sí*:

Qu'est devenu le sujet ? Cette interrogation m'a poussé à écrire *Soi-même comme un autre*, où j'analyse les domaines du discours, de l'action, de la narrativité, avant de développer une 'petite éthique' qui couronne l'exploration des pouvoirs qui font de l'homme un être 'capable'. S'ouvre alors le champ ontologique de l'être comme agir et pâtir. Ce qui me permet de caractériser l'homme comme être agissant et souffrant²⁷⁰.

Así pues, la *pequeña ética* que se desarrolla en *Soi-même comme un autre* debe ser vista como un estudio que tiene como fin la persona. Dicho de otro modo, es uno de los estratos que podrían constituir, según Ricœur, "una fenomenología hermenéutica de la persona": "lenguaje, acción, narración, vida ética"²⁷¹. En el libro que nos ocupa, Ricœur presenta cada uno de estos estratos en dicho orden, y deja la vida ética para el final. La importancia de este estrato radica en que es el único en que la subjetividad puede ser vista desde una estructura ternaria a partir de la cual es posible comprenderla en tanto *sí mismo como otro*; por eso, para Ricœur, es la *pequeña ética* la que significa la consumación del estudio de la subjetividad. Así, en el ensayo programático "Aproximaciones a la persona", nos explica su proceder que inicia, en este lugar, con la exposición de la vida ética:

Antes de recorrer, en el orden que acabo de nombrar, los estratos de la constitución de la persona, me situaré directamente en el último estadio de mi investigación para tomar de ella la estructura ternaria que veremos (...) esbozarse progresivamente en las capas anteriores de esta constitución²⁷².

Y esto porque la estructura ternaria ya no será algo por descubrir, sino más bien un presupuesto:

Por estructura ternaria entiendo aquella en la que, si se quiere distinguir la ética de la moral —entendiendo por ésta el orden de los imperativos, de las normas, de las prohibiciones—, se descubre una dialéctica más radical del *ethos* susceptible de suministrar un hilo conductor en la exploración de las otras capas de constitución de la persona²⁷³.

De lo dicho podemos inferir que la preocupación de Ricœur por la vida ética no puede ser desligada de su preocupación por la persona, y que tiene un lugar primordial dentro de su

²⁶⁹ Ricœur, P., "Aproximaciones a la persona", *op. cit.*, p. 106.

²⁷⁰ Ricœur, P., "Connnaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur", en: *Sciences humaines*, n. 63 (1996), p. 4.

²⁷¹ Ricœur, P., "Aproximaciones a la persona", *op. cit.*, p. 106.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

fenomenología hermenéutica en tanto nos permite encontrar una cierta estructura ternaria de la subjetividad que mostraremos inmediatamente.

En la “*petite éthique*”, como llama Ricœur a los estudios 7, 8 y 9 de *Soi-même comme un autre*, distingue el autor tres momentos, los cuales dedica a cada uno de los estudios respectivamente: el de la intencionalidad ética, la cual constituye el momento *teleológico* de la ética; el de la norma moral, el cual constituye el momento *deontológico*, y el de la sabiduría práctica, que constituye el momento *pragmático*. Con estos tres momentos, propone, en *Soi-même comme un autre*, el siguiente *ethos*, que es retomado en “Aproximaciones a la persona”: “la visée de la *vie bonne* avec et pour autrui dans des institutions justes”²⁷⁴. Estos tres términos, afirma, son igual de importantes en la *constitución ética* de la persona²⁷⁵. La estima de sí y del otro se insertan en el momento ético. El respeto al otro y al sí se ubica en el plano moral. Los principios de una justicia equitativa responden al deseo de vivir juntos que constituye el bien común. Estos tres momentos son presentados, pues, en *Soi-même comme un autre*, en ese orden, y plantean “1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques”²⁷⁶.

Aclaremos, en primer lugar, que, por la intención ética de la *vida buena*, Ricœur entiende el “deseo de una vida realizada”; así, inscribe la ética en la profundidad del deseo y se “remarca su carácter de aspiración, de optativo, anterior a todo imperativo”²⁷⁷. Este carácter es expresado, según Ricœur, por la noción de *estima de sí mismo*. En el fondo, a lo que apunta el autor es que toda relación con el otro, en el marco de toda institución, se hace posible a partir de la responsabilidad del sujeto. El sujeto es responsable solo si puede estimarse a sí mismo como *sujeto capaz* de “obrar intencionalmente”, según razones reflexionadas, y como *sujeto capaz* de “inscribir sus intenciones en el curso de las cosas mediante iniciativas que entrelazan el orden de la intenciones con el de los acontecimientos del mundo”²⁷⁸ y, para que ello sea posible, debe reconocerse como sujeto autónomo dirigido intencionalmente a la búsqueda de la vida buena. La *estima de sí mismo* no puede

²⁷⁴ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 202. Cfr. Ricœur, P., “Aproximaciones a la persona”, op. cit., especialmente, p. 107.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 201.

²⁷⁷ Ricœur, P., “Aproximaciones a la persona”, op. cit., p. 107.

²⁷⁸ *Ibid.*

ser interpretada, además, como algún tipo de egoísmo o de solipsismo; antes bien, el término sí (*soi*) evita caer en tal reducción:

En cierto sentido, el sí al que se dirige la estima –en la expresión estima de sí– es el término reflexivo de todas las personas gramaticales. Incluso la segunda persona, de la que se señalará después su irrupción, no sería una persona si no pudiera sospechar que dirigiéndose a mí, ella se sabe capaz de designarse a sí misma como la que se dirige a mí y así se prueba capaz de la estima de sí definida por la intencionalidad y por la iniciativa. Sucede lo mismo con la persona concebida como tercera persona –él, ella– que no es solamente la persona de la que yo hablo, sino la persona susceptible de llegar a ser un modelo narrativo o un modelo moral. Hablo en estos casos en tercera persona, como foco de la misma estima de sí, la que asumo designándome a mí mismo como el autor de mis intenciones y de mis iniciativas en el mundo. Tal es el primer término de la tríada constitutiva del *ethos* personal²⁷⁹.

Esta intención ética es el momento teleológico que Ricœur rescata de Aristóteles abogando, él también, por una vida buena. Le da primacía a este ámbito frente a la moral, puesto que sostiene que la normal moral solo puede ser justificada a la luz de la intención teleológica de la vida buena. Afirmamos, pues, con Castillo, lo siguiente:

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur justifie au nom de la vie, c'est-à-dire au nom de la vie bonne, la distinction qu'il établit entre l'éthique et la morale. Il reconnaît à la position aristotélicienne une indépassable priorité parce qu'elle enracine l'éthique, la question de la bonne vie ou de la vie bien conduite, dans le sol de la vie elle-même en tant que s'y racine la détermination du souhaitable, du désirable. En revanche, il estime que la morale au sens kantien, c'est-à-dire la doctrine de l'impératif catégorique, ne peut qu'être secondairement définie et justifiée²⁸⁰.

En segundo lugar, Ricœur identifica el momento deontológico, expresado en el “con y para los otros”. Si bien el momento anterior tiene primacía frente a este, es indispensable que la intención ética pase por la normatividad, que la intención de la vida buena se realice “con y para los otros”. A este movimiento hacia el otro, que bien puede ser visto como una interpelación del sí por el otro, Ricœur lo llama “solicitud”. La relación entre la “estima de sí” y la “solicitud” se puede apreciar en relación con la lectura que realiza de Levinas y de sus trabajos acerca de la alteridad, pues afirma lo siguiente:

Suscribiendo completamente los análisis de Levinas sobre el rostro, la exterioridad, la alteridad, esto es, el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo, me parece que la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. Sin reciprocidad, o para emplear un concepto de raigambre hegeliana, sin

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Castillo, M., “Éthique et morale selon Paul Ricœur”, en: Rieth, R. y E. José (eds.), *O legado de Ricœur*, op. cit., p. 269.

reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de sí mismo, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud²⁸¹.

En este punto, Ricœur presenta la amistad como el momento en que la semejanza y el reconocimiento “se aproximan más a una igualdad entre dos insustituibles”²⁸². En los casos, sin embargo, en los que hubiera desigualdad, sería el reconocimiento el que restablecería la solicitud: “es en la amistad donde la semejanza y el reconocimiento se aproximan más a una igualdad entre dos insustituibles. Pero, en las formas de solicitud marcadas por una desigualdad inicial fuerte, es el reconocimiento el que reestablece la solicitud”²⁸³. Es así que la relación del sí mismo y del otro es concebida por Ricœur como una igualdad por las vías del reconocimiento.

