

CORPOREIDAD Y PSIQUISMO EN M. SCHELER *

*Al Prof. E. Rivera de Ventosa,
con respeto y gratitud.*

El problema antropológico es tratado por Scheler sobre dos coordenadas distintas: la vitalidad y el espíritu; su último esfuerzo consistirá luego en unificar esas dos esferas ontológicamente distintas, pero que guardan mutua respectividad. En efecto, son los problemas que Scheler encontró en la vitalidad los que le llevaron a introducir una nueva estructura no vital.

La vitalidad es objeto en la obra de Scheler de dos tratamientos complementarios. El filósofo ha estudiado lo que la vitalidad en sí misma significa y ha elaborado una compleja doctrina de la vida; al mismo tiempo, se ha preocupado por su concreción individual en las estructuras vitales de cada ser vivo y, en particular, del ser humano. Este segundo punto de vista dio lugar a su doctrina sobre la corporeidad como dato fenomenológico originario y unificante de lo que en un ser hay de vitalidad. Pretendemos presentar aquí los rasgos generales de su concepción del fenómeno corpóreo, del cual el psiquismo es, como veremos, una parte muy concreta; la corporeidad es así el dato unificante de todo lo que en el ser humano hay de objetivo, quedando desde el primer momento rechazados los dualismos psicofísicos de origen cartesiano, aunque luego el dualismo surja de nuevo al nivel ontológico de la relación entre vitalidad y espíritu. El tratamiento scheleriano es complejo en los detalles, pero lo importante es poner de relieve sus datos básicos.

1. LA CORPOREIDAD

Es bien sabido que, superando milenarios prejuicios de la tradición filosófica occidental, el cuerpo se ha convertido en uno de los

* Agradezco a la Fundación "Barrié de la Maza" su ayuda para el estudio del cual este artículo es una parte.

capítulos fundamentales de la Antropología filosófica contemporánea. ¿Qué es realmente la corporeidad?, ¿qué sentido tiene que el hombre sea un ser corpóreo?, ¿cómo llegamos al conocimiento de nuestra condición corpórea? He aquí algunas de las preguntas que Scheler tuvo que afrontar en una doctrina, un tanto compleja y no exenta de sutilezas, que representa uno de los primeros tratamientos sistemáticos de este problema. "A Scheler debemos el análisis más profundo de este problema de la corporalidad, que es un problema central en la antropología contemporánea. Después de Scheler muchos otros han dedicado atención profunda al mismo: Plessner, G. Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Brunner, Siewert, Strasser, Lorscheid, etcétera; pero, al cabo de tantos trabajos, apenas puede decirse que los puntos de vista de Scheler hayan sido superados en el plano filosófico"¹. Aunque estas afirmaciones sean demasiado categóricas para ser compartidas por todos, no cabe duda de que Scheler está al comienzo de uno de los capítulos más fecundos de la antropología contemporánea.

Entre los antecedentes, habría que mencionar a Schopenhauer y, sobre todo, la voz apasionada de Nietzsche que hacía decir a su profeta Zarathustra: "Soy cuerpo y nada más; alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo"². Quizá habría que contar con la figura de Maine de Biran³, pero pertenece a otra tradición filosófica distinta.

La primera tesis que Scheler intenta desarrollar podría resumirse diciendo que, desde el punto de vista fenomenológico, la corporeidad⁴ es un dato originario indiferenciado psicofísicamente⁵. Fenomenológicamente, lo físico se define como correlato intencional de

¹ J. J. López-Ibor, 'Anatomía del intracuerpo', *Atlantida* 1 (1963) 5.

² *Also sprach Zarathustra*: F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* hgg. K. Schlechta, 5 ed. (München 1966) II 300-1.

³ Para alguien, "le premier philosophe, et à vrai dire la seule qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme *corps subjectif*": M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris 1963) 12.

