

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE MAX SCHELER

THE CONCEPT OF IDEOLOGY IN MAX SCHELER'S WORK

Julián P. Natucci Cortazzo

Instituto Cardenal Cisneros (Madrid)

Resumen: *El presente trabajo aborda la cuestión de los ídolos sociales en la obra de Max Scheler. Intenta investigar la continuidad de su pensamiento a raíz del concepto de ideología y su importancia para comprender nuestro presente. En este sentido, vincula su sociología del saber con escritos anteriores, fundamentalmente aquellos que tratan de la moral del resentimiento y el surgimiento de la burguesía. También relaciona el concepto total de ideología con el que presentan Karl Marx y Karl Mannheim. Finalmente, se presentan algunas características de la ideología a partir de los escritos analizados del autor.*

Palabras clave: *Scheler, ideología, conocimiento, valores, ídolos*

Abstract: *This paper deals with the question of social idols in Max Scheler's work. It attempts to investigate the continuity of his thought in the wake of the concept of ideology and its importance for understanding our present. In this sense, it links his sociology of knowledge with earlier writings, mainly those dealing with the morality of resentment and the rise of the bourgeoisie. It also relates the whole concept of ideology to that presented by Karl Marx and Karl Mannheim. Finally, from the author's analyzed writings, some characteristics of ideology are presented.*

Keywords: *Scheler, ideology, knowledge, values, idols.*

1. INTRODUCCIÓN

En general, acostumbramos a asociar la obra de Scheler con sus enormes contribuciones en el campo de la ética, la filosofía de la religión o la antropología filosófica. Sin embargo, lo que no se tiene en cuenta de manera suficiente es que la religión, el hombre, la vida, el mundo y otros grandes asuntos de la reflexión filosófica, son tratados por nuestro autor en confrontación con la deformación o el reduccionismo a los que son sometidos por el hombre contemporáneo. En su obra *El resentimiento y la moral* (1912), por ejemplo, Scheler nos revela que estas interpretaciones reduccionistas de la vida, del ser humano, del cristianismo, del mundo, etc. se originan en la moral del resentimiento que encarna el tipo de hombre burgués. A mi parecer, una idea fundamental de este escrito consiste en vincular la moral del resentimiento con los ídolos del capitalismo que, para Scheler, más que un modo de producción, configura todo un sistema cultural. Aparte de esta obra, son muchos los ensayos y artículos que se irán sucediendo en donde el fenomenólogo alemán analizará la cultura capitalista y los ídolos sociales que la sustentan¹. Es más, esto parece ser una constante en su obra. Ahora bien, la ideología, como un problema específico a tratar, florece de soslayo en su último periodo filosófico, cuando Scheler, tras su alejamiento del catolicismo, desarrolla su sociología del saber como parte del proyecto de una nueva metafísica. Mi propósito en este artículo, sin embargo, es mostrar que, a pesar de este aparente tratamiento superficial y fraccionado del problema de las ideologías, existe una continuidad y una coherencia en la obra de Scheler que gira en torno a este problema, una persistencia que no ha sido suficientemente considerada en los estudios sobre este autor y que nos puede ayudar a comprender mejor nuestra sociedad presente.

2. BREVE ACLARACIÓN DE TÉRMINOS

Antes que nada, sería apropiado destacar algunas diferencias entre los términos “ídolo” (*Idol, Götze*) “idolatría” (*Idolatrie*) e “ideología” (*Ideologie*), términos que a su vez debemos desvincular de los de “líder” (*Führer*) o “modelo” (*Vorbild*), que en Scheler entrañan un valor positivo y necesario para las

¹ Así, por ejemplo, en *Tres ensayos sobre el problema del espíritu capitalista* (1914), *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), *La idea cristiana del amor y el mundo actual* (1917), etc. El propio autor, en el prólogo a *Las formas del saber y la sociedad* (tomo VIII de sus Obras Completas), enumera una serie de escritos que anticipan su nuevo proyecto metafísico que incluiría el tratamiento del problema de las ideologías. Dentro de estos escritos se encuentran, por ejemplo, *El resentimiento en la moral* (1912), *Las causas del odio alemán* (1917), *El saber y la cultura* (1925) y dos ensayos críticos con el positivismo. Cf. Max SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW 8, Bern, Francke Verlag, 1960, p. 12.

agrupaciones humanas². Según una ley sociológica, todas las agrupaciones humanas (incluso las de animales) se constituyen a partir de una parte seguidora y otra dirigente. En los humanos, esta relación de seguimiento se establece por medio de modelos y líderes que son los que sustentan, por ejemplo, los mitos y las leyendas populares, cuyo origen se encuentra en pequeños grupos. El fenomenólogo alemán se distancia así de la filosofía social colectivista de Condorcet, de la Idea hegeliana como rectora de la historia, o del materialismo histórico de Marx, y se inclina por una filosofía social personalista que se centra en las minorías y que también presenta algunos antecedentes en Rudolf Eucken, William Stern y Hans Driesch.

Scheler es consciente de que nuestra época se encuentra ansiosa por encontrar modelos y líderes, y que esto implica, inevitablemente, la aparición de falsos modelos y falsos líderes. En épocas como la nuestra, muchos líderes encarnan promesas engañosas³. Existen así el ídolo del Estado futuro, del dinero, del trabajo, del bienestar, de la tecnología, del placer sensual, del yo (egolatría), etc. La minoría rectora en la actualidad se apoya en muchos de estos ídolos que, en el fondo (aquí Scheler sigue las ideas de Nietzsche), provienen de una moral de esclavos o una moral para la masa⁴. La cuestión esencial, para Scheler, no es, por tanto, liberarse de las minorías dominantes, de los líderes y sus modelos (estos siempre estarán ahí), sino si una minoría es digna de dominación. Pero “ídolo”, además, es un concepto omnímodo. Trasciende la sociología y se presenta en individuos concretos o en las religiones (*Götze*). Scheler lo aplica en sus escritos sobre ética y pedagogía. Existe también el sentido gnoseológico del término “ídolo” (*Idol*), que aparece en la obra *Los ídolos del autoconocimiento* (1912)⁵. Aquí Scheler emula a Francis Bacon, pero en una dirección contraria, enfrentándose a los engaños de las diferentes teorías del conocimiento que arrancan con la Modernidad.

Por otro lado, el concepto de la “idolatría” aparece dentro del contexto monoteísta del judaísmo y se asocia a los falsos modelos religiosos (falsos profetas, adoración de ídolos, incumplimiento del Primer Mandamiento, etc.); es decir, se enraíza con la desviación del pueblo judío de su Dios verdadero.

² Para lo siguiente, cf. Max SCHELER, *Modelos y líderes*, en: *Amor y conocimiento y otros escritos*, traducción de S. Sánchez-Migallón, Madrid, Ediciones Palabra, 2010, p. 238 y pp. 245-246. Existe una edición completa de esta obra publicada recientemente. Cf. *Modelos y líderes*, traducción de S. Sánchez-Migallón y M. Martí Sánchez, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2018.