En tercer lugar, identifica Ricœur, en el marco de la relación que ha presentado entre los momentos teleológico y deontológico de la ética, el deseo de vivir en instituciones justas. Con el concepto de institución, introduce “una relación con el otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad”²⁸⁴, es decir, una relación con el otro en la que el otro no es mi más cercano, sino aquel que se me presenta sin rostro: “el cada uno de una distribución justa”²⁸⁵. De este modo, tomando a cada uno como persona distinta de mí, puedo acceder a cada persona por medio de la institución. La problemática central aquí es la de la distribución, pero tomando en cuenta que lo que se distribuye “no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores”²⁸⁶. Es central en esta problemática el hecho de que la distribución igualitaria de tales elementos no ha sido posible en ninguna sociedad según Ricœur, lo cual hace posible que se la piense, no desde una perspectiva ingenua, sino en tanto labor infinita.

Ricœur distingue, dentro de este último sentido, una dimensión política y moral del *ethos*. En la primera dimensión, nos encontramos con “la distribución del poder de una sociedad dada”²⁸⁷. Con ello se inscribe en la esfera de la justicia, lo cual es lo propio de las

²⁸¹ Ricœur, P., “Aproximaciones a la persona”, *op. cit.*, p. 108.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 109

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 110.

relaciones institucionales. En la segunda dimensión, nos encontramos con la amistad, que es el momento de las relaciones interpersonales. Ambas dimensiones son irreductibles entre sí, pero con la distinción entre ellas “se preserva la fuerza del cara a cada, dando un lugar al cada uno sin rostro”²⁸⁸. Es así que el otro de cada uno debe ser visto tanto como el prójimo, con quien tenemos relación de amistad, como con el cada uno, frente al cual nos relacionamos a través de la justicia. El *ethos* articula tales dimensiones en la expresión “intención de la vida buena con y para los otros en instituciones justas”²⁸⁹ aunando “el cuidado de sí, el cuidado del prójimo y el cuidado de la institución”²⁹⁰.

Esta estructura tripartita del estrato ético de la persona muestra fehacientemente el movimiento dialéctico que expresa el título de *Soi même comme un autre*, que, como decíamos, representa la posición de la hermenéutica del sí frente a las tradiciones del *cogito* y del *anti-cogito*, esto es, del *cogito fundacional* y de la *sospecha del cogito*. Entonces, podemos concluir que la crítica que Ricœur presenta a la fenomenología trascendental husserliana, la cual hace que injerte a la hermenéutica dentro de su método filosófico, lo lleva a reconocer, ya al final de su obra, una estructura ternaria, la ética, que no solo debe ser tomada como una figura crítica a la subjetividad trascendental a la que se oponía, sino que, más aún, se presenta como la consumación de una hermenéutica que, de ningún modo, es despreocupación por el sujeto.

Finalmente, debemos señalar que las disgregaciones iniciales acerca del lenguaje que toma Ricœur como punto de partida, no deben ser vistas como un lastre dentro de su propuesta, sino que deben ser leídas como un intento del filósofo por situar la reflexión sobre la persona en el contexto contemporáneo. Leemos, así, lo siguiente:

El retomar contemporáneo de la idea de persona tiene todo por ganar en un diálogo con las filosofías inspiradas en lo que se ha venido en llamar *linguistic turn*. No es que todo sea lenguaje, como se dice a veces con exceso en concepciones en que el lenguaje ha perdido su referencia al mundo de la vida, al de la acción y al del intercambio entre las personas. Pero si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al sentido sino con la condición de ser llevado al lenguaje. La expresión: “llevar la experiencia al lenguaje” invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, sí al menos como la condición primera de ser hombre. Incluso si, en un instante, nos encamináramos a hacer de la categoría del obrar la categoría más notable de la condición personal, el obrar propiamente humano se distingue del comportamiento animal,

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

y con más motivo del movimiento físico, en que éste debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo²⁹¹.

La apuesta por la persona es uno de los puntos de intersección entre las perspectivas éticas de Scheler y Ricoeur. Más aun, el que ella sea considerada a partir de una estructura que le otorga un lugar fundante con respecto a la ética es una figura presente en ambos autores. Por otro lado, quisiéramos señalar, aunque no desarrollemos aquí este tema, que, en el artículo temprano "Sympathie et respect" al que aludimos al inicio, Ricoeur se equivoca al interpretar a la ética de Scheler como una ética de la simpatía. Scheler mismo sostiene que la ética, en tanto fundada en el carácter objetivo y a priori de los valores, no requiere de ningún acto social como la simpatía como su fundadora. Antes bien, si es que debiéramos poner a un acto como fundamento de la ética de Scheler, este sería el del amor. Tal concepto es tan importante, que inclusive se caracteriza a la filosofía scheleriana como una filosofía del amor²⁹². En el siguiente capítulo, buscaremos explicitar un punto de relevancia a partir del diálogo posible entre nuestros autores, con respecto a los conceptos de amor y sospecha, y su relación con la persona en tanto fundamento de la ética. A partir de ahí, señalaremos una orientación fenomenológica común en el marco de sus concepciones de filosofía en general.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁹² Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, Madrid: B.A.C., 1978, p. 240.

CAPÍTULO TERCERO

EN UN DIÁLOGO POSIBLE

En el capítulo anterior, hemos expuesto los conceptos centrales de las propuestas éticas de cada uno de nuestros autores, las cuales hemos ubicado en las fronteras de la fenomenología, puesto que, en tanto se dan en el marco de sus concepciones de fenomenología y de fundación, son legítimamente fenomenológicas. A partir de ellas, hemos mostrado que el fundamento fenomenológico de la ética es, en cada caso, la persona. En este capítulo, explicaremos, por un lado, el enriquecimiento mutuo de ambas propuestas a partir de un diálogo posible entre dichos autores, y, por otro lado, la posibilidad de enmarcar este diálogo sobre la persona dentro de una antropología filosófica que no se divorcie de la tradición fenomenológica iniciada por Husserl, en tanto la intención sigue siendo el rescatar a hombre de ser *simple hombre de hechos*. De esta manera, daremos nuevamente respuesta a la pregunta por el fundamento fenomenológico en la ética, pero, esta vez, en el marco de un diálogo entre Scheler y Ricœur.

5. La persona: entre el amor y la sospecha

Hemos visto que Scheler y Ricœur critican la subjetividad trascendental de la fenomenología husserliana. En sus correspondientes propuestas filosóficas, a su vez, ha quedado mostrado que la reflexión ética es indesligable de la reflexión sobre la persona. En este párrafo, apelaremos al sentido de un diálogo posible, y buscaremos, con ello, el aporte mutuo entre ambas concepciones para la consideración de la persona como fundamento fenomenológico de la ética. Con ello en mente, mostraremos que, inspirándonos en Scheler, el amor será 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. Ello tendrá que ver con el sentido de fundación desde la interpretación hermenéutica del proyecto fenomenológico que presentamos a partir de este autor.

5.1. El amor

Leonardy afirma que los tres conceptos más importantes de la ética de Scheler son los de valor, amor y persona:

L'éthique schelerienne est régie par un triumvirat composé de valeur, amour et personne. 'Triumvirat' implique qu'il y existe quelque chose comme une responsabilité gouvernementale : en effet, les trois concepts et surtout ce qu'ils visent sont à ce point solidaires, qu'il faudrait pour bien faire toujours les traiter conjointement²⁹³.

En tercer párrafo, en el que expusimos la ética de Scheler, no hicimos más que mencionar al amor como acto que se dirige al valor de la persona. Expondremos ahora el sentido del amor para este filósofo, el cual se da en el horizonte de una axiología apriórica, un objetivismo del valor y un personalismo, conceptos de los cuales es indesligable.

En la *Ética*, Scheler caracteriza al amor y al odio como actos “espontáneos” en oposición a las simples reacciones emocionales:

El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una ampliación o una restricción la esfera de valor accesibles al percibir sentimental <sentir intencional> de un ser (a cuya constitución va vinculada también la función del preferir), (y esto, claro está, con independencia del mundo de bienes existentes –las cosas valiosas reales–, que no están supuestos por la diversidad, plenitud y diferenciación de los valores)²⁹⁴.