⁴ En este delicado problema propongo el siguiente criterio para las traducciones: *Leib* y sus derivados serán traducidos por "corporeidad" o "cuerpo-propio", según las exigencias del contexto. Usaré el término orteguiano "intracuerpo" para la expresión scheleriana *Leibseele*; por contraposición, *Leibkörper* será "extracuerpo".

⁵ "La couche-d'Être constitué par le corps-propre n'est en son fond ni physique ni psychique": M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité* (Paris 1959) 385.

las funciones de la percepción externa, mientras que lo psíquico es el correlato de la percepción interna. La esfera del cuerpo-propio, entendida como el dato eidético corporeidad (*Leiblichkeit*), no puede ser reducida a ninguna de las anteriores. El pensamiento scheleriano exige la distinción como esferas autónomas e inasimilables del mundo exterior, el mundo interior y la corporeidad⁶. El cuerpo-propio jugará el papel de esfera mediadora entre las otras dos y, a partir de este dato originario, se diversificará en la dirección de la percepción externa como “extracuerpo” y de la percepción interna como “intracuerpo”.

Críticamente, pues, la doctrina de Scheler se definirá por contraposición a dos teorías opuestas que hacen de la corporeidad un dato subsumible, bien en categorías puramente físicas (materialismo), bien en categorías puramente psíquicas (idealismo). “Este dato (*Gegebenheit*) de la corporeidad no puede ser reducido ni a un dato de la percepción externa ni a un dato de la percepción interna; tampoco a una relación entre ambas y mucho menos aún a una realidad fáctica justificable inductivamente, es decir, por la percepción de una cosa singular concreta”⁷.

Históricamente, tal planteamiento es de una gran originalidad y, siguiendo la línea básica de todo el pensamiento de Scheler, deja ver todo el relieve de la problemática filosófica de la corporeidad, puesta ya desde el mismo planteamiento fuera de las coordenadas del dualismo psicofísico de Descartes y los no menos problemáticos monismos posteriores. Es este un punto digno de atención; en el caso de que en Scheler se pueda hablar de dualismo —cuestión que no es de este lugar—, tal dualismo pertenecería a otro orden y nivel, muy distinto del cartesiano; por eso, parece poco acertado hablar en el caso de Scheler de un “dualismo tan misterioso e impensable como la comunicación de sustancias en el dualismo cartesiano”⁸; cuando menos, pertenecen a dos niveles completamente distintos. En este sentido, no es muy seguro que el dualismo de Merleau-Ponty entre el “cuerpo-sujeto” y el “cuerpo-para-otro” o el de Sar-

⁶ Cf. B. Lorscheid, *Das Leibphänomen. Schelers Wesentontologie des Leiblichen* (Bonn 1962) 20-43, análisis detenido de estos puntos. Aprovecharé los resultados de este magnífico estudio monográfico, el más completo respecto a este punto del pensamiento de Scheler.

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 5 ed. (Bern 1966) 397. Citado en adelante como F.

⁸ F. Müller, *De la psychologie à l'anthropologie; à travers l'oeuvre de Max Scheler* (Neuchâtel 1946) 25.

tre del “en-sí” y el “para-sí” signifiquen un progreso sobre el planteamiento de Scheler⁹.

Los errores de la teoría materialista e idealista tienen una raíz común, alimentada ya por el lenguaje —y esto mucho más en las lenguas latinas que en la alemana: la confusión entre ese dato originario que es la corporeidad (*Leib*) y el cuerpo bruto (*Körper*). De este modo, se impondría ya como consecuencia evidente que el cuerpo sería un objeto más de la naturaleza exterior y la misión de estudiarlo competiría a una ciencia que se mueva en el mismo plano que las ciencias de la naturaleza, distinguiéndose de ellas únicamente como la parte se distingue del todo. Estamos ante un delicado problema de la historia de la biología; Scheler, siguiendo ciertas sugerencias que de modo muy discutible atribuye a Nietzsche¹⁰, cree que la biología mecanicista tiene, a pesar de sus pretensiones de rigurosa objetividad científica, una serie de presupuestos ideológicos que hacen en extremo problemáticos sus resultados¹¹.