³ Estos modelos y líderes engañosos se encontrarían dentro del santo, del héroe, del sabio, del guía de la civilización y del artista del goce, que son los modelos arquetípicos que nos presenta Scheler en la obra anteriormente citada. Se echa en falta, sin embargo, un mayor tratamiento de este fenómeno por parte del autor.

⁴ Para este punto de la rebelión de los esclavos en la moral capitalista cf. Max SCHELER, *Tres ensayos sobre el problema del espíritu capitalista*, traducción de Julián P. Natucci Cortazzo, Madrid, Editorial Guillermo Escolar, 2021, pp. 121-124.

⁵ Cf. Max SCHELER *Los ídolos del autoconocimiento*, traducción de I. Vendrell Ferran, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

“La esencia de lo que los profetas llaman ‘idolatría’ no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo. Es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa”⁶. Pienso que Scheler usa el término “idolatría” en esta acepción otorgada por Fromm, pero no lo trataremos aquí en profundidad por salirse de la temática de este trabajo.

Por último, la “ideología”⁷ (el término que más nos interesa para este trabajo) surge cuando la sociedad estamental, basada en la tradición, la lealtad y la “comunidad” (*Gemeinschaft*), da paso a la “sociedad” (*Gesellschaft*)⁸, basada en el contrato, el mérito y la libre competencia por alcanzar la riqueza económica. En este último caso, la dimensión espiritual de la persona es sustituida por una máscara o un rol social y la percepción del yo ajeno se deforma. En este ámbito de competencia, de errónea percepción del otro, se encuentra la ideología, estrechamente ligada a la clase social y al fomento del comercio. Ciertamente, este concepto está presente en el último periodo de Scheler, cuando sienta las bases de la sociología del saber. Sin embargo, es importante advertir que ya se vislumbra en la teoría de las cosmovisiones del fenomenólogo alemán (donde se analiza la cosmovisión natural burguesa), y también en otras obras anteriores, donde Scheler estudia la condición moral del burgués con sus virtudes y actitudes características: el ahorro, la mentalidad calculadora, la angustia, la búsqueda de seguridad, la eficiencia, etc. En este sentido, cabe mencionar la crítica a la moral inglesa y al *cant* (falsedad, doblez, fingimiento) de *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), en la cual también se nos muestra una tabla con las categorías del pensar inglés⁹.

3. EL SABER COMO RELACIÓN ONTOLÓGICA

¿Cómo es definida la ideología en la sociología de Scheler? La ideología, según nuestro autor, es un saber engañoso¹⁰, una “metafísica aparente”

⁶ Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, traducción de Julieta Campos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 55.

⁷ La palabra “ideología” se gesta dentro del contexto de la filosofía materialista de la Ilustración. Así, este término aparece dentro del sensualismo de Destutt de Tracy y su obra *Éléments d'idéologie* (1801/15). En esta obra se presenta una nueva ciencia de las ideas, la “Ideología”, que debía estudiar la dependencia entre ideas y procesos fisiológicos. Napoleón I había llamado despectivamente a este grupo de intelectuales “ideólogos”, y de ahí proviene la connotación negativa que tiene este concepto desde entonces. Cf. Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, pp. 66-67.

⁸ Los conceptos *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* los adopta Scheler en el sentido del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies. Cf. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, traducción de José-Francisco Ivars, Granada, Comares, 2009.

⁹ Cf. Max S CHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, GW 4, Bonn, Bouvier Verlag, 2008, pp. 249-250.

¹⁰ Cf. Max SCHELER, *Sociología del saber*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 30.

(*Scheinmetaphysik*) con intereses de futuro, pues no valora el mundo tal como es y apela a la constante modificación del mismo. La ideología se presenta además estrechamente ligada a las formas supremas del saber, es decir, el saber religioso, el saber metafísico y el saber técnico-científico, aparentando ser como ellos. De este modo, ocupa el lugar de estos saberes, adquiriendo sus funciones propias y ocultando sus verdaderos impulsos, que son políticos y económicos.

Dado que la ideología se caracteriza como una deformación del saber dentro de una cultura, y encuentra sus orígenes en una determinada moral, quizás sea necesario acercarnos primero a la definición de saber otorgada por el fenomenólogo alemán. Procuraré centrarme en una de las varias definiciones que nos ofrece, la más importante, teniendo siempre en cuenta la contraposición entre el saber y la ideología. En el siguiente apartado apuntaré otras definiciones.

Desde mi punto de vista, la contraposición más palpable entre la ideología y el saber se vislumbra cuando entendemos este último como una relación entre dos seres. El saber se comprende entonces como la relación entre un ser personal y otro ser (que puede ser, a su vez, otra persona o un objeto), mediante el cual participamos de una realidad que nos enriquece espiritualmente. Esta es la definición que nos ofrece *El saber y la cultura* (1925)¹¹. Ahora bien, en la ideología no se accede al ser de las cosas ni de las personas. Cuando el saber lo constituye la relación entre dos seres personales, se produce el fenómeno de la “revelación” (*Offenbarung*), sin que se llegue a captar jamás la esencia de la otra persona, pues entre personas se nos oculta siempre una realidad, que es lo insondable. El ser personal se nos esconde, y únicamente se nos muestra mediante sus actos espirituales, mediante señales o símbolos. Cuando el saber consiste en la relación de un ser personal con un objeto, comprobamos que en este caso sí participamos del “ser-así” (*Sosein*) del objeto completamente¹². Existe en este saber, que siempre es a priori, una participación de la persona en las cosas mismas sin que la esencia del objeto quede modificada por nosotros. El saber, por tanto, tomado en este sentido opuesto a la ideología, no es una reflexión, menos aún una abstracción (en el sentido nominalista), sino un tipo de vivencia espiritual inmediata. Y, evidentemente, mediante este tipo de experiencias nos abrimos a un mundo de esencias que nos enriquece y transforma. Por el contrario, uno de los rasgos de la ideología es que esta participación en la objetividad real no tendrá lugar y la persona, en lugar de abrirse, se cerrará ante el mundo, la cultura y las otras personas. La ideología, por consiguiente, obstruye nuestro enriquecimiento personal y deforma los saberes de la cultura.

Personas y esencias son, pues, posibles contenidos del saber, algo que no debemos confundir con la mera información o el conocimiento lógico-racional;

¹¹ Cf. Max SCHELER, *El saber y la cultura*, traducción de Gómez de la Serna y Favre, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1998, p. 86.