Cuando Scheler habla de “‘ampliación’ y ‘restricción’ del reino de los valores dados a un ser”²⁹⁵ 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 “existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado”²⁹⁶. El amor “juega más bien el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor”²⁹⁷. 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”²⁹⁸. Por tanto, precede al sentir intencional y al preferir a modo de “un guía o explorador”²⁹⁹. Su misión, pues, consiste en la ampliación del ámbito de valores que un ser

²⁹³ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentation”, *op. cit.*, p. 197.

²⁹⁴ *Ética*, p. 365.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

podría sentir y preferir. En ese sentido, afirma Scheler, le corresponde a la ética el descubrimiento de las leyes de amor y de odio³⁰⁰, puesto que, en tanto apertura del ámbito del valor que podemos aprehender, “love serves as the animating principle of all knowing and willing”³⁰¹.

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”³⁰². 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”³⁰³. Pero, además, también accedemos al ser-valor (*Wertsein*); esto es, “la esencia axiológico-individual del otro y de su correlato en general”³⁰⁴.

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”³⁰⁵. En *Ordo amoris*³⁰⁶, 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”³⁰⁷. La esencia del amor es, pues, “la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”³⁰⁸. El amar del hombre es un salir de sí, abandonarse a sí mismo para participar como *ens intentionale* en otro ente³⁰⁹. Por medio de este acto afirma su tendencia hacia su peculiar perfección que existe en todo lo que le rodea.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ 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.

³⁰² *Ética*, p. 690.

³⁰³ 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.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., pp. 225-226.

³⁰⁶ Texto fragmentario publicado póstumamente.

³⁰⁷ Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 43.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 44.

Si relacionamos la jerarquía de valores que vimos en el capítulo anterior, 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 ciego³¹⁰.

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 texto³¹¹, 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 el capítulo anterior. En efecto, Scheler nos dice que existe la posibilidad de un conocimiento con evidencia de “todos los posibles títulos que para ser amadas poseen las cosas, según su interno y propio valor”³¹². 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 valor³¹³.

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”³¹⁴.

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

³¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹¹ Palacios, J., “Introducción”, en: *ibid.*, pp. 12-13.

³¹² *Ibid.*, p. 22.

³¹³ *Ibid.*, p. 22.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

pueden coincidir con el orden objetivo de los caracteres amables³¹⁵, 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 que vimos en el capítulo anterior, 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. 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, como hemos visto, 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.

5.2. La sospecha

Según Johann Michel, si bien Marx ocupa un lugar importante en la obra política de Ricœur, es sobre todo con Nietzsche que encuentra Ricœur la urgencia de preguntarse nuevamente por el problema de la moral: “Posé radicalement, le problème est de savoir, si, après Nietzsche, on peut encore envisager de fonder une morale”³¹⁶. Si podemos subrayar,

³¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

³¹⁶ Michel, J., *Paul Ricœur: Une herméneutique de l'agir humain, op. cit.*, p. 291.

entonces, uno de los aportes de la ética ricœuriana a la historia de la ética es que fue situada “à l’épreuve des ‘maîtres de soupçon’”³¹⁷. 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”³¹⁸.

Como dijimos en el capítulo anterior, en *Soi-même comme un autre*, Ricœur 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 toma la forma de la clásica 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: “Quant à la philosophie propre de Nietzsche, ou bien elle s’excepte elle-même de ce règne universel de la *Verstellung* –mais par quelle ruse supérieure échapperait-elle au sophisme du menteur?–, ou bien elle y succombe”³¹⁹. 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*)³²⁰, 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 sospecha³²¹. 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 vulnerabilidad³²². 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

³¹⁷ *Ibid.*, p. 292.

³¹⁸ Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion*, Ney York: Continuum, 2009, p. 59.

³¹⁹ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 25.

³²⁰ *Ibid.*, p. 27.

³²¹ *Ibid.*, p. 34.

³²² *Ibid.*

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 "to look at symbolic thought as if it were all in the imagination and realized that there are non-textual events that could not be deciphered like symbols"³²³. 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 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 pensamiento³²⁴.

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

³²³ Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion*, op. cit., p. 60.

³²⁴ Ricœur, P., "Marx: La ideología alemana (1)". En: Taylor, George (compilador). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 111.

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 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”³²⁵.

Sin embargo, en este plano, ya no hablaríamos de *Vorstellung* como representación, sino de *Darstellung* como presentación³²⁶ (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

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Taminiiaux le da también importancia a la distinción entre *Vorstellung* y *Darstellung*, en su lectura de Marx (cfr. Taminiiaux, 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 Taminiiaux que, según él, lo alinea demasiado a Feuerbach.

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.

5.3. Entre el amor y la sospecha

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 este capítulo, si el hombre posee un *ordo amoris* descriptivo invertido en relación con el *ordo amoris* objetivo, nos encontramos con un trastorno 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*. Philip Blosser dice sobre él:

(...) his study of the role of revengeful impotence in modern bourgeois morality in *Ressentiment*, [is] a brilliant reversal of Nietzsche's claim that Judeo-Christian morality stems from resentment, earning Ernst Troeltsch's characterization of Scheler as "the Catholic Nietzsche"³²⁷.

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.

³²⁷ Blosser, P., “Max Scheler: A Sketch of his Moral Philosophy”, *op. cit.*, p. 395.

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 correspondientes³²⁸. 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 resentimiento³²⁹. En todos los casos, el *a priori* de la 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”³³⁰.

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”³³¹, 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

³²⁸ Scheler, M., *El resentimiento en la Moral*, op. cit., pp. 20-21.

³²⁹ 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 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 (*cf. 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 (*cf. ibid.*).

³³⁰ *Ibid.*, p. 45.

³³¹ *Ibid.*

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.

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 hombre³³². 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”³³³. Este examen, desde Ricoeur, sería entendida como la labor hermenéutica, situada entre la sospecha y la atestación.

En un artículo titulado “Science et ideologie”, Ricoeur 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. Ricoeur utiliza, para tratar el tema de la ideología, la noción de pertenencia: “(...) tout savoir objectivant sur notre position dans la société, dans une classe sociale, dans une tradition culturelle, dans une histoire, est précédé par une relation d'appartenance que nous ne pourrions jamais entièrement réfléchir”³³⁴. Scheler, por su parte, nos habla de inversiones que pueden originarse con respecto a sociedades enteras. Ricoeur 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: “Oublier ce lien initial, c'est entrer dans

³³² Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 81.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Ricoeur, P., “Science et idéologie”, op. cit., p. 352.

l'illusion d'une théorie critique élevée au rang de savoir absolu"³³⁵. 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 pertenencia la cual 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 infinita³³⁶.

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 explicitación 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, acordamos con Kelly cuando afirma lo siguiente:

We hear philosophers today speak of the incommensurability of language-games, of decenterings and deconstructions that, while sharing the *élan* of earlier seekers setting out to renew human thought, argue instead that an eventual return to any kind of universality and comprehensibility is impossible (...). For me, at least, this is the right time to live as a philosopher, and not to die as one, and my own mind inclines toward a confident search for universality and comprehensibility³³⁷.

³³⁵ *Ibid.*, p. 354

³³⁶ *Ibid.*, p. 354.

³³⁷ 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.

Con ello dicho, pasemos ahora a mostrar el sentido de la filosofía para cada uno de nuestros autores, los cuales podrán ser enmarcados, con justicia, en una antropología filosófica de orientación fenomenológica.

6. Una antropología fenomenológica

Como mostramos en el primer capítulo, la unidad de sentido de las concepciones de fenomenología en las trayectorias filosóficas de nuestros autores puede ser entendida en relación con su preocupación por el hombre. Es así que, para ambos, de un lado, la filosofía puede ser definida como una antropología filosófica; y, de otro lado, la fenomenología no constituye toda la filosofía sino una actitud o un método filosóficos de los que puede señalarse un espíritu común: la labor de fundamentación, en tanto rescata la evidencia de la experiencia, y su relación con la explicitación. Habiendo señalado en el segundo capítulo en qué sentido la persona es para ambos el fundamento fenomenológico de la ética, y, ya en este capítulo, uno de los puntos provechosos de un diálogo entre los dos autores, expondremos aquí otro de los rasgos que ambos comparten: el lugar de la persona en sus concepciones de filosofía en general. Si bien abarcar la filosofía de ambos autores corresponde a una investigación de la trayectoria total de ambos, nuestra intención está más delimitada: buscaremos simplemente señalar en qué sentido hay una orientación filosófica en común que enmarca sus perspectivas éticas en las urgencias de un horizonte filosófico contemporáneo. Antes, pues, de argumentar en favor o en contra de sus posiciones filosóficas, apuntaremos a tal orientación que llamamos fenomenológica y de la cual estamos convencidos, para usar una expresión ricœuriana, que puede dar a pensar.