A esta concepción opone Scheler un hecho muy sencillo: “Suprimamos metódicamente la función de todos los sentidos externos por los que percibimos el mundo exterior... El fenómeno de la corporeidad, sin embargo, no quedaría de ningún modo aniquilado”¹². Esto quiere decir que, al lado de una conciencia externa de la corporeidad, existe una conciencia interna que no se da cuando se trata de objetos brutos. Ahora bien, no adelantamos gran cosa si confundimos esa vivencia interna con la totalidad o el producto de la fusión de esas que llamamos sensaciones orgánicas; es decir, si reducimos la vivencia de la corporeidad a lo que llama P. Schilder “esquema corporal”. Según ello, sería erróneo razonar según el siguiente esquema: tengo un conjunto de sensaciones particulares en mi organismo y eso que llamo mi corporeidad es el producto de la reunión de todas esas sensaciones dispersas y particulares, el sustrato al cual quedan referidas y en cuál quedarían unificadas e in-

⁹ Por el contrario, significan un retroceso para B. Lorscheid, *Das Leibphänomen* 122-48. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945) 81-232. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant* (Paris 1942) 365-427. Una crítica similar a la de Lorscheid, aunque por razones diversas, en C. Bruaire, *Philosophie du corps* (Paris 1968) 114-40.

¹⁰ Cf. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* 4 ed. (Bern 1955) 317-18. En adelante citada con la sigla VUW.

¹¹ Cf. Ib. 135-47. Puede verse mi trabajo 'El resentimiento: Nietzsche y Scheler', *La ciudad de Dios* 183 (1970) 418-19.

¹² F 397-98.

trínsecamente correlacionadas. El error aumentaría si, a continuación, hacemos de tales sensaciones internas algo que sólo se distinga por su localización y cualidad de las sensaciones producidas por los sentidos externos. Así resume el filósofo la cadena de errores que lleva a un planteamiento, a su modo de ver, viciado: “La corporeidad queda aquí reducida al fenómeno de un cuerpo animado (*beseelte Körper*), la conciencia de la corporeidad a la simple coordinación de los hechos corporales y anímicos, a su simple relación u ordenación mutua”¹³. Desde un tal planteamiento, Scheler se pregunta cómo se podría explicar la unidad de identidad rigurosa que existe entre la vivencia que posee cada uno de su propio cuerpo y, de otra parte, las percepciones exteriores de ese mismo cuerpo. La corporeidad es un dato fenomenológicamente unitario e inmediato; sólo posteriormente se diferencia en el sentido que marcan la percepción externa e interna. No es que el cuerpo sea el producto de las sensaciones orgánicas reunidas, sino cada una de ellas supone ya como totalidad el dato del cuerpo-propio, al cual necesariamente tienen que ser referidas. Por eso, muchas experiencias de tipo empírico han sido mal interpretadas para apoyar erróneamente doctrinas falsas: no es que el niño aprenda progresivamente su corporeidad, lo que va aprendiendo es qué sensaciones concretas y qué contenidos particulares pertenecen a tal esfera o a la del mundo exterior¹⁴.

Scheler cree que en el tratamiento habitual de este problema hay nada menos que nueve errores mutuamente encadenados que conducen a las doctrinas erróneas que estamos viendo. 1) Es un grave error creer que la corporeidad se puede reducir a una agrupación de sensaciones. 2) Asimismo es falso el pretender que las llamadas “sensaciones corpóreas” no se distinguen más que gradualmente de las sensaciones orgánicas, error, como se ve, producto de confundir el fenómeno total del cuerpo-propio con el extracuerpo. 3) No es menos falso pensar que la propia corporeidad se presenta originariamente del mismo modo que otro cuerpo cualquiera de la naturaleza orgánica, otra especificación del error general que confunde la corporeidad con el cuerpo orgánico. 4) Asimismo, sería erróneo el creer que las sensaciones de la propia corporeidad son, por el contrario, “sensaciones del alma”¹⁵. 5) Falso asimismo es el pensar que la con-

¹³ F 398.