¹² El término *Sosein* es traducido como “esencia” por José Gaos en la *Sociología del saber*.

pues en esta definición de saber no se está hablando de representaciones, leyes lógicas o copias de la realidad, sino de la realidad esencial y personal. El saber es como un *estar fuera de* nuestro egocentrismo natural, un estar y compartir en la cercanía de otra persona o en la esencia misma del objeto (sea este un objeto de la naturaleza, una obra de arte, un objeto de la filosofía, un objeto de la religión, etc.), algo que no acontece en los otros casos. Asimismo, puesto que la persona no se puede reducir al mundo físico, ni siquiera al mundo interior, es decir, al mundo psicológico (pues ella es el correlato del mundo pero nunca está enteramente en el mundo), en ningún caso hay que entender por saber, tal como establecen las ciencias positivas (neurología, psicología, fisiología, etc.), una conexión espacial, temporal o causal entre la persona y el objeto, o un proceso evolutivo y adaptativo de la especie, como si el saber fuera sinónimo de inteligencia. Aquí el *ens reale* no participa en absoluto del saber, pues se involucra el “ser así” (*Sosein*) de los entes y no su mera “existencia” (*Dasein*). La persona, a través de sus actos afines, intuye siempre de forma inmediata las esencias que capta, sin mediación de representaciones, ni materialidades.

Con esta teoría del saber como participación, de claros tintes platónicos, Scheler no solo se distancia de las ciencias positivas o las teorías del conocimiento modernas, sino también de dos corrientes filosóficas de enorme peso en su época: el realismo crítico (Nicolai Hartmann) y el idealismo de la conciencia (Brentano, Husserl, etc.).

4. OTRAS FORMAS DE ENTENDER EL SABER

Por otra parte, y antes que en *El saber y la cultura*, Scheler había explicado en *Amor y conocimiento* (1915)¹³ el origen del saber en el amor. Aquí el vínculo no se establece a partir del objeto externo o la persona ajena, sino desde las emociones de la persona. El fenomenólogo alemán nos presenta tres teorías del amor y su relación con el conocimiento: la teoría griega, la teoría india y la teoría moderna, contraponiéndolas a la teoría del amor cristiano desarrollada por san Agustín. Los griegos consideraron el amor como algo imperfecto, suponiendo que el sabio, el hombre realmente libre y autosuficiente, no estaba necesitado de amor. La teoría india (afín a muchas religiones orientales) comprendía el amor como liberación del mundo fenoménico, es decir, del mundo sensible y de los deseos que nos atan a él. Manifestaban así la idea de un amor universal y compasivo hacia todos los seres que emergía como resultado del correcto saber metafísico¹⁴. En cambio, las teorías modernas redujeron el amor

¹³ Cf. Max SCHELER, *Amor y conocimiento*, traducción de S. Sánchez-Migallón, Madrid, Ediciones Palabra, 2010, pp. 11-48. Aquí, el término “conocimiento” (*Erkenntnis*) se está equiparando al del saber en su sentido más espiritual.

¹⁴ En este mismo sentido entendió Schopenhauer la compasión cristiana en los capítulos finales de *El mundo como voluntad y representación*, interpretación que es rechazada por Scheler.

a una pasión egoísta, ciega, que se oponía al saber. Según Scheler, todas estas teorías se confundieron al no mostrar claramente la primacía del amor frente al saber, la prioridad de la emoción frente al conocimiento. Pues el hombre es, antes que un ser que sabe o un ser que quiere, un ser que ama y, en este sentido, solo podemos conocer o querer algo de verdad si antes lo hemos amado. Si este no es el caso, es decir, si situamos el querer o el conocer como anteriores al amor, estaríamos trastocando el orden del corazón (*ordo amoris*). Como veremos con más detalle en el siguiente apartado, el amor es entendido por Scheler como un acto intencional de la persona, como un movimiento del sentimiento que se dirige hacia fuera, hacia los valores más altos, y que en nada se relaciona con el *pathos* griego. El amor se comprende en su sentido espiritual, no como *eros* o amor vital. Sin amor ni captación de valores, por consiguiente, no puede haber conocimiento ni saber de ningún tipo. La primacía del amor sobre el conocimiento es de especial importancia para comprender, dentro del fenómeno de las ideologías, la atadura de la ideología a un amor que se ha trastocado y que Scheler denomina “amor resentido” (*Ressentimentliebe*).

Existen también en Scheler otras definiciones del saber que no son equiparables al saber de esencias o de personas inherente al amor espiritual. Así, hay un saber propio de los animales, inventivo y espontáneo, que emerge con la manipulación de la realidad y que es afín a los vertebrados superiores y al hombre (saberes técnicos). Scheler lo denomina “inteligencia práctica” y lo diferencia del “acto de ideación”, que son los actos espirituales exclusivos de los humanos¹⁵. Esta última capacidad humana, en principio, no muestra un interés por dominar la naturaleza, pues gracias a ella nos salimos de nuestro “entorno natural” (*Umwelt*) y accedemos a una realidad objetiva, al “mundo” (*Welt*). Por último, Scheler también habla en *Idealismo-Realismo* (1928) de un “saber extático” (*ekstatisches Wissen*), que distingue del “saber reflexivo” (*reflexives Wissen*)¹⁶. El saber extático es un saber pre-consciente o supra-consciente en donde el sujeto abandona su yo y se unifica afectivamente con otro ser, incluso con la naturaleza en su totalidad. Existen muchos niveles de este saber; por ejemplo, se encuentra en los animales gregarios, en las masas, en los niños, en los pueblos primitivos, en los estados patológicos, pero también en las experiencias extáticas de los misterios de la Antigüedad, en algunas experiencias místicas, en el ascetismo oriental, etc. Este saber lo podríamos asociar con la “unificación afectiva” (*Einsfühlung*) que es tratada en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23) por el autor¹⁷. El saber reflexivo, por el contrario, es el

¹⁵ Cf. Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de Miguel Oliva Rioboó, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, pp. 117-119 y 141-142.

¹⁶ Cf. Max SCHELER, *Idealismus-Realismus*, GW 9, Bonn, Bouvier Verlag, 2008, p. 189.

¹⁷ Cf. Max SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pp. 51-74.

saber consciente, exclusivo de los humanos. Importante es aquí destacar que la conciencia y el saber, por tanto, no son términos equivalentes.

5. LA DEFORMACIÓN DEL SABER A TRAVÉS DEL RESENTIMIENTO

La idea de que el amor es el fundamento del saber (siendo la base de nuestra relación ontológica, abierta, con el mundo y, en definitiva, con Dios) conduce a que nos ocupemos, aunque sea brevemente, de la esfera de los valores. Pues solo cuando el amor se ha extraviado, es decir, cuando no seguimos el orden del corazón (*ordo amoris*), se produce una inversión en la valoración y se deforma el saber de una cultura. Y es en este amor extraviado, o amor resentido, donde debemos buscar las raíces emocionales y morales de la ideología.