Como veremos, tanto para Scheler como para Ricœur, el sentido de la filosofía, que no es toda la fenomenología, es entendido como una antropología filosófica. Con ello, ¿se alejan completamente de la fenomenología husserliana y de su proyecto de fundación centrado en el carácter trascendental de la subjetividad? Mostraremos, más bien, lo contrario. Esto es, que con la antropología filosófica realizan una intención presente ya en la propia fenomenología husserliana, y es en ese sentido en que debemos entender las críticas que ellos presentaban de la fenomenología trascendental, es decir, como críticas que responden

a una mirada parcial a la obra de Husserl, ya que sus propuestas, consideradas en sentido amplio, no se alejan tanto de las motivaciones husserlianas, como pensaban nuestros autores.

6.1. La antropología filosófica

Los orígenes de la antropología filosófica se remontan a la afirmación de Kant de que las preguntas fundamentales de la filosofía se subsumen en la pregunta acerca de qué es el hombre. Con ello, también se presenta su pretensión de erigirse como filosofía primera:

- 1) ¿Qué puedo yo saber?
- 2) ¿Qué debo yo hacer?
- 3) ¿Qué se necesita esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La metafísica responde a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo, se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última³³⁸.

Para Kant, “el tema de la filosofía primera es el tratado de la razón como competencia humana. En ese contexto es cuando Kant amplía y explicita el sentido de su filosofía primera como una antropología”³³⁹.

En la obra de nuestros autores, la antropología filosófica ocupa un lugar protagónico. Scheler desarrolla explícitamente una antropología filosófica en el tercer periodo de su filosofía. Espera desarrollar una antropología sistemática pero muere antes de concluirla. Queda, sin embargo, su conferencia titulada *El puesto del hombre en el cosmos*:

Este trabajo representa un breve y comprimido resumen de mis ideas sobre algunos puntos capitales de la Antropología filosófica, que tengo entre las manos hace años y que aparecerá a principios del año 1929. (...) desde el año 1922 los largos esfuerzos que he hecho, abordando el problema por todos los lados posibles, se han concentrado en la composición de una gran obra, dedicada a este asunto; y he tenido el placer creciente de ver que la mayor parte de los problemas filosóficos, que ya había tratado, convergían más y más sobre esta cuestión³⁴⁰.

³³⁸ Kant, I., *Lógica. Acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, traducción de María Jesús Vázquez Lobeiras, Madrid: Akal, 2000, p. 92.

³³⁹ San Martín, J., “La antropología filosófica en la actualidad”, en: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 50 (2010), p. 151.

³⁴⁰ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 30.

Esta antropología se ocuparía también de dar respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre, si entendemos por ello el tratar la “esencia” y “la estructura esencial del hombre”. Así también, tiene la pretensión de ser filosofía primera. Leemos, pues, en *La idea del hombre en la historia*:

No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza [inorgánico, vegetal, animal] y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. (...) Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre": ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología³⁴¹.

Si bien esta investigación no se ha ocupado de los textos de este periodo de la filosofía scheleriana, es necesario tener en cuenta que esta antropología filosófica que desarrolla en este periodo de su obra, encuentra una línea de continuidad con su ética personalista si consideramos que el hombre es la presuposición necesaria de todo personalismo³⁴². Es así que comprendemos que afirme, en la presentación de su antropología filosófica en *El puesto del hombre en el cosmos*, que el tema de la antropología lo ocupó “más fundamental y centralmente que cualquier otra cuestión filosófica”³⁴³, desde el despertar de su conciencia filosófica. En el segundo periodo de su filosofía, el que hemos descrito como el periodo fenomenológico, podemos encontrar elementos que nos permiten caracterizar los desarrollos schelerianos como una “antropología fenomenológica”. Así, Mariana Chu³⁴⁴ y Wolfhart Henckmann³⁴⁵ usan con razón esta expresión para designar la antropología scheleriana.

En lo que concierne a Ricœur, si bien le preocupaban aquellas lecturas que reducían las perspectivas filosóficas a un mero concepto, podemos decir sin temores que toda su

³⁴¹ Scheler, M., *La idea del hombre y la historia*, op. cit., pp. 3-4.

³⁴² Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler”, op. cit., p. 204. Cfr. Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, op. cit.

³⁴³ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 31.

³⁴⁴ Cfr. Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler*, op. cit., p. 176.

³⁴⁵ Cfr. Henckman, W., “La concepción scheleriana de la antropología filosófica”, publicado como introducción a Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, traducción de Vicente Gómez, Barcelona: Alba, 2000, p. 19.

filosofía puede ser explicitada desde la idea del hombre capaz (*l'homme capable*)³⁴⁶. A este respecto, Jervolino afirma lo siguiente:

El conflicto entre Ricœur y sus intérpretes se proponía en la respuesta de Ricœur a la primera ponencia de aquel congreso <celebrado en Granada en 1987>, la de Manuel Maceiras que se titulaba “Paul Ricœur: una ontología militante”. La ponencia iniciaba con las siguientes palabras: “Obedece esta exposición al ambicioso propósito, no sé si adecuado, de querer abarcar toda la obra de Ricœur...” y después proseguía con una articulada reconstrucción de esta última concebida como una respuesta fenomenológico-existencial y fenomenológico-hermenéutica a la interrogación de Kant: ¿Qué es el hombre? También en aquella ocasión Ricœur respondió dando las gracias, pero afirmó: “Me es muy difícil tomar partido respecto a esta interpretación globalizadora en la medida en que, como autor, estoy sobre todo sorprendido por la discontinuidad que hace de cada obra una respuesta limitada a una cuestión –o más bien a una provocación– limitada ella misma. En este sentido, sólo un lector y un lector *sinóptico*, como lo es Maceiras, puede pretender designar la finalidad perseguida con constancia y el medio metodológico exigido por esta finalidad”³⁴⁷.

Sin embargo, si bien el Ricœur-autor se fija en las discontinuidades, Ricœur podía convertirse también en su intérprete, y, en ese sentido, en un lector sinóptico. Tal es así que ha afirmado que “la noción de ‘homme capable’ es el hilo conductor ‘sutil y constante’ de toda su obra”. Añade Jervolino lo siguiente:

(...) en la variedad de sus enfoques y de sus resultados diferentes, desde la juvenil fenomenología de la voluntad, del “yo puedo” que me constituye en cuanto subjetividad intencional, en correlación con la involuntariedad de la naturaleza hasta la recapitulación de los numerosos modos en los que el Sí (*soi*) se conquista en la dialéctica ininterrumpida entre inmediatez y reflexión, entre la identidad que es propia de la manera de ser de las cosas y el ser uno mismo de las personas, entre el Sí (*soi*) y su otro, o bien, entre el Sí (*soi*) y las múltiples formas de la *alteridad*”³⁴⁸.

Desde el lugar de lectores sinópticos, si nos adherimos, entonces, a la línea interpretativa que encuentra la continuidad en la filosofía ricœuriana a partir de la pregunta “¿qué es el hombre?”, la respuesta sería, “el *hombre capaz*”³⁴⁹. Cree Ricœur, además, que es importante esta determinación del hombre como objeto de la filosofía:

En effet, il s'agissait de se mettre en face d'objets et de phénomènes déterminés, afin de s'interroger de manière régionale sur des positivités sans positivisme. Cette absence de souci des positivités m'inquiète dans la philosophie française contemporaine : elle laisse le champ libre à une épistémologie qui adopte les positivités des autres ; l'exemple brillant en est maintenant Granger qui déclare que la philosophie n'a pas d'objet, que ce sont les

³⁴⁶ Recordemos aquí que aquello que se busca explicitar fenomenológicamente para Ricœur no se reduce al medio con la cual *explicitamos*.

³⁴⁷ Domenico, J., “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, *op. cit.*, p. 299.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 300.