¹⁴ Cf. F 400.

¹⁵ Bajo este concepto, Scheler parece entender el conjunto de las viven-

ciencia interna de la corporeidad sería primitivamente global y se diferenciaría en orden a las distintas partes corporales a que secundariamente está referida en su concretez individual; la inversión de esta proposición sería asimismo errónea. 6) Es un error muy extendido entre los científicos de formación positivista el pensar que los componentes de la conciencia interna de la corporeidad serían más propensos a ilusiones que los componentes de la percepción externa del cuerpo. 7) Sería erróneo el pensar que los componentes de la conciencia interna de la propia corporeidad son originariamente inextensos y sin ninguna referencia espacio-temporal; como consecuencia de esto —lo veremos— Scheler se opondrá a la definición cartesiana del psiquismo por la inextensión y de lo físico por la extensión¹⁶. 8) La consecuencia no puede por menos de ser también errónea: se piensa que la acción de los factores voluntarios sobre el cuerpo-propio y sobre la realidad exterior no son originariamente distintos en ningún sentido. 9) Por último, la tesis errónea que las resume a todas es que la unidad que encontramos en la vivencia del cuerpo-propio es tan sólo una unidad asociativa¹⁷. A lo largo de este trabajo iremos viendo cómo la teoría del filósofo intenta dar una contestación satisfactoria a cada uno de estos errores.

El punto central de este razonamiento está, como ya hemos indicado, en el reconocimiento de la originalidad e irreductibilidad del dato unitario que es la corporeidad; en este sentido, se podría decir que estamos frente a una *categoría*, no en el sentido kantiano de forma del pensar, sino en el de la fenomenología scheleriana que la ve como un modo de realidad objetiva que es esencial y con validez por encima de las variaciones de la experiencia inductiva. No es que el cuerpo-propio sea la suma de las sensaciones orgánicas, sino que estas lo suponen siempre. Scheler lo dice de modo inequívoco: del mismo modo que en la teoría kantiana el Yo trascendental —el “yo pienso” de la apercepción trascendental— acompaña todas las operaciones de la conciencia, también la corporeidad acompaña todas las sensaciones orgánicas. Desarrollaremos más adelante esta tesis.

cias psíquicas tomadas en abstracto mediante una reducción eidética. Cf. S. Strasser, *Le problème de l'âme. Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique* (Louvain 1953) 42.

¹⁶ Cf. VUW 229-31.

¹⁷ Cf. F 400-1.

Parece que el pensamiento scheleriano autoriza la siguiente correlación: la corporeidad desempeña la función de “forma” frente a las sensaciones orgánicas particulares, del mismo modo que la persona la desempeña frente a los actos y el yo en el caso particular de las vivencias internas¹⁸. La corporeidad es la que da “forma”, la que hace que las sensaciones orgánicas —hambre, sed, consideradas en sí mismas— pierdan su abstracción y se concreten como sensaciones orgánicas de este cuerpo-propio y no de otro. Esto sería más que suficiente para hacer ver que nuestra conciencia de seres con una condición corpórea no es de ningún modo un mero producto de la acumulación de experiencias inductivas.

Como representantes de una doctrina materialista del cuerpo, Scheler analiza los puntos de vista desarrollados por E. Mach y R. Avenarius que, aunque presentan matices propios, pueden ser considerados dentro de una misma dirección general¹⁹. En conjunto, para ellos la distinción “cuerpo-medio” estaría estrechamente relacionada con la distinción “psíquico-físico”.