En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916), Scheler se distancia de las éticas de la felicidad y de las éticas del deber, intentando fundamentar la ética a partir de una jerarquía absoluta de valores accesible a la persona. De hecho, mediante esta obra, el fenomenólogo alemán desarrolla un nuevo personalismo ético. Sin embargo, tanto el concepto de “valor” como el de “personalismo” están sujetos a enorme confusión¹⁸. Desde mi punto de vista, ello se debe a la presencia de las ideologías que acechan nuestro presente y también acecharon la época de Scheler. Hoy en día, el valor se interpreta como una realidad subjetiva, relativa a nosotros, que se presenta por medio de convicciones, metas o ideales, que, en muchos casos, impone una minoría sobre una mayoría con el fin de dominarla, y en otros es propiedad exclusiva de las mayorías. El valor, desde este planteamiento, no es algo que esté ahí, dado objetivamente, y que nosotros debamos descubrir y estimar mediante el amor, sino que se entiende como algo que ha sido producido por el hombre o que debe ser conquistado por la voluntad para el futuro en un contexto de competencia y lucha. En el fondo, según Scheler, este engaño en torno al valor se debe a que el *ethos* cristiano, inclinado al más allá, a lo suprasensible, ha sido sustituido por el *ethos* burgués, inclinado al más acá, a la realidad material. Las energías espirituales que brotan del amor se obstruyen y se atan o ligan al mundo para transformarlo. De esta forma es como comprendemos, dentro de la cultura capitalista y su moral del trabajo, el valor: como capacidad o aptitud que hemos alcanzado mediante un logro. El valor es algo que nos debemos ganar, no es algo que ya poseamos como seres personales.

El problema más drástico que acarrea la noción de valor consiste en que los valores, según Scheler, no se pueden definir a partir de categorías racionales. La ética no se puede fundamentar en la razón, sino en un ámbito emocional y del valor que nos son dados a priori. Hablar de un sentimiento a priori,

¹⁸ Cf. Sergio Sánchez-MIGALLÓN, “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler” en *Scripta theologica* 39 (2007), pp. 406-408.

que capta el valor de manera objetiva, parece paradójico en nuestra época, donde el sentimiento se muestra siempre atado a la experiencia sensible y a la relación causal de los fenómenos físicos y psíquicos. Ciertamente, existe para Scheler un “conocimiento del valor” (*Werterkenntnis*), una “comprensión del valor” (*Werterfassung*), un “hecho del valor” (*Wertgegebenheit*), etc. que se dan a posteriori a través de nuestras experiencias con sus “portadores” (*Träger*). Pero, creer que los valores son abstracciones mentales que hacemos de los objetos físicos, o bienes, o capacidades, demuestra que hay una ilusión o engaño en la captación del valor que nos puede conducir a la formación de ídolos.

Contra las teorías naturalistas y empiristas de la emoción, que tienden a reducir la riqueza emocional a una cantidad siempre igual y medible por sensaciones de agrado o dolor, existe para el fenomenólogo alemán un “sentir intencional” (*intentionales Fühlen*)¹⁹ que representa el lado cualitativo y profundo de la emoción, y que enriquece nuestra vida emocional. Este enriquecimiento emocional se desarrolla e intensifica cuando estimamos los valores más altos, es decir, los más objetivos y menos frecuentes, en una escala que va de los valores más bajos y relativos (los valores del agrado), pasando por los valores vitales, hasta alcanzar los valores espirituales y los valores sagrados o religiosos (los más altos de todos)²⁰. El saber, entendido como una relación ontológica, también sigue esta lógica, pues solo podemos participar completamente de la esencia de un objeto o persona cuando nos implicamos emocionalmente en ellos a través del amor, abandonando nuestro centro vital.

Ahora bien, ¿en dónde se origina la ideología? Scheler diferencia dos jerarquías axiológicas: una jerarquía dominante en la historia y una jerarquía absoluta y a-histórica. La jerarquía dominante, a diferencia de la jerarquía absoluta, la constituyen las reglas de preferencia de un pueblo, su *ethos*²¹; es decir, la estructura emocional y vivencial donde se dan las preferencias del valor en su dimensión colectiva. Las ideologías, por tanto, deben inscribirse dentro de un tipo de jerarquía dominante en la que *ethos* sufre un desorden del corazón

¹⁹ Scheler también diferencia (tanto a un nivel individual como colectivo) entre el “sentir intencional” (*intentionales Fühlen*) de un valor y la “emoción” (*Gefühl*) asociada a ese valor. La emoción se identifica con un estado (de un individuo o un grupo) que puede variar según los sujetos, las épocas históricas y las sociedades. El acto de sentir un valor, como acto intencional, por el contrario, es a priori, objetivo y está dado jerárquicamente.

²⁰ La jerarquía absoluta se establece a partir de una serie de criterios: 1. la durabilidad, 2. la divisibilidad, 3. la fundamentación, 4. la profundidad de la satisfacción y 5. la relatividad frente al portador. Cuanto más alto es un valor y la emoción que lo acompaña, más independiente se muestra respecto de la vida y los impulsos, aunque, puesto que la persona humana tiene una parte corporal y psíquica, no puede desprenderse absolutamente de ellos. Cf. Juan LLAMBÍAS ACEVEDO, *Max Scheler: exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anti-críticas*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1966, pp. 89-91.

²¹ Cf. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, Bonn, Bouvier Verlag, 2000, pp. 300-311. Cf. también Max SCHELER, *Ordo Amoris*, traducción de Xavier Zubiri, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 46.

que le impide captar los valores más altos. Las causas de este desorden las relaciona Scheler con una emoción vital, el resentimiento, y el consiguiente engaño en la preferencia del valor: ahora los valores más bajos son tomados por los más altos. En este sentido, aclarará más tarde: “Los valores, como sus resonancias subjetivas, los sentimientos, son tanto más bajos cuanto más inmediata y fácilmente puede la voluntad proponérselos, y cuanto más hay que dividir los bienes que los sustentan para que sean asequibles a muchos”²². Por tanto, son los valores de la masa, siempre intercambiables, homogéneos, los que aparecen ahora como los más altos. Y esta transvaloración se debe a una vida débil, a un tipo bio-psíquico cuya cosmovisión natural emerge de una clase social que se fija en la utilidad y cuyo objetivo es someter la naturaleza para lograr máximo bienestar. En *El resentimiento y la moral* (1912), Scheler había estudiado esta relación trastocada del amor y los valores, aspecto que será tratado después por el sociólogo Werner Sombart en su escrito *El burgués* y por el mismo Scheler en otros estudios asociados al problema del espíritu capitalista (por ejemplo, en *Tres ensayos sobre el problema del espíritu capitalista*—1914)²³. La idea fundamental es que el espíritu del capitalismo y la cultura que este espíritu representa desarrolla una moral invertida, una moral de esclavos o de las masas: el valor, cuanto más mayoritario sea, más alto se toma. Es en este contexto donde se critica el amor burgués, basado en la moderna filantropía, que termina por soterrar el amor cristiano.