³⁴⁹ *Ibid.*

sciences qui ont un objet. Je crois qu'il faut que nous retrouvions un objet. Par exemple : que signifie être un vivant dans le monde, agissant, souffrant, parlant ?³⁵⁰

De este modo, termina afirmando Ricœur “je défendrais l'idée d'une anthropologie philosophique”³⁵¹, la cual cree que ha sido dejada de lado por la filosofía contemporánea. En su caso, poniendo atención en el espíritu dialógico de su filosofía, la denominación de antropología filosófica se da en dos sentidos: en el primer sentido, como aquella dedicada a la pregunta acerca de qué es el hombre, a la que le corresponde además la mirada crítica a la historia de la filosofía; en el segundo sentido, como aquella que se preocupa por el diálogo con las ciencias humanas, respecto de lo que ellas pueden aportar a la respuesta a dicha pregunta. Estas dos labores caracterizan, en términos generales, su antropología filosófica:

Ricœur a pleinement assumé les deux tâches qui lui sont très tôt apparues comme les conditions nécessaires à la constitution d'une anthropologie philosophique. Celle-ci requiert, d'une part, un dialogue incessant avec les sciences humaines qui, nonobstant la déconcertante diversité de leurs méthodes et de leurs résultats, ont, comme elle, l'homme pour objet. Il lui incombe, d'autre part, d'effectuer une récapitulation critique de son propre héritage, de prendre appui dans l'histoire philosophique de la philosophie : au plus vif du présent, philosopher, c'est continuer³⁵².

Es importante señalar, además, que “l'anthropologie philosophique de Ricœur n'est pas concentrée dans un seul livre autour d'une définition unilatérale de l'humain”³⁵³, antes bien ella atraviesa el conjunto de sus textos. Es en ese sentido que Johann Michel presenta la filosofía de Ricœur, a la luz de la genealogía “d'une anthropologie philosophique”³⁵⁴ que efectúa un diálogo denominado, por el intérprete, “la voie herméneutique des sciences humaines”³⁵⁵.

En tanto el ser humano ocupa una posición privilegiada en las obras de nuestros autores, podríamos hablar de una antropología fenomenológica en la que se enmarque el diálogo que hemos expuesto en el párrafo anterior. No obstante, la relación entre la antropología y la fenomenología mostraba ciertos problemas para Husserl. Paradójicamente, en el

³⁵⁰ Ricœur, P., en: Roman, J., y E. Tassin, “J'attends la renaissance, entrevista realizada a Paul Ricœur”, en: *À quoi pensent les philosophes*, París: Autrement, vol. 102 (1998), pp. 8-9.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

³⁵² Goetz, R., "Introduction", en: *Le Portique*, 26 (2011), Edición en línea. Publicado el 11 de febrero del 2011; consultado el 8 de octubre del 2012 <<http://leportique.revues.org/index2503.html>>.

³⁵³ Bastien, S., "L'existence humaine comme oeuvre ouverte : sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur", en: *Horizons philosophiques*, vol. 16, n° 2 (2006), p. 39.

³⁵⁴ Michel, J., *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., pp. 21-119.

³⁵⁵ *Ibid.*, pp. 125-285.

examen del lugar que ocupa la antropología filosófica en la fenomenología husserliana, lograremos encontrar una intención profunda de la fenomenología, la cual será la más fecunda preocupación del diálogo posible entre nuestros autores; puesto que con ello podremos interpretar este diálogo como una continuación legítima de la fenomenología husserliana.

6.2. Una misma orientación fenomenológica

Husserl trata la relación entre la antropología y la fenomenología en una conferencia titulada, precisamente, “Fenomenología y antropología”³⁵⁶, pronunciada el 1, 10 y 16 de junio de 1931, en Frankfurt, Berlín y Halle. El filósofo se pregunta ahí por la posibilidad de una antropología filosófica y, con ello, por la relación entre antropología y fenomenología. Da en la cuenta de que la joven generación filosófica alemana, así como el mismo movimiento fenomenológico, presenta una creciente inclinación por la antropología filosófica, al atender a la influencia, quizá, de Dilthey³⁵⁷. Pero Husserl entiende a esta antropología como el estudio del hombre en tanto “doctrine de l'essence de son Dasein mondano-concret”³⁵⁸. Entendida así, su fenomenología trascendental se encuentra en explícita oposición a la intención de fundar la filosofía en una antropología. Antropologismo y psicologismo son vistos, así, como semejantes, en tanto ambos tienen una orientación positivista fundada en el hombre como mero hecho. Para Husserl, en tanto la fenomenología como filosofía primera es aquella que se ubica en el ámbito trascendental al que se accede mediante la reducción y la *epojé*, toda filosofía que no sea fenomenológica es una aberración³⁵⁹.

Frente a esta diferenciación radical planteada por Husserl entre antropología y fenomenología, sus intérpretes, sin embargo, han encontrado una vía interpretativa válida para considerar la relación entre la antropología filosófica y la fenomenología en un horizonte más amplio³⁶⁰. Esto se ha posibilitado con la publicación de textos antes inéditos

³⁵⁶ Husserl, E., “Phénoménologie et anthropologie”, traducción de Didier Frank, en: *Notes sur Heidegger*, París: Minuit, 1993, pp. 57-74.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 57.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁶⁰ Según Iribarne, el primero en reconsiderar esta relación fue Orth, pues este “vincula el planteo antropológico a la investigación gnoseológica de Husserl” (Iribarne, J., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, op. cit., p. 179), respecto de la vida de la conciencia tal

de Husserl, tales como los que componen las conferencias de ética dadas por Husserl para la revista *Kaizo*, “*Renovación*”³⁶¹. San Martín distingue al respecto dos intenciones de Husserl, una explícita y una implícita. Desde la explícita, la fenomenología y la antropología son irreconciliables. Esta se manifiesta en la respuesta tajantemente negativa a la antropología filosófica en la conferencia “Fenomenología y antropología”, así también en la “Sexta meditación cartesiana” a cargo de Fink, de la que no nos hemos ocupado aquí. La posición implícita “se explicita” en los manuscritos de la revista japonesa *Kaizo* y en la *Krisis*. Defiende San Martín que la posición explícita de Husserl parte de una noción limitada del ser humano. Esta limitación la descubre Husserl en la posición implícita, en la que el ser humano es “une tâche donnée, au point que la transcendantalité humaine ne peut se défaire des compromis éthiques, à partir desquels la phénoménologie acquiert son sens”³⁶². Con ello, llegamos a una concepción en la que la diferencia estática entre el yo

como vive “originaria y concretamente”, que parte del ser humano fáctico. De este modo, Orth señala que la filosofía trascendental de *Ideas* comienza con motivos antropológicos, los que se hacen expresos en los conceptos de intencionalidad y de reducción a partir de los análisis genéticos de temas tales como el cuerpo-propio, la intersubjetividad, la intencionalidad noemática y el mundo de la vida (Chu, M., *L’expérience de l’autre dans l’éthique de Husserl et de Scheler, op. cit.*, p. 178). Así también, Rosemary Rizo Patrón sitúa el lugar de la antropología en el punto de vista “constituido” de la vida del sujeto, frente al cual la fenomenología se sitúa en el punto de vista “constituyente”, vivido en primera persona, de modo “radicalmente subjetivo”: “El análisis fenomenológico-trascendental de la vida del sujeto la ha descrito como una vida *constituyente* y a la vez *constituída*. El punto de vista ‘constituyente’, vivido en primera persona, de modo radicalmente subjetivo, es el de la *fenomenología*; el punto de vista ‘constituido’, como un yo mundanizado, encarnado, con una historia personal y habitualidades individuales, el de la *antropología*. Pero desde el momento en que la propia ‘vida consciente’ en sentido amplio ha sido descrita como el campo abierto de la sucesión temporal de experiencias propiamente conscientes, actuales o activas –sobre el trasfondo de experiencias inconscientes, potenciales y pasivas, primarias y secundarias– *de un yo encarnado e histórico*, en el proceso genético desde *su* nacimiento hasta *su* muerte corpórea, renovándose de este modo cada vez con la emergencia de nuevos individuos de la especie humana, la *fenomenología trascendental* es idéntica a una *antropología trascendental* de un nuevo cuño” (Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*, en prensa).

³⁶¹ Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2002.

