

JACOB BUGANZA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD VERACRUZANA

# DE LA ÉTICA DEL SEGUIMIENTO A LA ÉTICA PHRONÉTICA

jbuganza@uv.mx

Recepción: Mayo 2013

Aceptación: Septiembre 2013

## RESUMEN

El presente trabajo considera el concepto de modelo o prototipo en Max Scheler en relación a la ética del seguimiento, para destacar la especial pertinencia que tiene para una ética de la virtud, y su relación con la libertad y el *ordo amoris*. A su vez, a fin de aclarar el rol del modelo como símbolo, se servirá de la distinción entre icono e ídolo desarrollada por Mauricio Beuchot y sus implicancias en la transformación del agente moral.

## PALABRAS CLAVE

Max Scheler. Ética. Modelo. Virtud. Símbolo. Mauricio Beuchot.

## RESUMO

Este trabalho considera o conceito de modelo e prototipo em Max Scheler em relação à Ética do seguimento, para destacar a especial relevância que ela tem para uma ética da virtude, e sua relação com a liberdade e o *ordo amoris*. Além disso, para aclarar o papel do modelo como símbolo, se faz a distinção entre ueicono e ídolo explicado por Mauricio Beuchot e suas implicações na transformação do agente moral.

## PALABRAS-CHAVE

Max Scheler. Ética. Modelo. Virtude. Símbolo. Mauricio Beuchot.

## 1. INTRODUCCIÓN

En su obra sobre Max Scheler, Manuel A. Suances Marcos dedica un capítulo entero al análisis del concepto de modelo o prototipo (*Vorbild*) en Scheler. En realidad, se trata de la última sección de su libro, lo cual pareciera poner de relieve el potencial hermenéutico que tiene el concepto de modelo no sólo para Scheler, sino para la ética en general. En efecto, suele tomarse a la ética de los valores (*Wertethik*) como una ética sumamente abstracta y desprendida de lo concreto. Sin embargo, afirmar lo anterior, en el caso de la ética de los valores de Scheler, resultaría falso del todo. Para Scheler, el discurso sobre los valores sólo puede tener sentido si se enfoca a la reflexión ética que tiene por objeto los modelos, los cuales, al menos en la historia fáctica, se muestran como concretos. En efecto, en su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler asegura lo siguiente:

“A una Ética que, como la que aquí hemos desarrollado, vea el sentido moral supremo y definitivo del mundo en la posible existencia de las personas positivamente valiosas y de más alto valor (particulares y colectivas), ha de parecerle, finalmente, de la mayor importancia el problema de si y hasta qué punto pueden distinguirse de un modo apriórico, dentro de la idea de la persona de valor positivo y supremo, determinados *tipos cualitativos (qualitative Typen)*”.<sup>1</sup>

La ética de los valores no puede tener sentido moral si no se dirige a la persona, pues es tesis aceptada que los valores valen para la persona; los valores son, pues, personales. De ahí la importancia esencial que tiene el tratado sobre la persona. Para decirlo de forma más puntual, si la ética de los valores sólo tiene sentido en referencia a la persona, se sigue que la ética debe llegar al punto en que trate expresamente acerca de la persona en relación al valor. Ahora bien, para Scheler este último eslabón se cumple precisamente al trabajar el concepto de modelo o prototipo.

Por lo anterior, este trabajo procede de la siguiente manera. Primero se considera el concepto de modelo o prototipo en Scheler, destacando la especial pertinencia que tiene para una ética configurada a través del concepto de virtud. Posteriormente se recalca la tesis scheleriana de la autonomía frente al modelo, pues el seguidor mantiene la libertad de su voluntad a pesar de su amor al modelo. Incluso puede, eventualmente, modificar su amor al modelo. Mas quien libremente se somete al prototipo, en realidad lo que hace es seguirlo. Pero al seguirlo, el modelo exige la transformación radical del agente, transformación que puede llamarse, con

toda justicia, voluntaria. Ahora bien, es hasta el cuarto apartado donde asumimos el concepto de símbolo y su bifurcación en icono e ídolo, con el fin de evitar ciertas ambigüedades a las que se presta la filosofía scheleriana. Además, el trabajo se separa de Scheler en cuanto a la radical división que establece el fenomenólogo entre el *ordo amoris* y el *ordo entis* que capta el entendimiento y que apetece, libremente, la voluntad.

## 2. MODELO, ACCIÓN Y VIRTUD

Como resulta conveniente, tanto metodológica como conceptualmente, y con el fin de aclarar el concepto de modelo, puede contraponerse éste con el de “jefe”, como de hecho lo hace Suances en su texto mediante un ejercicio conceptual de contraposición. En primer lugar, el jefe se distingue del modelo en cuanto el primero implica al concepto de “súbdito”; además, tanto el jefe como el súbdito tienen una relación consciente de manera necesaria. En efecto, el jefe es consciente de su liderazgo, mientras que el súbdito es consciente de su sumisión. En cambio, el modelo y su seguidor (Suances habla de “imitador”, pero parece que resulta menos equívoco el concepto de “seguidor” en este contexto) no tienen necesariamente una relación consciente: puede darse el caso de que el primero no sea consciente de ser modelo del segundo y, a veces, también, el segundo no sabe cuál es su modelo.

En segundo lugar, mientras que el jefe y el súbdito están circunscritos a un lugar y a un espacio determinados en cuanto requieren de su mutuo contacto (la relación entre el jefe y sus súbditos es real y sociológica), el modelo y el seguidor no necesariamente se hallan circunscritos de la manera antedicha, sino que pueden estar separados en el espacio y en el tiempo, pues el contacto del modelo *hic et nunc* no es necesario para establecer relación con el seguidor.

En tercer lugar, el jefe exige acciones, resultados, conductas, mientras que el modelo exige un modo de ser, una “forma del alma”. El jefe incide, *ut in pluribus*, en la voluntad del súbdito, incluyendo el caso en que este último no quiere, en realidad, seguir la acción, resultado o conducta que dicta el primero. En cambio, el modelo incide en la voluntad del seguidor, pero entendiendo voluntad en el sentido de que despierta el apetito amoroso, sea antes o después de la acción, resultado o conducta del seguidor, es decir, sea de manera consciente o inconsciente, puesto que el modelo puede influir

sobre el propio querer del seguidor, aunque manteniendo este último su autonomía, como se subrayará más adelante.