La fijación de la moral burguesa por los valores de lo útil²⁴ y las consiguientes virtudes burguesas afines comienzan a gestarse dentro de la cultura occidental durante el Renacimiento y la Reforma e implica un enorme desenvolvimiento de los saberes técnico-científicos, con las consiguientes técnicas de control sobre el cuerpo y el alma, en detrimento de los saberes metafísicos (modelo del sabio) y religiosos (modelo del santo). El hombre moderno burgués ha truncado el amor por el odio al mundo, perdiendo la relación ontológica, inmediata, con las esencias que lo pueblan: el progreso tecnológico ha generado sus monstruos. Respecto a ello, Scheler sentenciará:

Así, pues, la idea exclusivista del “sólo dominar” el hombre sobre la naturaleza, oriunda históricamente del judaísmo, y que a pesar de todos los movimientos en contra por parte del cristianismo primitivo, del franciscanismo, de Goethe, de Fechner, de Bergson, de la filosofía natural del romanticismo, resulta cada día más un axioma del *ethos* del mundo occidental, por decirlo así, y que ha acabado teniendo por una de sus consecuencias la elevación del mecanismo y de la naturaleza al rango de lo absoluto por el

²² Max SCHELER, *El saber y la cultura*, pp. 63-64.

²³ Cf. Max SCHELER, *Tres ensayos sobre el problema del espíritu capitalista*, en especial el artículo “El burgués”, pp. 47-79.

²⁴ Los valores de lo útil no aparecen en la escala axiológica de Scheler. Sin embargo, Scheler los sitúa ligados a los valores del agrado, aunque subordinados a ellos.

materialismo, tiene que ser quebrantada en principio con vistas al futuro. Tenemos que volver a aprender a mirar a la naturaleza igual que Goethe, Novalis, Schopenhauer, como en el “pecho de un amigo”²⁵.

6. EL ENGAÑO METAFÍSICO DEL MODELO MECANICISTA

Con la nueva moral burguesa y su mentalidad calculadora, el conocimiento científico de la naturaleza florece como el saber objetivo por antonomasia, y cualquier saber, ya sea este por tradición, mítico, artístico, religioso, etc. queda relegado a una cuestión subjetiva. Sin embargo, lo que no se considera es que este mismo y único modelo de objetividad que se defiende, parte de una cosmovisión y una moral determinada: la moral del resentimiento. A raíz del arraigado impulso de dominación que se vivencia a través del resentimiento y que se fija en lo útil y provechoso, se adopta el modelo mecanicista del saber, que se aplica tanto al mundo, como al alma y a la vida. De este modo, la mayoría de las teorías del conocimiento y de la moral, desde Francis Bacon y Descartes hasta Hume y Kant, toman el modelo mecanicista del saber técnico-científico como el único válido, dejando de lado el saber religioso y el metafísico tradicional por inútiles e innecesarios. Esto producirá un afán filosófico por la pregunta por los criterios y las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y de la moral, con lo que se pierde el contacto directo con las cosas mismas y con la vida, que ahora serán tratados como algo inerte y mecánico.

Según Scheler, tomar el conocimiento de la naturaleza, basado en el modelo mecanicista, como el único saber válido sería un grave error y es tarea de la filosofía (aquí entraría su nuevo proyecto metafísico, que está presente en todo sus planteamientos filosóficos), deshacerse de este modelo de exclusiva finalidad manipuladora. Pues, ciertamente, la ciencia moderna florece a partir de una nueva valoración del trabajo llevada a cabo por la burguesía. Es el impulso de manipular la realidad, no de contemplarla, lo que la produce. El conocimiento científico se establece ante todo mediante cuantificación y relación de conceptos que tienen lugar dentro de la mente del investigador, que impone unas condiciones ideales para sus experimentos científicos, moviéndose dentro del ámbito de la representación. En la ciencia moderna, por tanto, no se aprehende la esencia o “ser-asi” del objeto externo, sino que se lo somete a ciertas estructuras y condiciones ideales.

Scheler considera que el modelo mecanicista podría ser válido para ciertos ámbitos de realidad (aquellos relacionados con los valores de lo útil), pero

²⁵ Max SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, p.159. Para el sentimiento de unificación afectiva cf. Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ, “El amor y el instinto sexual en la antropología de Max Scheler”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30 (2013), pp. 187-190.

considerarlo como el único modelo a seguir es un engaño de tipo metafísico²⁶. Las ciencias de la vida, por ejemplo, no deberían seguirlo; y tampoco las del espíritu. Pues la suposición de que los objetos de la física sean los únicos que existen y que, por tanto, solo hay una única realidad material, sería un tipo de engaño asociado a la moral del resentimiento burguesa que adoptan las ciencias naturales. Sin embargo, esto no afecta a la verdad o falsedad de los enunciados de la física o de la biología. Estos engaños de tipo metafísico no solo los encontramos en las ciencias de la naturaleza, sino en la misma interpretación de la historia del hombre que nos ofrece la filosofía. Así, por ejemplo, cuando se dice que el devenir histórico-espiritual se basa en una razón absoluta (Hegel), o cuando se afirma que toda la vida espiritual del ser humano está impulsada y se sustenta en relaciones de producción (marxismo), o cuando se concibe la historia del espíritu siguiendo un único plan lineal que recorre diferentes estadios (ley de los tres estadios de Comte), se está tomando una única esfera de objetos como si fuera absoluta, reduciendo la pluralidad de ámbitos de realidad a uno solo. Es más, se confunde la mentalidad europea, propia de la época burguesa, con la realidad en sí misma (prejuicio que Scheler denomina *européismo*²⁷). Y, lo más importante de todo, mediante estos reduccionismos, el saber técnico-científico termina ocupando el lugar que antes ocupaba la religión, pasando a ser un saber de salvación. A este respecto, sostiene Scheler:

No es, pues, la ciencia, como cree Comte, quien ha desalojado a la metafísica institucional de las formas y las esencias, sino la política quien lo ha hecho en grande. Es, pues, cosa del más profundo fundamento sociológico que las clases inferiores y revolucionarias que formaban el “cuarto estado” y sus jefes tendiesen a hacer de la ciencia el sustitutivo tanto de la religión cuanto de la metafísica²⁸.

7. LA CONTINUIDAD DEL PROYECTO DE UNA DOCTRINA DE LOS ÍDOLOS EN LA OBRA DE SCHELER

Acabamos de ver cómo dentro de la cultura capitalista el modelo mecanicista es el que triunfa y, gracias a ello, aparecen una serie de engaños de tipo metafísico que conducen a creer que la ciencia y la tecnología pueden suplantarse las funciones que antes correspondían a la religión. Scheler mismo ya nos revelaba que la búsqueda de una “doctrina de los ídolos” (*Idolenlehre*) era una tarea que le había ocupado gran parte de su obra²⁹. Junto con el problema del

²⁶ Scheler diferencia tres tipos de engaño en el saber: el engaño metafísico, el engaño gnoseológico y el engaño común. Cf. Max SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, Bonn, Bouvier Verlag, 2000, pp. 408-409.