El punto central de esta teoría es que todas las sensaciones, sentimientos, la vivencia del yo e incluso la persona son derivados genéticos de las sensaciones orgánicas. Avenarius parte del hecho de que, tanto el “cuerpo-propio” de otro hombre como su “entorno” o sus “enunciados” son hechos objetivos que pertenecen al mismo plano (Scheler se pregunta entonces cómo se distinguen entre sí). Aquí se están confundiendo dos cosas muy distintas: el hecho fenomenológico de la corporeidad y su proyección en orden a la dirección que marca la percepción externa: el cuerpo de la corporeidad o, según la terminología exterior, el extracuerpo (*Leibkörper*). Sin embargo, Avenarius no desconoce que este fenómeno pueda ser dado internamente; ello se debería a una *introyección* del cuerpo-propio. De este modo, se impone como consecuencia lógica que los fenómenos específicamente corpóreos, como el dolor o la tensión, serían simplemente complejos de sensaciones similares a los elementos que conforman la percepción externa. Cuando tales elementos son vistos como partes objetivas del “medio” amorfo respecto al sujeto, tenemos los fenómenos *físicos*, objeto de la mecánica de la naturaleza;

¹⁸ Cf. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler* 380-81. H. D. Mandrioni, *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “Espíritu” en el “Formalismo” scheleriano* (Buenos Aires 1965) 322.

¹⁹ Cf. F 402-12; VUW 237-38.

si esos fenómenos son vistos como pertenecientes a un cuerpo que ha sido introyectado —sea el cuerpo propio o el ajeno— entonces tenemos los fenómenos *psíquicos*, objeto de la mecánica psíquica que es estructuralmente idéntica a la primera. Física y Psicología son dos capítulos de una ciencia única que tienen por objetos dos aspectos sobre fenómenos que pertenecen esencialmente a la naturaleza. Scheler no duda en calificar tal postura de “materialismo”²⁰, aunque se trate de un materialismo que tiene en cuenta la cualidad, sin quedarse en lo meramente cuantitativo. El filósofo indica muy bien que esto es un resto del punto de vista expuesto ya por Hume, con lo cual queda en rigor criticada toda la teoría positivista a través de la que entonces era su última derivación.

Scheler resume apretadamente el error básico de un tal planteamiento: identificación del fenómeno de la corporeidad con un cuerpo propio concreto y, luego, reducción de este a su lado puramente externo de extracuerpo²¹.

El alcance de estos errores sólo es colegible si se tienen en cuenta sus consecuencias para el problema psicofísico; no pueden llevar más que al “epifenomenismo” o al monismo. Pero esto sólo es inteligible desde una caracterización de lo que sea el “yo” y las relaciones esenciales que mantiene con la corporeidad. Este será para nosotros el problema decisivo: cuáles son las funciones que cumple el cuerpo-propio y el yo dentro de esa totalidad con sentido que es la vida humana. Entramos en uno de los problemas más complejos y difíciles de todo el pensamiento de Scheler: vamos a intentar esclarecer los que creemos que son sus puntos fundamentales.

Scheler distingue radicalmente entre el yo y el persona, quizá de un modo no del todo convincente²²; de todos modos, no es difícil ver la razón profunda de esta distinción. La tesis scheleriana de la inobjetivabilidad de la persona tiene la función de poner fuera del alcance de la psicología, entendida como ciencia natural, los actos más nucleares del hombre²³. Scheler no es enemigo de la psicología

²⁰ F 407.

²¹ “Beide Forscher [Avenarius und Mach] setzen die Leiblichkeit dem Leib (in concreto) und diesen wiederum dem blossen Leibkörper, d.h. (in unserer Sprache) dem Leib als Gegenstand bloss der äusseren Wahrnehmung gleich”: F 405.

²² “La separación entre la persona y el yo es inadmisibles”: J. Llambías de Azevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (Buenos Aires 1966) 234.