Puede agregarse un cuarto criterio, un criterio que intenta establecer, de manera más sintética, la distinción entre el jefe y el modelo. Por supuesto que la línea divisoria entre el jefe y el modelo no se establece con la claridad con que puede instituirse la diferencia entre esencias lógicas, pero al menos los tres criterios enunciados pueden ayudar en algún grado a establecer la distinción entre uno y otro asumiéndolos en un criterio que los abarque. Este último criterio consiste en la diferencia entre el jefe y el modelo que se desprende del concepto de “valor”, pues mientras el primero no lo implica, el segundo sí y necesariamente. El criterio de valor, aunque novedoso, se halla interrelacionado con los tres anteriores. Mientras el concepto de jefe implica una esencia de la vida orgánica, es decir, se encuentra comprendida en la esencia biológica, el concepto de modelo trasciende la esfera de lo puramente biológico. Por eso es que Suances asegura que “el modelo es siempre un valor encarnado en una persona; una figura que se cierne frente a un individuo o comunidad de tal modo que el alma adopta poco a poco sus rasgos y se transforma”.<sup>2</sup>

El modelo implica, pues, al valor. Para la ética fenomenológica de Scheler, el concepto de valor adquiere una importancia mayúscula y decisiva. Es más, tal vez el mayor aporte de la ética scheleriana, en especial de la ética contenida en el *Der formalismus*, es el análisis fenomenológico del concepto “valor”, al que encuentra irreductible y propio de la intuición emocional (intuición paralela a la del entendimiento). Pero, como se desprende de la cita de Suances, el concepto de valor queda manco si no se refiere a la persona, y la manera de hacerlo es a través del modelo. Lo mismo ocurre con el concepto de “norma”, pues esta última encuentra su fundamento igualmente en el valor; si no hay valor, no hay norma. Tanto la norma como el prototipo o modelo son análogos en un punto: en que requieren del concepto “valor” para hallar su fundamento. Por eso es que Scheler acentúa lo siguiente:

“Todas las normas se fundan en valores, y de que a la vez el valor supremo (en sentido formal) no es un valor de cosas, ni un valor de estado, ni un valor de leyes, sino que es un *valor de persona*. Con arreglo a la forma silogística seguiríase de aquí simplemente que la idea de una persona de valor supremo, aun en sentido material, sería también la norma suprema para la existencia y la conducta moral. Ahora bien: el deber-ser ideal que resulta como una exigencia del valor personal intuido en una persona no lleva el nombre de norma, sino otro muy distinto, a saber: el de *prototipo moral o ideal*;

quedando reservado el de norma para los *principios* ideales y generales del deber-ser válidos universalmente que tienen por contenido un *hacer* valioso. Por consiguiente, el prototipo se funda, como la norma, en un valor intuitivo personal; pero no se refiere, como la norma, a un simple hacer, sino ante todo a un *ser*".<sup>3</sup>

Como se aprecia en la cita anterior, el concepto de deber-ser, aplicado a la persona, adquiere el nombre de modelo o prototipo. Pero el modelo se orienta hacia el *ser* y no sólo al *hacer*, porque promueve un cambio radical en quien lo sigue o admite. La norma, aunque es un buen indicio de lo que debe hacerse, no halla su concretización sino en el modelo. De ahí que pueda asegurarse, al lado de Scheler, que "todas las normas tienen un valor o desvalor, conforme a la posible *cualidad de prototipo* de valor positivo o negativo que tenga *la persona* que las propone; el valor positivo o negativo del *contenido* prototípico se determina según la esencia valiosa positiva o negativa de la persona que actúa de prototipo".<sup>4</sup>

Sergio Sánchez-Migallón, quien ha dedicado buena parte de sus meditaciones a la filosofía scheleriana, ha publicado un artículo recientemente sobre el asunto del modelo. Su trabajo titulado "El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler" relaciona formidablemente el tema del modelo con la ética del seguimiento.<sup>5</sup> Da la pauta, pues, para comprender con precisión la importancia de la ética scheleriana que, además de ser considerada una ética material del valor, que sin duda lo es, es también, en último análisis, una ética del seguimiento (*Gefulgshaft*), una ética que acentúa la importancia que tiene para ella el seguimiento modélico. En este sentido, puede asegurarse que la ética de Scheler es, a final de cuentas, una ética del seguimiento, pues, como ya se dijo, el modelo encarna al valor. Por esta razón es que la ética scheleriana, que a veces da la impresión de ser una ética sumamente abstracta por concentrarse en la idealidad de valor, en último término busca ser concreta, en el sentido de que éste se plasma en el modelo. El modelo puede ser visto, desde la perspectiva de la ética clásica, como aquello que simboliza al virtuoso. En efecto, si el modelo encarna al valor, y la virtud consiste en la plasmación del valor, entonces puede sostenerse que el modelo encarna a la virtud. Pero sobre esto último se regresará más adelante.

Por el momento, y retomando algunas reflexiones de Sánchez-Migallón, quien pondera con claridad que la ética de Scheler no es abstracta en último análisis, puede sostenerse que Scheler concibe la tarea de la ética como una "transformación radical" de la persona, pues de lo que trata es de

volverla mejor, lo cual es mucho más profundo que obrar mejor y, evidentemente, que cumplir ciertos mandatos. En palabras de Scheler, la ética busca un “buen ejemplo puro” (*reinen guten Beispiels*) que establezca una relación con el agente moral en vistas a que este último alcance su “ser moral personal” (*Sittlich-Persönlichen Seins selbst*). Mas esto requiere de otro argumento, pues cabe preguntar por qué la persona es mejor si se perfecciona moralmente, lo cual equivale a decir que su bien propio es el bien moral. La solución puede ser la siguiente: si hay algo en lo cual toda persona puede perfeccionarse, es en el ámbito ético, por lo cual resulta que la perfección moral tiene un halo universal o, al menos, universalizable. En efecto, la persona tiene la capacidad de perfeccionarse en múltiples dimensiones, por ejemplo, al ser un buen músico, un buen profesor o un buen pintor. Empero, esta multidimensionalidad a la cual puede dirigirse se circunscribe al individuo y no es, por ello, algo universal, pues resulta evidente que no toda persona tiene por qué ser músico o profesor. En otros términos, la bondad de la música, la pintura o la docencia no es compartida por todas las personas. En cambio, la bondad moral sí parece ser universal, pues toda persona está llamada a perfeccionarse en dicha dirección, lo cual puede implicar, incluso, a los otros bienes enunciados.