³⁶² San Martín, J., “Anthropologie et phénoménologie”, *op. cit.*, p. 87. Con respecto a estos compromisos éticos, tanto Julia Iribarne como Mariana Chu sitúan la relación entre la antropología y la fenomenología justamente en relación con la ética. Según Iribarne, la reflexión sobre ambas disciplinas puede ser entendida a partir de la concepción de la ética en Husserl. Esto porque existen temas comunes entre la ética y la antropología filosófica, tales como la persona, el amor, la responsabilidad, la libertad. Así mismo, porque Husserl ha tenido diversas consideraciones con respecto a la ética, lo que permite que de algún modo podamos conciliar las afirmaciones hechas en “Fenomenología y antropología” con un intento de identificación de la fenomenología tanto con la ética como con la idea de una antropología trascendental. Iribarne distingue, de acuerdo con ello, lo que denomina un “concepto limitado de ética” de uno más amplio (Iribarne, J., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl, op. cit.*, p. 164.). Considera, en el concepto limitado, que la ética es aquella ciencia que estudia la razón práctica, en tanto “ciencia formal en paralelo con otras ciencias formales como la lógica y la axiología” (*ibid.*, p. 186.). Por otro lado, Iribarne sitúa, en el concepto amplio, la concepción husserliana de ética en el sentido de *Kunstlehre*, que abarcaría la lógica, la axiología y la teoría de la práctica. Desde esta concepción, la ética se ubicaría por encima de todas las ciencias. Pero, en tanto no podría ubicarse por encima de la fenomenología trascendental, la relación entre ética y fenomenología trascendental “parece ser de identificación” (*ibid.*). Mariana Chu presenta la idea de una antropología fenomenológica en relación también a la ética: “En tant que discipline, toute éthique ne suppose-t-elle pas une idée déterminée de l’être humain ? Si l’on reprend la

empírico y el yo trascendental se transforma en una diferencia dinámica. Es así que podemos invertir la posición explícita entre la fenomenología y la antropología, y señalar consecuentemente que hay una relación igualmente dinámica entre ambas:

L'anthropologie apparaît au commencement comme le savoir d'une réalité opaque et déformée, dont le vrai sens sera montré par la phénoménologie, où l'on voit que la transcendantalité est le sens véritable de l'homme. La phénoménologie est aussi nécessaire pour la création de l'homme nouveau, ce qui est la téléologie même de l'être humain en tant que tel³⁶³.

Con la fenomenología descubrimos que una antropología basada en el ser humano fáctico es limitada. Una verdadera antropología debe partir, pues, de un sentido trascendental del ser humano³⁶⁴. Con ello, la antropología es antropología trascendental, auténticamente filosófica. Únicamente en ese sentido, antropología filosófica y antropología trascendental designarían lo mismo. Además, si el verdadero ser humano es la subjetividad trascendental, esto es porque la subjetividad trascendental es el verdadero ser humano³⁶⁵. Husserl mismo parece apuntar a ello cuando señala un paralelismo entre la psicología intencional (semejante a la antropología en cuanto a su objeto) y la fenomenología trascendental:

Ce remarquable rapport, ce parallélisme entre psychologie intentionnelle et phénoménologie transcendantale, requiert naturellement une explication. Il faut faire comprendre, à partir des ultimes fondements transcendants, pourquoi en fait la psychologie, et si l'on veut l'anthropologie, n'est pas une science positive parmi les autres, parmi les disciplines scientifiques naturelles, mais possède une *affinité intime* avec la philosophie, celle qui est transcendantale³⁶⁶.

Ello tiene lugar en tanto la psicología o la antropología, *en sentido puramente espiritual*, adquiera la forma de una ciencia racional "d'extension et d'universalité inconditionnées"³⁶⁷.

Es así que puede surgir en el psicólogo –o antropólogo– la motivación de comprenderse

détermination husserlienne de l'éthique en tant que science fondée, il y faut ajouter, en plus de la théorie de valeurs, quelque chose comme une "anthropologie phénoménologique" (Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler*, op. cit., p. 176.). Propone esta antropología fenomenológica como marco de la teoría de estratos emocionales que presenta a partir de los desarrollos tanto de Husserl como de Scheler. Con ese fin, busca eliminar la oposición radical entre la fenomenología trascendental y la antropología basándose en la relación, a la que apuntan también Orth y San Martín, del yo empírico y el yo trascendental, que es "celui de l'identité et de la différence" (*ibid.*, p. 180.): "On pourrait illustrer cette relation en disant que la réduction transcendantale souligne la différence entre la subjectivité transcendantale et l'être humain, et la mondanisation, sans laquelle la réduction ne serait pas complète, souligne leur identité" (*ibid.*).

³⁶³ San Martín, J., "Anthropologie et phénoménologie", op. cit., p. 113.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁶⁵ Recordemos el sentido fenomenológico de las tautologías que expusimos en el primer capítulo.

³⁶⁶ Husserl, E., "Phénoménologie et anthropologie", op. cit., p. 73.

³⁶⁷ *Ibid.*

como filósofo trascendental. Esa concepción solo adquiere su sentido si consideramos un sentido de antropología más amplio que el que se basa en el hombre psicofísico. Una ciencia que se base en el hombre psicofísico no podría tener carácter filosófico.

Como hemos señalado en el primer capítulo, hay una relación entre la preocupación por el ser humano y el sentido de la fenomenología en Scheler y Ricœur: si bien el sentido de la fenomenología puede ser entendido a partir de una labor específica que apunta a un ámbito de evidencia en el ser humano, tal evidencia no se restringe a ser aquello con lo que se apunta, por lo que se requiere de una labor de explicitación. La filosofía excede, en ese sentido, para nuestros autores, dicha labor de explicitación. Ella se preocuparía, más bien, por aquel aspecto del ser humano que no se reduce a lo que puede ser explicitado. En ese sentido, filosofía y fenomenología no son lo mismo. Sin embargo, ambos autores apuntan, con términos distintos, y a partir de análisis diversos, a ese ámbito “trascendental” propio del ser humano, si por ello entendemos su “irreductibilidad”, su *transcendere*, que en la filosofía aristotélica de las categorías correspondía justamente a aquello de lo que no podemos dar una definición de género y diferencia específica.

En ese sentido, al poner en diálogo a Scheler y Ricœur con respecto a la persona, podemos encontrar un importante aporte a la reflexión sobre el ser humano en la actualidad. Lo que designamos justamente con *persona* no es un ámbito meramente fáctico, sino el ámbito desde el cual podemos dar cuenta de que es portadora de valores, intérprete y actuante con un otro. Ese es el sentido de la antropología fenomenológica en la que enmarcamos sus propuestas. A su vez, consideramos, con ello, la posibilidad de la mediación dialógica con las demás ciencias humanas, en tanto enriquecen una filosofía cuyo tema es el ser humano, así como el valor fundante –en el sentido fenomenológico expuesto al inicio de esta investigación– que tendría esta antropología respecto de dichas ciencias.

CONCLUSIONES

Hemos mostrado que si, como afirma San Martín, la intención profunda de la fenomenología husserliana es “la reconstruction ou récupération d’un sujet rationnel”³⁶⁸, dicha intención está presente también en el sentido de las éticas de Scheler y Ricœur respecto de lo que ambos consideraron su fundamento: la persona. Así, hemos rastreado, desde las críticas de ambos autores a la fenomenología husserliana, una orientación cuyo proyecto de fundamentación tenía como punto de partida una idea de ser humano en sentido amplísimo y en constante exploración. Nuestro interés en Scheler y Ricœur ha sido doble. De un lado, debido a que nuestra mayor motivación filosófica la hemos encontrado en el ámbito de la ética y convencidos de la labor primordial del filósofo en ese ámbito, hemos buscado recurrir a fenomenólogos cuyas propuestas éticas no se desentienden del lugar primordial de la vida de la subjetividad en su proyecto de fundamentación. De otro lado, hemos querido renovar el proyecto de fundamentación de la ética en lenguajes nuevos, desde los cuales legitimar la actualidad de la fenomenología para el debate actual de la ética contemporánea. Con ello, no creemos que el camino que hemos seguido es el único posible, sino, antes bien, atendiendo al horizonte propio del fenomenólogo, aquel desde donde hemos encontrado la posibilidad de ver este particular ángulo del fenómeno.