²⁷ Cf. Max SCHELER, *Sociología del saber*, p. 205.

²⁸ *Ibid.* p. 215.

²⁹ *Ibid.* p. 186.

ser humano, o el problema de Dios, podemos aventurarnos a afirmar, por tanto, que el problema de los ídolos del capitalismo es de una envergadura fundamental en sus escritos. Lo que, sin embargo, echamos en falta en su última etapa es un desarrollo más completo y minucioso de la teoría de las ideologías como parte de su proyecto metafísico y su vinculación con la antropología filosófica. Esta teoría debería haber tenido una importancia capital en su obra, no solo para comprender mejor al hombre incrédulo de nuestro tiempo, tan perdido en tantos aspectos, sino también para superar el modelo mecanicista y volver a contemplar la naturaleza y el alma de otra persona como si fueran el “pecho de un amigo”: “Justamente el enseñar a cada cual y hacerle *objetivos* los ídolos y las formas de ídolos que se imponen automáticamente a su clase, es un capital valor práctico y educativo de una sociología del saber de las clases.”³⁰ Esta misma finalidad ya nos la había presentado el fenomenólogo alemán antes de su ruptura con el catolicismo. Así, en su escrito *Problemas de la religión* (1921), afirmaba:

Es válida esta ley esencial: todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo. Y de ella se sigue esta ley de la pedagogía religiosa: el camino para apartar la llamada increencia no es una conducción del hombre desde fuera a la idea y a la realidad de Dios (sea por la llamada demostración o por persuasión), sino la constatación seguramente posible en la vida peculiar de cada hombre y de cada clase de tales hombres de que ha puesto un bien finito en el lugar de Dios³¹.

Scheler, por tanto, investiga los ídolos de nuestra época con la intención de provocar una especie de renacimiento metafísico o religioso. Los ídolos se habrían extendido a través de las ideologías tanto que configurarían automáticamente el pensar de los grupos. Desde la perspectiva religiosa, se trataba de establecer una confrontación con los ídolos y las engañosas comprensiones del fenómeno religioso. Desde el punto de vista sociológico, era de capital importancia considerar el papel que habían adquirido la política y la economía (la parte impulsiva de la sociedad) en el desarrollo de las ideologías. Así, las ideologías emergen por medio de una política específica del trabajo que es encarnada por el *ethos* burgués y que luego la moral protestante y calvinista consolida; ella conduce a la liberación del trabajo de las ataduras de la tradición religiosa católica anterior y a la acreditación religiosa por el trabajo dentro del calvinismo. Los efectos de este proceso, como hemos visto, es que los saberes técnico-científicos ocupan el rango más alto dentro de los saberes de una cultura, focalizando todas las fuerzas vitales en una misma dirección.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ Max SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, traducción de Julián Marías y Javier Olmo, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 222.

Ahora bien, la ideología, según Scheler, no solo es propia de las clases bajas oprimidas, sino también de las clases altas. Así, por ejemplo, la contemplación mecánica del mundo se vincula con la clase baja y los valores de utilidad, mientras que la contemplación teleológica del mundo se relaciona con la clase alta; el materialismo se muestra afín a la clase baja, mientras que su oponente, el espiritualismo, se relaciona con la clase alta; posponer los valores en el futuro se asocia a la clase baja, pero retrotraerlos al pasado, con la clase alta. Y así continúa la lista de Scheler, como si las disputas metafísicas no fueran más que el reflejo de un enfrentamiento entre clases sociales, entre opresores y oprimidos, a la manera del marxismo³².

Estas ideas del último Scheler son bastante drásticas, pues asocian la clase social con prácticamente todas las corrientes que encontramos en un manual de filosofía. ¿Está cayendo Scheler aquí en un reduccionismo de tipo sociológico? Desde mi punto de vista, no creo que sea así completamente. Sistemas como los de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Fichte o Hegel no son, en sí mismos, ideológicos (algo en lo que sí podría incurrir a pensar el marxismo). Más bien, pienso que Scheler está considerando la deformación de estos sistemas filosóficos debido a la moral del resentimiento, a la actitud ante la vida y a los intereses políticos ajenos a la filosofía. Debemos recordar que, para Scheler, tanto la religión como la filosofía requieren una actitud moral contemplativa³³ donde se lleva a cabo una canalización de nuestros impulsos hacia el nivel trascendente y espiritual. La ideología representa justo lo contrario, esto es, la preponderancia del impulso de dominación sobre aquella actitud contemplativa y abierta. Para la ideología, cualquier sistema filosófico puede ser subordinado a estos intereses de poder.

8. EL CONCEPTO TOTAL DE IDEOLOGÍA

Como colofón de este trabajo me gustaría ofrecer una comparativa entre Scheler y Marx mostrando los problemas que se nos ofrecen cuando consideramos el concepto total de ideología. Esto último acabamos de aludirlo cuando Scheler realiza una lista de las distintas formas de pensar filosófico asociándolas con una determinada clase social. En este caso, parecería como si cualquier pensamiento o idea sería sospechoso de presentarnos una ideología.

Hay que tener en cuenta que, si bien Scheler discutió y se opuso claramente a las teorías de Karl Marx, existen algunos planteamientos semejantes en ambos pensadores, tal como hemos podido barruntar. En un principio,

³² Esta clasificación ha sido criticada, por ejemplo, por Horkheimer. Cf. Max HORKHEIMER, "¿Un nuevo concepto de ideología?", en Kurt LENK, *El concepto de ideología*, traducción de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 245-263.

³³ Cf. Max SCHELER, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Madrid, Ediciones Encuentro, 2011.

Scheler coincide con Marx en la reducción del concepto de clase social a dos esferas, la “clase superior” (*Oberklasse*) y la “clase inferior” (*Unterklasse*), pero luego se distancia, al admitir una pluralidad de clases y grupos económicos³⁴. En la sociología del saber, además, Scheler otorga más importancia a la cara impulsiva de la sociedad, como ocurre con Marx (estructura), algo que no estaba tan presente en la etapa católica. Sin embargo, son muchas más las diferencias que las semejanzas en ambos pensadores.

En *Trabajo y Ética* (1899), una de sus primeras obras, Scheler critica la errónea comprensión cuantitativa del trabajo llevada a cabo por la Modernidad, incluyendo a Marx en esta comprensión cuantitativa. También es en este escrito donde aparecen las primeras alusiones a la ideología³⁵. Aparte de esta obra primeriza, son muchas las obras y artículos donde Scheler se distancia de los planteamientos de Marx y el marxismo. Algunos de ellos son: *La idea cristiana del amor y el mundo actual* (1917), *Acerca de la reconstrucción cultural de Europa* (1918), *Socialismo cristiano como anticapitalismo* (1919) o *¿Socialismo profético o marxista?* (1919).