Es precisamente la disposición de ánimo (*Gesinnung*) la que alcanza la bondad moral, pues es ella la que permite lograr la bondad de la voluntad. En efecto, tal como se asienta en la filosofía moral de Antonio Rosmini, lo que hace bueno al hombre es, antes que nada, su buena voluntad. Más allá de las acciones que realiza el agente, la fuente de ellas ha de ser buena. Esta postura no descarta que las acciones son aquello a través de lo cual se conoce una voluntad; lo que subraya es que la voluntad es la fuente de las acciones y, por lo tanto, de las virtudes (pues la virtud consiste en la repetición de acciones). Ciertamente, la meta de la vida moral no se limita únicamente a las acciones, sino a la “bondad en forma personal”, como dice Sánchez-Migallón. Puede repetirse que la bondad en la forma personal implica también a las acciones y consecuentemente a las virtudes. En último término, la ética de los valores lleva a una ética de la buena voluntad, a una ética de la acción y de la virtud.

De esta suerte, la virtud lleva irremediamente a los prototipos de personas, es decir, a lo que Scheler denomina “sistema de prototipos” (*System von Vorbildern*) y, finalmente, a los “tipos ideales de personas” (*Idealen Persontypen*). El prototipo funda una relación, aunque no necesariamente de manera consciente, como ya se dijo, con quien lo ama,

con quien ama al ser del prototipo: “La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo es el *seguimiento*, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su *ser* moral personal”. Para expresar esta tesis con la terminología clásica, puede afirmarse que la bondad que irradia el prototipo en su ser a través de su actuar, despierta el amor en la persona o agente moral. Más que un mandato es el despertar del amor lo que llama al agente a seguir al modelo. El ser de la persona es la que sigue al prototipo, pues el amor es el sentimiento más profundo al que puede aspirar.<sup>6</sup>

### 3. MODELO Y LIBERTAD

Como se adelantó, el modelo o prototipo implica la autonomía del agente moral. Para decirlo de manera concisa, Scheler acentúa la autonomía del agente frente al prototipo. Es una autonomía que se despliega de manera bifronte. Por un lado, consiste en la autonomía de la intuición (*autonome Einsicht*); por otro, en la autonomía del querer (*autonomie Wollen der Person*). Ambas autonomías acentúan la libertad de la persona. La relación entre el modelo y la persona no es de imposición irresoluta, sino que el prototipo despierta el amor en el agente moral; el prototipo funda el amor hacia su objeto. Mas este amor es un amor libre que halla su cumplimiento en el querer libre, en la autonomía del querer de la persona. El agente libre voluntariamente se adhiere al modelo, pues este último lo atrae; el modelo tiene una tracción. Por eso es que Scheler escribe: “Los prototipos atraen hacia sí a la persona que los tiene como tales; *no* se mueve uno de un modo activo hacia ellos; el prototipo *se convierte* en el que *determina* el objetivo, mas no es apetecido él mismo como objetivo ni propuesto tampoco como fin”.<sup>7</sup> A pesar de estar de acuerdo con Scheler en lo general, en lo particular parece que la afirmación acerca del prototipo como objetivo o fin es gratuita. Es más, la voluntad vislumbra al prototipo como objetivo o fin en cuanto que lo apece, en cuanto se dirige a él precisamente a través del seguimiento. Si la voluntad no observase al prototipo o modelo como un fin o como un objetivo, estaría indeterminada y no tendería a nada. Empero, la voluntad libremente se determina a través del prototipo o modelo, objeto de su amor o intención apetente.<sup>8</sup>

Es más, la ética implica a la telética, es decir, al estudio del *τέλος*. Antonio Rosmini es quien ha destacado fructuosamente esta relación. El modelo o prototipo, que es aquello de lo que trata la telética, es lo que se encuentra como marco general de la ética, pues consiste precisamente en seguir el fin representado por aquél.<sup>9</sup> De la simple imitación, propia de las

edades tempranas, se pasa al seguimiento, que consiste en la transformación radical del agente moral, transformación que se traduce como arraigo en la voluntad. Ahora bien, el modelo o prototipo en realidad constituye un símbolo. Y en el caso ético el símbolo es un virtuoso. Este virtuoso es un símbolo de perfección moral, pero sobre este punto se regresará más adelante en este trabajo.

Ahora bien, puede aceptarse que el modelo o prototipo tiene la tracción de la que habla Scheler, tracción que se fundamenta en el deber-ser y el ser-justo. En efecto, el modelo guarda en sí mismo y en relación a su seguidor el hecho de representar lo que debe-ser, lo que debe-ser-justo (el concepto de representar lleva, a su vez, al signo, al símbolo, como se verá más adelante). El modelo es una “*forma de existencia*” (*Daseinsform*) que atrae a la persona; es una suerte de medida (*maß*). Así, al atraer a la persona la transforma. La transformación (*Umbildung*) es lo que se llama seguimiento (*Folge, Nachfolge, Gefolgshaft*). Nuevamente se halla aquí la autonomía del agente moral, puesto que libremente se entrega a la transformación que le exige el prototipo. Es una transformación de la disposición de ánimo o un cambio de actitud. “Aprendemos a querer y obrar *al modo como* el ser prototípico *quiere* y obra, mas no precisamente lo que él quiere ni lo que hace”.<sup>10</sup> El cambio de la disposición de ánimo es una mudanza radical; es precisamente, como ya se dijo, una *Umbildung*, un cambio de forma al que se somete la persona de manera libre: es la transformación del ser del agente moral.