En las obras de ambos autores, encontramos puntos de convergencia evidentes. En primer lugar, sus críticas comunes a la fenomenología husserliana que los sitúan en el mismo horizonte fenomenológico: la oposición al carácter “constituyente” de la subjetividad trascendental husserliana, y el rechazo al orden de la fundamentación de actos, que sitúa a los actos cognitivos como fundantes de los actos axiológicos y volitivos. En segundo lugar, el protagonismo de la persona en cada una de sus propuestas éticas que hace posible un aporte común justamente donde sus posiciones son más específicas. En tercer lugar, ambas posiciones encuentran una preocupación común en la antropología filosófica, que es posible concebir en el marco de la fenomenología del propio Husserl.

³⁶⁸ San Martín, J., "Phénoménologie et anthropologie", *op. cit.*, p. 97.

Así, manteniéndonos en el horizonte fenomenológico de las reflexiones de Scheler y Ricœur, hemos dado respuesta a la pregunta acerca del sentido de la persona en tanto fundamento de la ética. Hemos sostenido que esto es posible a partir de una consideración de la persona desde el concepto de estructura. En cada capítulo, hemos ido mostrando las razones suficientes para esta afirmación. A continuación, expondremos las conclusiones a las que llegamos en cada punto de esta argumentación y que sostienen nuestra conclusión general.

Nuestra primera conclusión responde a la pregunta acerca de la concepción de fundamentación fenomenológica para nuestros autores. Dicha respuesta consiste en que, a partir de ambos autores, podemos acceder a una concepción particular de fundamentación fenomenológica. Cada una de ellas parte de una concepción de fenomenología que no corresponde a una definición, sino a un espíritu común que unifica las motivaciones del movimiento fenomenológico y que, en un caso, es visto como una actitud y, en otro, como un método. En ese sentido, la concepción de fundamentación fenomenológica que abordamos apunta a la preeminencia de un ámbito pre-predicativo, sea este entendido como experiencia fenomenológica pura o como experiencia hermenéutica. Así mismo, ello solo puede darse en una labor de diálogo que se trasluce en la necesidad de una disputa fenomenológica o de una explicitación hermenéutica. Es a este nivel en que situamos la fundamentación de la ética.

Nuestra segunda conclusión responde a la pregunta acerca del fundamento de la ética tomando las propuestas fenomenológicas de ambos autores por separado. Esta respuesta, que se desprende de la anterior, considera que el fundamento de la ética es la persona entendida a partir del concepto de estructura, sea esta la de una jerarquía apriórica axiológica, especificada en el *ordo amoris* de una persona individual, o la de una estructura lingüística ternaria, que se expresa en la frase *soi-même comme un autre*. En ambos casos, la persona puede ser dada fenomenológicamente y explicitada hermenéuticamente de dicho modo, si bien no debe entenderse que ella se reduzca a ser una mera estructura vacía. Vimos, pues, cómo Scheler se preocupa por la fundamentación de una ética material de valores que es, a la vez, un personalismo. Así también, mostramos cómo la ética de Ricœur se enmarca en una fenomenología hermenéutica que explicita la persona en una estructura ternaria. De este modo, pudimos identificar, en cada caso, la estructura a partir de la cual

se presenta la persona como fundamento de la ética: sea esta un *ordo amoris* o un *soi-même comme un autre*.

En el último capítulo, respondimos a la pregunta directriz de nuestra investigación acerca del sentido de la persona en tanto fundamento fenomenológico de la ética a partir del diálogo posible entre nuestros autores. Así, confrontamos los conceptos de persona analizados en el capítulo anterior para llegar al aporte que, de dicho diálogo, puede rescatarse con respecto al lugar de la persona en la fundamentación de la ética. Es aquí donde el título de este trabajo se explica en el sentido de que, con la figura del amor, nombramos la certeza de un orden axiológico en el que la persona ocupa un lugar primordial y, con la figura de la sospecha, representamos la exigencia de toda ética de ser crítica, en el sentido de explicitación de la evidencia. De esta manera, con una fundamentación de la ética a partir de la jerarquía *a priori* del valor, situamos nuestra crítica en la denuncia de las inversiones que surgen cuando se coloca el valor de la persona por debajo de otros valores, como en el caso del resentimiento. Tal inversión es advertida con Scheler con el recurso de la intuición. Pero el sentido de la intuición revisitado por Ricœur nos ha permitido que ubiquemos, en la explicitación de la evidencia de toda intuición, la necesidad de la hermenéutica.

Lo anterior nos ha permitido mostrar que la fundamentación de la ética en la persona supone una antropología filosófica, cuya posible orientación fenomenológica fue abordada en el último párrafo de esta investigación. Para ello, tomamos en cuenta que, si bien ambos autores han tenido una posición crítica a la orientación trascendental de la fenomenología husserliana, por un lado, aquello que criticaban –es decir, el concepto de subjetividad trascendental y el carácter fundado de la esfera axiológica (Scheler) y volitiva (Ricœur) respecto de los actos de la representación– los enrumbo a una perspectiva ética específica; y, por otro, aquello a lo que se dirigen es el mismo lugar al que se dirigió Husserl en la obra desconocida para nuestros autores. Vimos, así, que, en efecto, ambos autores relacionan sus propuestas con la antropología filosófica. Scheler llega a desarrollar una antropología explícita en el último periodo de su pensamiento y Ricœur sostiene, en diferentes lugares de su obra, que su filosofía es una antropología filosófica. Es así que nuestra tercera conclusión consiste en que este estatuto de la persona con respecto a la ética de Scheler y Ricœur se inscribe en una antropología de carácter fenomenológico que no se desdice de la intención fenomenológica que se rastrea desde las propuestas husserlianas.

En estas últimas, la preocupación por una concepción de la persona en sentido amplio, que dé cuenta de su carácter trascendental y fáctico, es tratada explícitamente. Ello ha hecho que, por parte de los intérpretes, se encuentren razones para considerar una conciliación entre la antropología, vista en sentido amplio, y la fenomenología trascendental.

Finalmente, creemos, pues, que, en las filosofías de Scheler y Ricœur, se encuentra también la misma orientación que en la fenomenología de Husserl: un ir *a las cosas mismas*, donde las cosas mismas son fuente de una evidencia irreductible: la experiencia de ser humano. Uno de los retos actuales de la fenomenología se encuentra, desde nuestra perspectiva, justamente, en el legitimar tal gesto filosófico de dirección hacia lo irreductible, frente a los temores, que pagan un precio alto, a expresiones tales como las de “fundamentación”, “trascendental”, “esencias”, “subjetividad”.



BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

Scheler, Max,

- *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1958.
- “Fenomenología y gnoseología”, traducción de Ilse M. de Brugger, en: Scheler, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 59-136.
- “La teoría de los tres hechos”, en: Scheler, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 136-217.
- *El resentimiento en la Moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid: Caparrós, 1998.
- *Ordo Amoris*, traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 1998.
- *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, traducción de Vicente Gómez, Barcelona: Alba, 2000.
- *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2001.
- *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, revisión y edición de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2005.

Ricœur, Paul

- *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950.
- *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1986.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París: Seuil, 1986 (traducción al español: *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- “Science et idéologie”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 72, n. 14, 1974
- *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, pp. 328-356.
- *Amor y justicia*, traducción de Tomás Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós, 1993.
- *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 1994.
- “Connaisance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur”, en: *Sciences humaines*, n° 63, 1996, pp. 34-38.
- “J'attends la renaissance”, entrevista realizada a Paul Ricœur por Roman, J., y E. Tassin, en: *À quoi pensent les philosophes*, París: Autrement, n° 102, 1998, pp. 175-183.

Otros libros de Scheler y Ricœur mencionados

Scheler, Max,

- *Idealismo-realismo*, traducción de Agustina Schroeder de Castelli, Buenos Aires: Nova, 1962.
- *La idea del hombre y la historia*, traducción de Juan José Olivera, Buenos Aires: Siglo XX, 1967.
- *Muerte y supervivencia*, traducción de Xavier Zubiri, Madrid: Encuentro, 2001.
- *Los ídolos del autoconocimiento*, Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2003.
- *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, traducción de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2004.
- *De lo eterno en el hombre*, traducción de Julián Marías, Madrid: Encuentro, 2007.