²³ Vid. F 468-69.

científica, pero es muy avaro de sus límites y se opone a las pretensiones de un absolutismo de la psicología, más notoria en una época en la que el psicologismo era una moda académica en la mayoría de las esferas del saber.

No es nada fácil encontrar una característica que defina esencialmente a los fenómenos psíquicos frente a los físicos²⁴. Para entendernos, vamos a considerar provisionalmente como fenómenos psíquicos aquellos que dicen relación esencial, inmediata o mediata, al yo²⁵. Por “conciencia” parece entender el filósofo todo lo que es dado en la percepción interna²⁶, aunque indica también el sentido más estricto que le daba Husserl desde la intencionalidad como “conciencia-de”²⁷. No cabe ninguna duda de que todo yo real es un yo individual y, por tanto, sería radicalmente erróneo pretender que el yo individual es sólo una limitación de un yo supraindividual o genérico, como cree Scheler que han defendido los trascendentalistas, aunque probablemente esta interpretación del “yo trascendental” no sea del todo acertada. No obstante, se puede aplicar aquí la reducción fenomenológica y entonces deberíamos prescindir de las particularidades individuales que se dan en todo yo empírico para quedarnos únicamente con la “yoidad” (*Ichheit*) que comprende aquellas características esenciales que definen eidéticamente a todo yo individual. Si esta interpretación fuese correcta, no parece que fuese muy distinto lo que pretendían Kant o Husserl con la doctrina del “yo trascendental”, aunque el modo de entender la doctrina sea muy distinto. El problema que aquí nos ocupa es la determinación de esas características eidéticas que definen el yo.

Descartes y, tras él, el racionalismo habían creído que el yo se define esencialmente por el atributo de “pensamiento”, frente al cual estaba el mundo físico definido ontológicamente como “extenso”. Podríamos decir, entonces, que los hechos físicos son *extensos*, mientras que los psíquicos son *inextensos*. Scheler impugna semejante caracterización como falsa e insuficiente²⁸. Según el filósofo habría

²⁴ También en este punto la obra más importante se la debemos a B. Lorscheid, *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen* (Bonn 1957) 9-25, para el problema que aquí tratamos.

²⁵ F 380.

²⁶ F 391.

²⁷ Cf. los tres conocidos conceptos de conciencia que éste expone en E. Husserl, *Investigaciones lógicas* tr. por M. G. Morente y J. Gaos. 2 ed. (Madrid 1967) II 150-224.

²⁸ Cf. VUW 229-31.

una serie de sentimientos psíquicos a los que habría que atribuir de algún modo el carácter de extensión; un dolor, por ejemplo, puede ser psíquico y, sin embargo, estar de algún modo determinado y afectado por la característica de extensión. Lo que más importa a Scheler es acabar de una vez por todas con el dualismo psicofísico cartesiano.

Scheler ciertamente parece contradecir esto cuando dice: “Ningún carácter distingue inmediatamente y de modo tan claro los fenómenos esencialmente corpóreos (*leiblichen*) de los puramente anímicos (*seelischen*) como el hecho de que unos son extensivos (*extensiv*) y los otros inextensivos (*inextensiv*)”²⁹. Pero el contexto aclara que esta característica de inextensión sólo afecta a los fenómenos puramente anímicos que no abarcan la totalidad de los hechos psíquicos tal como realmente son, sino tan sólo su abstracción ideal que los desliga de su interrelación con el cuerpo-propio, el cual, por otra parte, sólo está afectado por el mundo de la extensión mecánica en una de sus vertientes, la que se abre a la percepción externa. Cualquier otra interpretación nos llevaría a una confusión de términos similar a la que Scheler denunciaba en Avenarius.