Ahora bien, hay una distinción muy importante que establece Scheler y si no se repara en ella puede llevar a serios equívocos. La distinción se finca entre prototipo o modelo y ejemplar (*Exemplar*). El ejemplar es sólo una posible representación del modelo o prototipo. En términos lógicos, el modelo es al concepto lo que el ejemplar al individuo. Por eso es que Scheler asienta que lo que “pensamos” es: “Este X es un *ejemplar* de nuestro auténtico prototipo; acaso el único ejemplar, y acaso incluso el ‘único’ ejemplar posible intuitivamente [...] El prototipo mismo es intuido *en* el hombre mentado”. Esto lleva a Scheler a plantear la pregunta de si existen modelos o prototipos puros; y, además, si existe una jerarquía entre estos modelos puros, lo cual guarda consonancia con la aplicación del método fenomenológico que se halla en todo su *Der formalismus*.

Por supuesto que estos problemas implican otro más fundamental, a saber, la cuestión de los prototipos buenos y sus contrapartes. Para decirlo

con más puntualidad, así como los valores se dan a la intuición con su contrario, es decir, con sus desvalores (*Unwerte*), de igual forma los prototipos tienen sus contrarios en lo que Scheler llama contrafigura o contra-prototipo (*Gegenbild*). ¿Cómo distinguir entre el prototipo y la contrafigura? Scheler retoma su aplicación de la fenomenología, la cual se asienta en los fenómenos primarios del preferir y el postergar sentimental. El preferir los valores más altos en pos de los más bajos, los cuales se postergan, es, para Scheler, la manera adecuada de proceder en este asunto:

“Sabremos, por lo tanto, lo que son prototipos buenos y malos cuando conozcamos los *tipos puros de personas valiosas* y la jerarquía de éstos, los cuales son a la vez y en virtud de ese su carácter de tipos, modelos puros para todos los prototipos reales. Si ellos y su jerarquía se «cumplen» en los prototipos reales, éstos son entonces prototipos objetivamente buenos; pero si los contradicen y contradicen a su jerarquía, son malos”.<sup>11</sup>

Por supuesto que para comprender cabalmente las palabras de Scheler hay que tener presente la jerarquía objetiva de los valores, jerarquía que se desprende de la relación que guardan las esencias alógicas mismas y que él expone en la Primera parte de su *Der formalismus*. Los tipos puros se refieren a los valores de lo santo y lo profano y a los valores espirituales en su triple ramificación. De la relación entre el valor de lo santo y la persona surge el prototipo puro del santo; de la relación entre el valor del conocimiento y la persona surge el modelo puro del genio; de la relación que se establece entre el valor de lo justo y lo injusto con la persona emerge el héroe (en cuanto *vis*, por supuesto) y el espíritu-guía o conductor; finalmente, del valor estético en relación con la persona surge el artista. Estos modelos puros, y sus contrafiguras, son independientes de su encuentro en la historia; son modelos absolutos. En la historia hay hombres de Estado y generales buenos y malos, pero en el caso del héroe éste siempre corresponde a un valor positivo, independientemente de si se halla o no plasmado en la historia a través de un hombre. Acaece más bien la relación contraria: “Un hombre heroico es, justamente, el hombre que corresponde como modelo (más o menos valioso) al tipo personal valioso”. El hombre heroico se convierte en ejemplar del prototipo, mas no es el prototipo puro mismo. La relación entre el ejemplar y el prototipo o modelo puro es analógica. No es unívoca porque el prototipo puro no equivale indefectiblemente al ejemplar, pero tampoco es equívoca, pues uno y otro guardan una cierta relación, a saber, el ejemplar tiene una cierta identidad con el prototipo o modelo puro. De igual manera, en la historia y en el contexto varía esta relación, aunque se mantenga una

cierta proporción o analogía; sin embargo, al parecer lo que predomina es la diferencia, pues no es el mismo ejemplar de héroe el que tiene el aldeano que el ejemplar de héroe que tiene el ciudadano, lo cual puede aplicarse a culturas y tiempos remotos. En esto hay una cierta tragedia esencial (*Wesenstragik*), puesto que la imperfección constitutiva de la persona no permite la identidad perfecta con el modelo puro; incluso, limita la identidad perfecta o plena con el ejemplar. Para Scheler, se trata de una esencial imperfección de especie y, en cierto modo, de una εἰμαρμένη humana.<sup>12</sup>

Finalmente, debe tenerse presente que los modelos de la historia han sido modelos mixtos, pero el entendimiento puede captarlos en esencias puras, aunque para Scheler no se dan a partir de abstracciones provenientes de lo empírico.<sup>13</sup> Sin embargo, la historia muestra a las claras que los modelos son su núcleo. Los modelos marcan los ideales, valores y normas a seguir. Por eso Suances asienta que “Una minoría ejemplar de individuos, condicionan y determinan naturalmente todas las demás formas de ideales, inclusive la formación de leyes y normas y el sistema de preferencia de valores en cada ethos”. Y más adelante apuntala: “En la realidad, ningún modelo es representante puro de un valor; más bien en cada modelo se mezclan gran cantidad de valores aunque predomina uno de ellos”.<sup>14</sup>

#### 4. AMOR, SÍMBOLO Y VIRTUD: RUMBO AL ICONO Y AL ÍDOLO

Como ya se adelantó en los apartados anteriores, parece que el modelo o prototipo scheleriano es un símbolo.<sup>15</sup> El símbolo es, de acuerdo con Mauricio Beuchot, “El signo que une dos cosas, dos elementos o dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado”. El símbolo es, antes que nada, un tipo de signo, puesto que está en lugar de algo más; en segundo lugar, el símbolo establece un vínculo especial entre la cosa significada y el signo y, también, por supuesto, con el intérprete. Es lo que Beuchot asienta con estos términos: “El símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir. Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Y un foráneo no. Es un forastero, un extraño. Pero aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo; esto es, mientras más se viva, mejor se interpretará; pero siempre analógicamente”.<sup>16</sup> Debido a que el símbolo significa, se sigue que es un conocimiento. En otros términos, el símbolo es un modo de conocer que no es claro y distinto, pero tampoco es oscuro por completo. Es, como dice Beuchot, un modo de conocer analógico.