Ricœur, Paul

- *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con M. Dufrenne), París: Seuil, 1947.
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París: Seuil, 1948.
- *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, tomo 1 : *L'homme faillible*, París: Aubier, 1960.
- *De l'interprétation, essai sur Freud*, París: Seuil, 1966.
- *Le conflit des interprétations*, París: Seuil, 1969.
- *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975.
- *Temps et Récit*, tomo 1: *L'intrigue et le récit historique*, París: Seuil, 1983.
- "Fundamentos de l'éthique", en: *Autre Temps. Les cahiers du christianisme social*, n. 3, 1984, pp. 61-71.
- *Temps et Récit*, tomo 2: *La configuration du temps dans le récit de fiction*, París: Seuil, 1985.
- *Temps et Récit*, tomo 3: *Le temps raconté*, París: Seuil, 1985.
- *Mémoire, Histoire, Oubli*, París: Seuil, 2000.
- *Parcours de la reconnaissance*, París: Seuil, 2004.

Bibliografía secundaria

Adair-Toteff, Christopher, "Hans Vaihinger's Kant-Studien", en: *Kant-Studien*, vol. 87, n° 4, 1996, pp. 390-395.

Almaric, Jean-Luc, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance", en: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 2, n° 1, 2011, pp. 12-34.

Bastien, Stéphane, "L'existence humaine comme œuvre ouverte: sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur", en: *Horizons philosophiques*, vol. 16, n° 2, 2006.

Benoist, Jocelyn, “Decir los fenómenos”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, pp. 237-245.

Blosser, Philip, “Max Scheler: A Sketch of his Moral Philosophy”, en: Drummond, Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 391-413.

Bryant, Levi, Nick Srnicek, y Graham Harman, (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re.press, 2011.

Chu, Mariana,

- “Mostrar y fundar. La idea de la fundamentación en Husserl y Scheler”, en: *Actas de las Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, CIPHER, PUCP (octubre, 2007), <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/> consultado el 25 de octubre del 2012.
- *L’expérience de l’autre dans l’éthique de Husserl et de Scheler*. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en filosofía. Université Catholique de Louvain. Institut supérieur de philosophie, 2009.
- “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.
- “La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una ‘disputa fenomenológica’”, en prensa.
- “Yo y persona. Reflexiones en torno de la ética de Husserl y de Scheler”, en prensa.

Corona, Néstor, “El concepto de hermenéutica en P. Ricœur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo. Estudio preliminar” en: Ricœur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, traducción de Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, Buenos Aires: Almagesto, 1990, pp. 9-50.

Dastur, Françoise, “Paul Ricœur: De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique”, en: Greisch, J. y R. Kearney (eds.), *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, París: Cerf, 1991, pp. 37-50.

Derisi, Octavio, *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid: Magisterio Español, 1979.

Derrida, Jacques, *L’écriture et la différence*, París: Seuil, 1967.

Dupuy, Maurice, *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*. Paris: PUF, 1959.

Fink, Eugen, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, traducción de Raúl Velozo Farías, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. I, publicado por el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003.

Frère, Bruno,

- “Phénoménologie et personalisme. Rémarques sur le *Formalisme* en éthique de Max Scheler”, en: *Archives de Philosophie*, vol. 67, n° 3, 2004, pp. 445-464.
- “Scheler critique de Husserl. Esquisse d’une perspective non transcendente au cœur du projet phénoménologique”, en: *Philosophie*, n° 91. 2006, pp. 63-88.

Fummiaki, Iwata, “Paul Ricœur et la philosophie réflexive”, en: *Études phénoménologiques*, n° 10, vol. 20, 1994, 101-117.

Goetz, Rose, “Paul Ricœur: une anthropologie philosophique”, en: *Le Portique*, vol. 26, edición en línea (febrero, 2011), <http://leportique.revues.org/index2503.html>, consultado el 8 de octubre del 2012.

Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, París: Presses Universitaires de France, 2003.

Henckmann, Wolfhart, “La concepción scheleriana de la antropología filosófica”, publicado como introducción a Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, traducción de Vicente Gómez, Barcelona: Alba, 2000.

Husserl, Edmund,

- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, París: Gallimard, 1950.
- *Investigaciones Lógicas*, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- “Phénoménologie et anthropologie”, traducción de Didier Frank, en: *Notes sur Heidegger*, París: Minuit, 1993.
- *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2002.
- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.
- *Ideas I*, traducción inédita de Antonio Ziri3n Quijano.

Iribarne, Julia, *De la 3tica a la metaf3sica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: San Pablo, 2007.

Jaegerschmid, Adelgundis, “Conversations with Edmund Husserl, 1931–1938”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 1, 2001, pp. 331-350.

Jervolino, Domenico,

- *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana, 2003.
- “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, en: *Hermen3utica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Actas VII Encuentros internacionales de filosof3a en el Camino de Santiago, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2005, pp. 295-308.

- Jervolino, D., “El cogito herido y la ontología del último Ricœur”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, pp. 65-79.

Jones, William T., *An interpretation of Rudolf Eucken' philosophy*, London: Bibliobazaar, 1912.

Kant, Immanuel,

- *Lógica. Acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, traducción de María Jesús Vázquez Lobeiras, Madrid: Akal, 2000.
- *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, México D. F.: Taurus, 2006.

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

Leonardy, Heinz,

- “La dernière philosophie de Max Scheler”, en: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 78, 1980, pp. 367-390.
- “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, en: *Études d'Anthropologie philosophique*, n° 2, 1984, pp. 184-206.

Leonhart, Ruth R., y Elsio J. Corá (eds.), *O legado de Ricœur*, Guarapuava: Unicentro, 2011.

Lohmar, Dieter, “El concepto de la intuición categorial en Husserl”, traducción de Kurt Späng, revisión técnica de Alejandro G. Vigo, en: *Anuario Filosófico*, vol. 37, n. 1, 2004, pp. 33-64.

Meillassoux, Q., “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign”, conferencia dada en Freie Universität, Berlín, el 20 de abril del 2012, traducción de Robin Mackay, <http://oursecretblog.com/txt/QMpaperApr12.pdf>, consultado en enero del 2013.

Michel, Johann,

- “Herméneutique et déconstruction. Le différend éthico-politique entre Paul Ricœur et Jacques Derrida”, *Etudes phénoménologiques*, vols. 41-42, 2005, pp. 325-342.
- *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, París: Cerf, 2006.

Rizo Patrón, Rosemary,

- “Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción”, en: *Areté*, vol. 13, n°. 2, 2005, pp. 183-212.
- “Paul Ricœur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología”, en: *Actas de las Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, CIPHER, PUCP [octubre, 2007], <<http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>>, consultado el 30 de enero del 2012).
- *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima / Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre, 2012.

- *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (en prensa).

Salinas Leal, Héctor, “Paul Ricœur, lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La Crisis*”, en: *Círculo Latinoamericano de fenomenología, Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II., Lima / Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú / San Pablo, 2005, pp. 293-307.

Sánchez Migallón, Sergio, “El 'fariseísmo' en Max Scheler. Una aclaración de su tesis”, en: *Acta philosophica I*, vol. 15, 2005, pp. 95-108.

San Martín, Javier,

- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- "Phénoménologie et Anthropologie", en: *Etudes Phénoménologiques*, vol. 7, 1991, pp. 85-114.
- "La antropología filosófica en la actualidad", en: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010, pp. 137-156.

Scott-Baumann, Alison, *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion*, Ney York: Continuum, 2009.

Silva, Eduardo, “Paul Ricœur y la fenomenología”, en: López, M. J., y J. Santos Hecceg (compiladores), *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, 2002, pp. 211-249.

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: Nijhoff, 1994.

Stevens, Bernard,

- “L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl”, en: *Études phénoménologiques*, vol. 11, 1990, pp. 3-29.
- “El rol decisivo jugado por la filosofía de la existencia en el proyecto global de Paul Ricœur”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, pp. 267-275.

Taminiaux, Jacques, “Empirisme et spéculation chez Marx” en: *Recoupements*, Bruselas, Ousía, 1982, pp. 49-73.

Van Breda, H. L., “La reducción fenomenológica”, en: *Les cahiers de Royaumont*, 1968, Buenos Aires: Paidós, 1969, pp. 269-278.

Waldenfels, Bernhard, *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*, Traducción de Wolfgang Wegscheider, Barcelona: Paidós, 1997.

Welton, D., “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”, en: Welton, D., *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 255-288.