Pero la diferencia fundamental se encuentra en que, para Scheler, el marxismo es la ideología más importante de su época, y precisamente lo es porque reduce todos los fenómenos de la cultura (o la superestructura) a fenómenos ideológicos. El marxismo se caracteriza como una ideología de los oprimidos que asume formas escatológicas, presentándose como un tipo de mesianismo. Es una engañosa metafísica para las masas³⁶. Contra esta concepción parcial, partidista, que concibe la ideología como un patrimonio exclusivo de las élites o de la clase dominante, o como la “falsa conciencia” impuesta por aquellas, se rebela Scheler. No, la ideología no es solo patrimonio de los poderosos. Al contrario, las masas también están contagiados por ella. Para Marx, el arte, la filosofía, la religión, el derecho, etc. son ideológicos porque provienen de las élites, de las minorías. Pero, para Scheler, esto no puede ser así, esto significaría caer en un reduccionismo, caer en la idea de que las minorías son siempre perniciosas. Las minorías pueden, por supuesto, representar la ideología (como acontece en una sociedad donde triunfa la moral de esclavos), pero también pueden representar el saber; y lo mismo acontece con el pueblo dominado: en él puede campar la ideología a sus anchas, o puede haber saber y cultura. Ahora bien, en nuestra época, la ideología se expande por toda la esfera social y se inmiscuye en todas las formas de pensar, tanto de las clases altas, como de las medias y las bajas, en los sindicatos y las sociedades mercantiles, en los obreros y patronos, en artistas y religiosos. Esto acontece a causa de que no se accede al saber de las cosas y las personas, pues estas realidades se deforman

³⁴ Cf. Max SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, Bonn, Bouvier Verlag, 2008, pp.164-165.

³⁵ Cf. Max SCHELER, *Arbeit und Ethik*, GW 1, Bern, Francke Verlag, 1971, p. 187.

³⁶ Cf. Max SCHELER, *Sociología del saber*, pp. 171-173.

o se omiten por criterios que solo se fijan en lo útil a partir de una moral que se ha invertido y un amor trastocado. Scheler transforma así la concepción parcial de la ideología en una concepción total de la ideología, primero fijándose en la moral utilitaria burguesa, luego expandiendo esta moral a todas las clases sociales, y, por último, implicando también formas de pensar propias de las clases altas más tradicionales. Y así comienza el estudio de la ideología como disciplina académica³⁷. La diferencia entre una concepción parcial y una concepción total de ideología reside en el hecho de que, en el primer caso, no se reconocen elementos ideológicos en la propia posición que uno defiende. A este respecto apunta Horkheimer: "En la medida en que el pensamiento falso, ligado a la clase, se buscaba sólo en el enemigo, sin reconocer como ideológica la propia posición, el problema de la ideología no se planteaba en todo su alcance, sino que se restringía injustificadamente"³⁸.

Ahora bien, Marx también se refirió a la ideología en sentidos distintos según evolucionaba su propio pensamiento. Por ejemplo, en la *Ideología alemana* (obra escrita junto con su amigo y colaborador Friedrich Engels y donde se funda una nueva ciencia de la historia), se tildaba de ideológica prácticamente toda la filosofía espiritualista y materialista anterior. Desde la perspectiva del materialismo histórico de la *Ideología alemana*, por tanto, no solo se considera ideológica la filosofía de la historia de Hegel, sino también la crítica de los jóvenes hegelianos a esta misma filosofía de la historia e incluso algunos planteamientos del primer Marx. En este sentido, Paul Ricoeur ha indicado en una serie de conferencias de 1975³⁹ que el concepto de ideología no tiene el mismo uso en el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* que en el Marx tardío de *El capital*. Al comienzo, Marx entiende por ideología lo que se opone a la naturaleza humana, es decir, al ser humano como ser sensible y práctico. Sin embargo, en el Marx de *El capital*, el concepto de ideología ya no se opone a la naturaleza o esencia humana sino a la ciencia, "de manera que la ideología comprende, no solo la religión en el sentido de Feuerbach y la filosofía del idealismo alemán tal como la veía el joven Marx, sino que incluye todo enfoque pre-científico de la vida social"⁴⁰. Es decir, en tanto que la teoría de Marx se desarrolla más, el concepto de ideología se va ensanchando, hasta abarcar todo saber exceptuando los saberes científicos. En este sentido, las mismas teorías naturalistas del joven Marx serían también ideológicas⁴¹ en tanto que aún no habrían llegado a alcanzar el estatus científico. Aparece entonces la

³⁷ Cf., Kurt LENK, *op. cit.*, p. 39.

³⁸ Max HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 247.

³⁹ Cf. Paul RICOEUR, *Ideología y Utopía*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 45-61.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ De esta opinión es, por ejemplo, Althusser. Cf. Louis ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, traducción de Marta Harnecker, México D.F., Siglo XXI, 1990, pp. 39-70.

increíble paradoja de que el concepto de ideología dentro de la obra de Marx puede ser también ideológico. De ahí que afirme Ricoeur:

Asistimos pues al extraño resultado de esta continua extensión del concepto de ideología. Partiendo de la religión de Feuerbach, el concepto de ideología abarca progresivamente el idealismo alemán, la sociología pre-científica, la psicología objetivista, la sociología en sus formas positivistas y luego todas las reclamaciones y quejas del marxismo 'emocional'. Esto parece implicar que todo es ideológico [...] Puesto que muy pocas personas viven su vida sobre la base de un sistema científico, especialmente si reducimos el sistema científico solo a lo que se dice en *El capital*, podemos afirmar que todo el mundo vive sobre la base de una ideología⁴².

De este modo, el marxismo ya adopta un concepto total de ideología que excluye, eso sí, su propia teoría y las ciencias positivas. Sin embargo, lo que Marx no supo ver es que detrás de las ciencias positivas y las teorías económicas (que él tomaba como modelo y, al mismo tiempo, pretendía superar) también se encontraba una determinada moral, con su forma de valorar el mundo y al hombre, y con la equivalencia valor=trabajo. En este punto, Scheler se decantará mucho más por la idea de Nietzsche, según la cual, la misma ciencia moderna es un reflejo de una moral decadente, una moral de esclavos incapaz de valorar la vida.

Por otro lado, el concepto total de ideología y la extensión de la ideología a toda forma de saber condujo a la siguiente paradoja, denominada "paradoja de Mannheim". Esta consiste en lo siguiente: ¿cómo salirse de la ideología, si ella determina también nuestra propia forma de valorar el mundo y el modo de proceder del propio investigador? Para Mannheim, existían una serie de presupuestos inherentes a todo investigador, valoraciones y orientaciones inconscientes que lo guiaban⁴³. La sociología del saber debía esclarecer el carácter ilusorio de estos presupuestos. Según Mannheim, esto solo sería posible siempre y cuando el investigador adoptara una concepción no valorada de la ideología⁴⁴. Sin embargo, Mannheim comprobó que una comprensión no valorada de la ideología también encerraba unos presupuestos ideológicos y el círculo vicioso de la concepción total de la ideología quedaba indemne.