Esta manera de entender el símbolo, más en la línea de la ética *phronética* o de la virtud, tiene puntos de contacto evidentes con la ética del valor y el seguimiento. Pero parece que es en la ética *phronética* donde alcanza mayor claridad la relación entre el símbolo y el seguidor, pues establece un vaso comunicante entre un concepto y otro, en el sentido de que uno fundamenta al otro. En efecto, el seguimiento es, para una ética de la virtud, una suerte de analogización o iconización entre el seguidor y el símbolo, es decir, el primero busca analogizarse con el segundo. Parece que el camino de esta fundamentación es el siguiente: de la acción se llega a la virtud, pues la virtud consiste en la repetición de actos. Pero en quien se encuentra la virtud es, naturalmente, en el virtuoso, en el prototipo o modelo moral. En este sentido, y reasumiendo a Scheler, puede decirse que el prototipo es símbolo de buena voluntad; el prototipo o modelo moral es quien motiva el amor (u obediencia, en su caso) en el seguidor, fuente precisamente de la propuesta de la ética del seguimiento.

Por supuesto que la ética del seguimiento pone especial énfasis en la transformación del agente moral. En efecto, la transformación del ser es mucho más radical que el seguimiento del solo actuar. Pero la ética *phronética* también lo acentúa y, es más, lo ve con la misma radicalidad, puesto que incita la transformación de la voluntad. La voluntad es, pues, la que requiere transformarse. Se trata, para la ética de la virtud, así como para la del seguimiento, de transformar la voluntad.

La buena voluntad se puede vislumbrar, al parecer, en el justo orden que da a las cosas. Es lo que seguramente tiene en mente Scheler al recuperar la noción de *ordo amoris*. En efecto, en su obra póstuma titulada precisamente *Ordo amoris*, el fenomenólogo alemán escribe: “Toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*”. El *ordo amoris* tiene un doble aspecto, a saber, uno normativo y otro descriptivo. Desde el punto de vista descriptivo, la persona se encuentra estructurada por fines, objeto de su actuar; corresponde a la fórmula moral fundamental a través de la cual existe y vive moralmente. Desde el punto de vista normativo, “El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad”.<sup>17</sup> Tomando como base la perspectiva normativa que destaca Scheler, puede apreciarse cómo es que la voluntad

llega ser buena (en esto hay un acercamiento con la postura rosminiana). La razón es la siguiente: la voluntad es buena cuando acepta el orden conocido en un primer momento; este orden se encuentra referido, en un segundo momento, a la voluntad o querer del agente moral. Si la voluntad acepta el orden conocido, entonces es depositaria del *ordo amoris*; si no acepta el orden conocido, entonces hay un “trastorno del *ordo cordis*”, un *desordre du coeur*, como decía Pascal.

Esto último adquiere más concreción cuando Scheler, un poco más adelante, asienta las siguientes palabras: “La idea de un *ordo amoris* justo y verdadero es, para nosotros, la idea de un reino de caracteres amables de todas las cosas, ordenadas con rigor objetivo e independientemente de los hombres, algo que nosotros no hacemos sino conocemos, que no ‘ponemos’, creamos, ni hacemos”.<sup>18</sup> En efecto, sólo por ello el amor calificado de justo o injusto puede existir, a saber, porque los actos de amor y las inclinaciones efectivas del hombre pueden coincidir o no con el orden objetivo de los “caracteres amables”. Evidentemente resuena Pascal y, también, San Agustín. Para Pascal, el corazón tiene su propia *logique*; posee algo análogo a la lógica del entendimiento, pero la *logique du coeur* posee su propia peculiaridad o dominio.<sup>19</sup> Se trata, para el propio Scheler, de un *ἄγραφος νόμος*, de una normatividad especial e independiente de la lógica deductiva y de la lógica matemática. La expresión “*le coeur à ses raisons*” encierra en su concepto de “*raisons*” evidencias objetivas sobre hechos que permanecen ocultos para el entendimiento, así como el olfato es ciego para los colores o los sonidos. Para Scheler, el corazón posee una lógica, una matemática análoga a la del entendimiento, e igualmente rigurosa, “tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva”. El corazón no se refiere a una entidad oscura, caótica; no se refiere a la sede de una serie de estados confusos o arrebatados. Se trata, más bien, y citando sus propias palabras, de “un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una ley independiente de la organización psicofísica humana, un conjunto que trabaja con precisión y pone ante nuestros ojos una esfera de hechos, rigurosamente objetiva, la más fundamental y objetiva entre todas las posibles esferas de hechos”.<sup>20</sup>

Por lo anterior, la filosofía de Scheler pone especial énfasis en ser una filosofía que no desconozca ni niegue la trascendencia que poseen los actos no lógicos, entre ellos el fundamental del amor. Pero, ¿qué es el amor para Scheler? En su *Ordo amoris*, Scheler lo define así: “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 particular –y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida”.<sup>21</sup> Aplicando esta idea a una tesis no propiamente scheleriana, parece ser cierto que la voluntad es la potencia a través de la cual puede amar la persona. En este sentido es que la voluntad debe amar proporcionalmente al ente, lo cual quiere decir que ame a cada cosa de acuerdo con el valor que tiene. Por ello el amor es desordenado cuando “Nuestro espíritu [...] deposita sobre un objeto perteneciente al mundo de objetos de valor relativo un amor que sólo se debe al objeto de un valor absoluto”.<sup>22</sup> En efecto, el amor (y el odio) no es un sentimiento o una tendencia, aunque pueda acompañarse de ellos. El ejemplo que Scheler propone en *Esencia y formas de la simpatía* es categórico: “Jamás el dolor o el pesar que nos depara una persona amada alterna nuestro amor por ella, jamás la alegría o el placer que nos depara una persona odiada altera nuestro odio”. Para él, el amor es un movimiento que se dirige al valor más alto:

“El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona; el odio es un movimiento opuesto [...] La dirección del amor es la que lleva a poner el posible valor más alto, lo que es un valor positivo (o a conservar el valor más alto), y a anular el posible valor más bajo (lo cual es un valor moral positivo)”.<sup>23</sup>

Una vez que el valor es amado, se prefiere un objeto por ser depositario precisamente del valor más alto, lo cual da la pauta para inferir que los otros objetos se postergan en pos del primero. Una vez preferido es que se elige. En efecto, preferir, que es un acto de conocimiento para Scheler,<sup>24</sup> requiere del movimiento del amor; además, dicho acto presupone la existencia de dos valores, A y B, uno de los cuales se prefiere y el otro se posterga. Con base en la preferencia es que puede, en otro momento, elegirse el objeto o depositario del valor.

Por otro lado, en algunos puntos la ética de Scheler puede ser fuente de confusiones. En efecto, al considerar de manera tajante los ámbitos emocionales y cognoscitivos, puede dar pie para interpretar la primacía de lo emocional sobre lo cognoscitivo, al ser precisamente el amor el *fundamento* de lo demás; fundamento no sólo humano, sino universal. Es cierto que el amor mueve al mundo en su conjunto (como se aprecia, pues, en *Esencia y formas de la simpatía*), pero en el caso específicamente humano (e incluso en el caso animal, en general), el conocimiento se convierte en fundamento del amor, por cuanto resulta válido que no puede amarse lo que no se conoce. Es claro que esta última afirmación hay que tomarla en las esferas sensible e

inteligible, y no tanto en las de otro orden, por ejemplo en las vegetativas y hasta inorgánicas. Sólo así es que, en el ámbito inteligible, puede dotarse al hombre de conocimiento intelectual y, por ello, de responsabilidad frente a lo que ama y, consecuentemente, elige. Esto adquiere todavía más claridad desde una visión rosminiana, pues para el tirolés el amor debe ser proporcionado a lo que es la cosa. En este sentido hay que insistir en que el *ordo amoris* ha de ser consecuencia del *ordo entis*.

En efecto, teniendo como marco de referencia a la ética *phronética*, puede decirse que el modelo o prototipo es, en último análisis, un virtuoso, el cual plasma la manera en que debe amarse a los entes; muestra, de manera ejemplar, el *ordo amoris* que le es propio; muestra el *ordo amoris* virtuoso que es consecuencia del *ordo entis*. En este último sentido es que nos parece que el virtuoso es quien sabe ponderar o valorar y, consiguientemente, actuar en el momento oportuno buscando el bien moral. Por supuesto que el virtuoso adquiere muchas formas o determinaciones de acuerdo con el tipo de acto que realice. Por ejemplo, el que se halla frente a dos bienes opuestos como el bien sensible y el bien inteligible, y logra someter el primero en pos del segundo, es un virtuoso, a saber, alguien que ejercita la templanza. Así, es virtuoso quien sabe amar proporcionalmente al bien; el virtuoso es quien prefiere y posterga los bienes por aquello que son, es decir, justa u objetivamente; es virtuoso quien mantiene el *ordo amoris*. Es más, su *ordo amoris* es reflejo del *ordo entis*.

Ahora bien, el bien general de la voluntad es el bien moral, como ya se adelantó en el apartado anterior. Por eso la ética busca la transformación de la voluntad; la ética busca que la voluntad del agente sea buena moralmente. Antonio Rosmini escribe, sobre este asunto, lo siguiente:

“No hay alguien que no sepa y diga que el hombre debe ser bueno y no malo. Todos saben que *la bondad del hombre* consiste en la bondad de su voluntad; por lo que es evidente que todo aquel que tenga una voluntad plenamente buena es un buen hombre.

Si consideramos esta sentencia y la íntima persuasión del sentido común de todos los hombres, podremos extraer, a la par que el sentir común, la consecuencia de que unos son los bienes que hacen bueno al hombre y otros aquellos que hacen buenas las cosas del hombre; porque si aquello que hace bueno al hombre es la buena voluntad, se sigue que todas las otras cosas que no consisten en la buena voluntad, no constituyen la bondad del hombre mismo.

Ahora bien, la bondad del hombre y no de sus cosas se llama *bondad moral*; y aquella cualidad de la voluntad humana, por la que el hombre es bueno, se denomina *bien moral* o *bien honesto*; y de este bien trata la Ética. Por lo tanto, la Ética es «la ciencia que trata del bien honesto».<sup>25</sup>

Pero, ¿cómo se logra el bien de la voluntad? Desde la perspectiva de la ética de la virtud, la tesis se orienta precisamente hacia la virtud moral. Para decirlo con claridad, el bien general de la voluntad es la virtud moral. Por eso es que Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, asegura que la actividad (ἐνέργεια) para el hombre bueno o virtuoso (τῷ σπουδαίῳ) es precisamente la actividad de acuerdo con la virtud (δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετήν).<sup>26</sup>

Una manera de lograr la transformación de la voluntad es precisamente a través del modelo o prototipo. El modelo tiene la función de presentar al hombre bueno o virtuoso del que habla Aristóteles. El bueno o virtuoso puede llegar a ser, nos parece, un símbolo. En este sentido, puede afirmarse que el símbolo, al ser una representación, encierra una riqueza interpretativa que también abraza el concepto de prototipo y contrasigno (o contraprototipo) de la ética del seguimiento de Max Scheler. El símbolo representa una aspiración, un τέλος. Por eso la telética está presente en la reflexión ética. La ética implica, pues, una reflexión sobre los símbolos para cribarlos en símbolos que representan el bien moral debido a su buena voluntad, la cual se aprecia a través de su *ordo amoris* y, consecuentemente, de sus actos; y también en símbolos que representan el mal moral debido a su voluntad desviada, lo cual se ve en su *turbatio cordis* y, en consecuencia, en sus actos.

Ahora bien, hay una distinción muy provechosa sobre el símbolo, aunque poco trabajada, que proviene de la filosofía de Mauricio Beuchot. En su libro *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, este filósofo realiza la distinción antedicha, que consiste precisamente en retomar el concepto de símbolo y distinguir, en el caso moral, entre el ícono y el ídolo.<sup>27</sup> En efecto, el ícono es, para Beuchot, un símbolo que representa el bien moral; el ídolo es un símbolo que representa el mal moral. Es claro que la distinción tiene su artificialidad, pues en otras partes de su obra asegura la equivalencia entre símbolo e ícono. Empero, para el caso de la reflexión moral, cabe retomarla, pues resulta provechosa y permite mayor fluidez en la argumentación. En síntesis, el símbolo, desde la perspectiva de la filosofía de Beuchot (que representa un avance con respecto a Jean Luc Marion en este aspecto), es equivalente al modelo o prototipo. En efecto, desde la perspectiva moral, el símbolo, modelo o prototipo (y hasta paradigma y análogo, en ciertos casos)

consiste en una representación de la manera de amar y, en consecuencia, de actuar. Si la dirección que le imprime el símbolo a su amar y, por lo tanto, a su obrar es bueno moralmente, entonces puede denominarse un icono; si la dirección que le imprime el símbolo a su amar y, consecuentemente, a su obrar, es malo moralmente, entonces puede denominarse ídolo. Dice Beuchot que “el símbolo era visto desde antiguo como posibilidad de ser diábolo, esto es, el símbolo une y el diábolo desune, y el símbolo, como la cruz y la media luna, puede ser diábolo y mover a guerras muy destructivas. Pues bien, el símbolo es unitivo si es ícono, y disolutivo si es ídolo. Ambas son las posibilidades o virtualidades que el mismo símbolo lleva ínsitas, y puede despertarse la una o la otra”.<sup>28</sup> Para traducir esto último al lenguaje de la ética *phronética*, puede asegurarse que el icono es un virtuoso, mientras que el ídolo es un vicioso.

El icono puede adquirir distintas materializaciones o concreciones, desde la más abstracta hasta la más concreta o individual, que es, tal vez, el uso del concepto de *Exemplar* del que echa mano Scheler. En efecto, ya se vio que Scheler encuentra algunos modelos o iconos puros, en cuanto representan un valor. Por eso mismo es que son símbolos, pues representan un valor y el ídolo o contrasigno un desvalor (así, nos parece, la ética de Scheler escapa a la objeción de su excesiva abstracción). Pero la ética de la virtud, más que simbolizaciones icónicas del santo, del genio, del artista, etcétera, propone los iconos del temperado, del justo, del fuerte (en su sentido de fortaleza) y, tal vez el que los agrupa a todos, del prudente o φρόνιμος. Son, para la ética de la virtud, iconos puros de los cuales pueden encontrarse, tanto en la historia fáctica como en la creación imaginaria, diversidad de ejemplares que a su vez los presentan, aunque ya no en estado puro, sino entremezclados, como enseña Scheler. Es más, nuevamente aquí se halla una coincidencia entre la ética scheleriana y la ética *phronética*, pues ésta enseña que quien tiene una de ellas tiene necesariamente todas las otras, aunque con cierta *proportio* y siempre en relación con el prudente.

##### 5. CONCLUSIONES: PUNTOS ESENCIALES PARA UNA ÉTICA PHRONÉTICA

La ética *phronética* o ética de la virtud puede complementarse con provecho de la ética de Scheler, pues esta última acentúa ciertas tesis que en aquélla aparecen sólo delineadas, aunque igualmente presentes. En efecto, muy bien hace ver Scheler que la ética del valor y, en consecuencia, del bien (en cuanto el valor se concretiza en el bien), lleva a una ética del seguimiento. De acuerdo con la ética de Scheler, el seguimiento puede darse

mediante dos vertientes. La primera es a través de la obediencia, es decir, mediante el deber. La segunda es a través del amor, el cual posibilita la genuina disposición de ánimo, posibilidad que permite precisamente la transformación de la buena voluntad. Evidentemente Scheler pondera como más fundamental esta segunda vertiente, pues la transformación de la voluntad resulta precisamente lo crucial para la ética.

Ahora bien, el modelo scheleriano, o icono en la terminología beuchotiana, tiene la función de motivar la transformación de la voluntad en función del bien moral; el ídolo, por el contrario, tiene la función opuesta. El icono representa al virtuoso, cuyo máximo *representamen* es precisamente el φρόνιμος.<sup>29</sup> Los valores, que tienen la característica de ser esencias alógicas adquiribles sólo mediante la intuición emocional para Scheler, se concretizan aún más en los iconos y pueden llegar a ser motivo de diálogo, de argumentación, para ver por qué aceptar como icono a un ejemplar en vez de a otro, lo cual es una tarea imprescindible de la ética en cuanto crítica. En efecto, el problema de la ética scheleriana es que, en último análisis, puede llevar a una suerte de intuicionismo que encamina, eventualmente, al subjetivismo y, finalmente, al relativismo. Scheler no tiene la intención de que su ética se vuelva un relativismo; al contrario, su *Der formalismus* es una clara muestra de que se inclina por el objetivismo. Sin embargo, al momento de iniciar el diálogo, éste puede cancelarse inmediatamente debido a la carencia de la misma intuición en ambos dialogantes, lo cual bloquea, pues, la discusión o argumentación sobre lo intuido.

Por lo anterior es que la intuición emocional debe acompañarse de la racionalización y, también, del diálogo o argumentación compartida, lo cual adquiere mayor concretización en los símbolos. En efecto, los símbolos han de someterse a la crítica desde el punto de vista del bien moral con el fin de dirimir si se tratan de iconos o ídolos. De esta manera, es decir, gracias a la racionalización del símbolo, es posible iniciar el diálogo o discusión con el otro.