Pienso que Scheler también fue consciente de los problemas presentes en el concepto total de ideología. Para solucionar estos problemas, creo que consideró que era posible salirse de esta ligadura gracias a su nuevo proyecto metafísico que tenía en marcha. Este debía incluir una nueva antropología filosófica, junto con un acercamiento a las filosofías orientales, que permitiesen

⁴² Paul RICOEUR, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁴³ Karl MANNHEIM, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 75-78.

al hombre europeo capitalista desprenderse de su impulso de dominación. Una re-estimación de los valores más altos liberaría al hombre de sus prejuicios ideológicos, de sus ídolos anclados en sus formas de pensar, provocando un derrocamiento de los valores vigentes, siempre y cuando se adoptase una actitud contemplativa ante el mundo, es decir, una actitud que rompiera con el *ethos* burgués. Como se sabe, en un principio, Scheler esperó una salida a esta situación a través de una renovación del espíritu cristiano; posteriormente apeló a un equilibrio entre la parte impulsiva y la parte espiritual del hombre, a un equilibrio entre Occidente y Oriente. En cualquier caso, fuera por una u otra vía, creyó que la moral del resentimiento burguesa terminaría por fenecer gracias a una nueva actitud que nos llevaría a restablecer de nuevo la relación ontológica con el mundo, el hombre y Dios, una relación fundada en la captación y el descubrimiento de los valores eclipsados por la moral burguesa.

Recapitulando, podemos afirmar que Scheler coincide con Marx y con Mannheim en destacar la importancia que tiene la perspectiva social e histórica en la comprensión de las ideologías. Pero, frente a la investigación empírica y científicista de estos autores, en Scheler continúan presentes, aún en su última etapa, los principios de una investigación fenomenológica que estudia el a priori emocional de los grupos y el saber como relación ontológica. La ideología, por tanto, no la define Scheler exclusivamente en contraposición a la ciencia, sino como un engaño del saber que acontece dentro de la ciencia, la filosofía y la religión. Si Scheler mantiene la oposición ciencia-ideología, ello no implica, como en Marx, que la ciencia sea el único saber válido. Al contrario, la propia ciencia moderna se cierra y se convierte en ideológica si solo se considera ella misma como el único saber válido para la comprensión del mundo. Por ello, frente a la metafísica aparente desarrollada por Marx, frente a una metafísica errónea, materialista y mecanicista, que solo busca transformar la naturaleza y al hombre, nuestro autor esboza una nueva y genuina metafísica que haga desfallecer los ídolos de nuestra época, proyecto que, desgraciadamente, quedó sin terminar.

9. CONCLUSIONES: LAS CARACTERÍSTICAS DE LA IDEOLOGÍA EN OPOSICIÓN AL SABER.

A pesar de que Scheler no exponga en ningún lugar de su obra las características de la ideología, creo que es importante hacer una síntesis de estas características para cerrar este trabajo. Desde mi punto de vista, las podríamos resumir en cuatro fundamentales:

1. Primado del odio sobre el amor a través de la moral del resentimiento.
2. Engaño en la valoración.
3. Primado del impulso de dominación.
4. Origen en la clase social.

Intentaré desarrollarlas brevemente.

Si el amor es un acto o movimiento que asciende de los valores más bajos a los más altos, es evidente que este proceso de ascensión no acontece en la ideología, pues aquí se produce una inversión del *ordo amoris* a partir de un tipo de amor fundado en el resentimiento (*Ressentimentliebe*)⁴⁵. La consecuencia de ello es que el sujeto resentido, tomado tanto individual como colectivamente, se vuelve egocéntrico, siendo incapaz de trascender a otros niveles de realidad y otras formas de valorar. Se encierra en sí mismo y odia al mundo tal como es.

Esto nos lleva a presentar la segunda característica de la ideología, que es condicionada por la anterior: el engaño en la valoración. El engaño en la valoración emerge a partir de las preferencias del valor que se establecen en el amor burgués resentido. Esto provocará lo que Scheler denomina "ceguera de la valoración" (*Wertblindheit*) dentro del *ethos* burgués, que tiende a posponer el valor en otro lugar, impidiendo alcanzar los valores más altos. Pero, además, este tipo de ceguera del corazón causará también un engaño ontológico que provocará tomar como absolutos seres y realidades que son finitos, muchos de ellos efímeros, fomentándose la creación de ídolos.

La tercera característica es que, en la ideología, como consecuencia de la inversión de los valores, donde los valores de utilidad alcanzan la cúspide, hay un primado del impulso de dominación sobre otros; por el contrario, en el saber, aunque también existe una vinculación con el impulso de dominación (saberes técnicos), se puede alcanzar un desligamiento de ese impulso cuando ascendemos a valores más altos mediante el amor espiritual. Debido a la fuerte presencia del impulso de dominación en la ideología, este descuello acaparando el impulso de salvación (propio del saber religioso) y el impulso de encontrar la verdad (propio del saber metafísico). Una ideología, por tanto, además de querer el control, promete salvación y conocimiento de una verdad definitiva del mundo.

En este sentido, Scheler habla en la sociología del saber de un orden de evolución de los impulsos humanos en la sociedad real, donde primero dominan los impulsos marcados por las relaciones de sangre, luego los políticos y, por último, los económicos, propios de la sociedad de masas. Vivimos hoy en "una fase en que obtiene el primado causal la *economía* y son los 'factores económicos' los que vienen a determinar en primer término el proceso real y los que vienen a 'abrir y cerrar las esclusas' de la historia espiritual."⁴⁶ Frente al arraigo de la ideología a las masas, a los impulsos del beneficio, a la competencia, en el saber no hay este tipo de arraigos, pues, especialmente en sus formas supremas (metafísica y religión), es cada vez mayor el alejamiento de esta parte impulsiva económica, así como de la parte política y competitiva,

⁴⁵ Cf. Max SCHELER, *Ordo Amoris*, pp. 31-32.

⁴⁶ Max SCHELER, *Sociología del saber*, pp. 46-47.

en aras de un estado contemplativo. La quinta característica de la ideología es, por tanto, que ella se vincula con los valores, los impulsos y emociones afines a las clases sociales, agrupaciones que sustituyeron y desplazaron a las agrupaciones establecidas por los lazos de sangre y a las comunidades políticas y religiosas.

Julian P. Natucci Cortazzo
Instituto Cardenal Cisneros
Calle de los Reyes 4, 28015, Madrid.
juliannatucci@hotmail.com