Lo importante para una ética *phronética* es destacar precisamente el *ordre du coeur* que tanto ha rescatado Scheler de Pascal y San Agustín. Es un orden genuino de conocimiento, pero de ahí no debe seguirse la tesis de Scheler que afirma la incompatibilidad del orden del corazón con el orden de la razón. Es más, debido a la unidad humana, es decir, debido a que el hombre es la unión de varias dimensiones de la realidad, se destaca al menos tal punto como convergencia o encuentro entre aquéllas. Por eso, en

principio, el hombre puede racionalizar sus intuiciones emocionales, aunque remita a ellas, con el fin de encontrar motivos racionales para apoyarlas o para abandonarlas.

Aunque el símbolo sea primordialmente mostrativo, puede decirse algo sobre él; puede ser criticado, clasificado; puede argumentarse en pro o en contra de él. Y lo es debido a que el símbolo muestra un *ordo amoris* o una *turbatio amoris*. Muestra el *ordo amoris* del virtuoso o la *turbatio amoris* del vicioso moral. Por ello, desde el punto de vista ético, es posible argumentar sobre él para justificar por qué es icono o ídolo. Sobre esto último la ética de la virtud ha insistido a través de los siglos y parece que vale la pena retomar sus valiosas indicaciones.

---

<sup>1</sup> SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducida por RODRÍGUEZ, H., Caparrós, Madrid, 2001, 731-732.

<sup>2</sup> SUANCES, M., *Max Scheler. Principios de una ética personalista* (2a. ed.), Herder, Barcelona, 1986, 136.

<sup>3</sup> SCHELER, *Ética*, 732.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 734.

<sup>5</sup> En: *Scripta Theologica*, no. 39 (2007), 405-423.

<sup>6</sup> En los últimos días de Scheler, y habiendo Heidegger publicado *Ser y tiempo*, se efectuó un debate entre ambas posturas. Coinciden en la afirmación de que el mundo no se construye por vez primera desde la representación, sino que se abre a partir de una afección fundamental o a partir de un sentimiento fundamental. Mas, por un lado, Scheler sostiene la primacía del amor, mientras, por el otro, Heidegger acentúa la estructuralidad de la angustia, pues ésta tiene por objeto no un ente intramundano, sino al mundo como tal, es decir, al mundo mismo. Un artículo que brinda las pautas del debate es: GABÁS, R., "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger", en: *Enrahonar*, no. 34 (2002), 31-46. También, Cf. SCHELER, M., *Ordo amoris*, traducida por ZUBIRI, X., Revista de Occidente, Madrid, 1934, 128.

<sup>7</sup> SCHELER, *Ética*, 739.

<sup>8</sup> El profesor Sánchez-Migallón me ha señalado que deben tenerse en cuenta los tipos de tendencia que Scheler establece en la ética (pp. 81-84). En efecto, ahí indica cinco tipos, a saber: 1) como algo que aspira en nosotros; 2) como una tendencia de salida; 3) como una dirección clara; 4) como una finalidad objetiva; y 5) como componentes de valor completamente claros. Parece que el prototipo, para Scheler, encuadra más bien en (3) y (5), pues (3) define su tendencia por su dirección, independientemente de los contenidos representativos, y (5) porque ahí los componentes de valor están dados ya perfectamente claros y distintos.

<sup>9</sup> Cf. ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, nn. 213-214.

<sup>10</sup> Cf. SCHELER, *Ética*, 740-741.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 746.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 756.

<sup>13</sup> En esto no seguimos a Scheler, para quien la intuición de los valores corresponde exclusivamente a la esfera de lo sentimental (intuición emocional). Por eso es que, para él, no

---

pueden provenir de la abstracción, pues esta última es una función del entendimiento. Más adelante se verá que una consecuencia de esta diferencia con Scheler se aprecia en la racionalización del *ordo amoris*, que trataremos al final de este escrito.

<sup>14</sup> SUANCES, *Max Scheler*, 137-138.

<sup>15</sup> Los conceptos de “símbolo” e “ícono” equivalen desde la perspectiva de Cassirer y Peirce, respectivamente, pues ambos son signos analógicos, Cf. BUGANZA, J., “El hombre: un animal analógico”, en: PRIMERO, L.E. (coord.), *Significados y posibilidades de la hermenéutica analógica*, Asociación Filosófica de México/Primero Editores, México, 2005, 39-52.

<sup>16</sup> BEUCHOT, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, 144-145.

<sup>17</sup> SCHELER, *Ordo amoris*, 107 y 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>19</sup> Cf. PASCAL, B., *Pensamientos*, XXV, 54.

<sup>20</sup> SCHELER, *Ordo amoris*, 142-143.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>23</sup> SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía* (3a. ed.), traducida por GAOS, J., Losada, Buenos Aires, 1957, 208.

<sup>24</sup> En su esquema antropológico, el amor adquiere el puesto primordial. Hay aquí una inversión del orden que plantea la antropología clásica, para la cual el amor sigue al conocimiento.

<sup>25</sup> ROSMINI, A., *Compendio di etica e breve storia di essa*, nn. 1-3 (la traducción es nuestra).

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Etica nicomachea*, 1176b26-27.

<sup>27</sup> Cf. BEUCHOT, M., *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, Madrid, 1999, 60ss y 65ss. Algunas reflexiones sobre este asunto aparecen también en: BUGANZA, J., “La ética de la hermenéutica analógica”, en: *Iustitia. Revista jurídica del Departamento de Derecho*, no. 16 (2007), Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, 51-58.

<sup>28</sup> BEUCHOT, M., *La hermenéutica analógica en la historia*, Universidad del Norte de Santo Tomás, Tucumán, 2010, 138.

<sup>29</sup> En la literatura, por ejemplo, se halla muchas veces. Es el caso de Goldwin, a quien Saladino sentencia a muerte, pero sobre el cual afirma igualmente: “El mundo no puede permitirse perder a un hombre tan valeroso y tan bueno”, HAGGARD, R., *La hermandad*, traducida por RODRÍGUEZ, F., Ediciones B, Barcelona, 2006, 359.