Como la identificación de psiquismo y conciencia fue ampliamente impugnada por Scheler, será también la caracterización de Brentano, dentro del contexto del cartesianismo, la que el filósofo va a someter a crítica³⁰. No se puede decir que el mundo físico esté formado por “fenómenos” (*Erscheinungen*) y el psíquico por “actos” y “funciones”, según la conocida terminología de C. Stumpf; pero este punto no tiene aquí demasiada importancia. La intencionalidad no es para Scheler ninguna característica específica del mundo psíquico, como quería Brentano³¹, pues también son intencionales en el sentido más específico del término los “actos” que, en la terminología de Scheler, no son psíquicos, sino suprapsíquicos por pertenecer al mundo de la persona, radicalmente distinto del yo y del psiquismo.

²⁹ F 410.

³⁰ Cf. VUW 233-37.

³¹ “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir die Beziehungen auf einer Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen) oder die inmanente Gegenständlichkeit nennen würden”: F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* hgg. von O. Kraus (Leipzig 1924) I 125.

Directamente, la caracterización scheleriana se enfrenta al punto de vista defendido por Kant. Para el filósofo de Königsberg, el Yo trascendental es la condición de toda objetividad; pero Scheler cree que de este modo el yo queda reducido a su función de sujeto lógico, cosa que le parece insuficiente para caracterizar el yo. En la concepción scheleriana, el yo y sus "funciones" pueden ser "objetos" para un acto intencional de la persona³²; ahora bien, tal es el punto clave de la crítica de Scheler a Kant: ¿cómo podría ser el yo la condición de toda objetividad, siendo él mismo un objeto? Nos parece fuera de toda duda, sin embargo, que Scheler y Kant no entienden lo mismo bajo el vocablo "yo" y, de este modo, la crítica no da en el blanco. En última instancia, la diferencia es más radical: el mundo es para Scheler algo sustantivo y consistente en sí mismo cuya esencia no cambia en nada, ni material ni formalmente, por el hecho de que sea conocido; exigir que el yo sea la condición de la objetividad tendría que conducir, según él, al idealismo y al solipsismo que hace del mundo "mi representación". Para Kant, por el contrario, el mundo también tiene una consistencia propia que no es creación del sujeto; lo que este pone es el carácter formal de la objetividad cuando aquel mundo pasa a ser "objeto" dentro de la relación cognoscitiva.

El yo es algo dado de un modo unitario y es objeto de una vivencia intencional específica. Como objeto autodado, el yo puede ser captado mediante una intuición inmediata que no precisa de ningún tipo de asociación de elementos separados en el espacio y en el tiempo, ni de ninguna mediación. Después de esto, sólo queda un modo de caracterizar fenomenológicamente el yo: habrá que recurrir a la estructura dentro de la cual nos es dado. Pues bien, existen una serie de fenómenos que son dados en la vivencia intencional; de estos, tan sólo los objetos de la percepción interna (*innere Wahrnehmung*) exigen de modo esencial la referencia al yo. El yo es el carácter distintivo y especificante de los fenómenos que nos son dados en la percepción interna. Toda vivencia interna nos es dada de un modo concretamente individual y esa concretez le viene del hecho de ser dada como vivencia-de un yo. Esta es la estructura que caracteriza esencialmente al yo³³.

³² F 387.

³³ "Die Untersuchungen der Frage zeigt, dass wir die Einheit des "Psychischen" gar nicht anders fassen können als durch den Hinblick auf die

Esto implica una de las tesis más importantes de Scheler y que tiene alcance en gran número de problemas. Es imposible distinguir por sus objetos la percepción interna y externa; estas caracterizaciones no suponen de ningún modo que haya regiones objetuales propias de cada una de estas especies de percepción. Percepción interna y percepción externa no significan diferentes objetos, sino tan sólo diferentes *direcciones* de los actos³⁴. Ahora bien, la intuición esencial en sí nos es dada de un modo unitario; el que luego existan direcciones diversas exige que haya un cambio de agujas para aquellas dos direcciones; este guardaagujas no puede ser otro que la corporeidad³⁵. Por el lado de la percepción interna vamos a vivenciar el cuerpo en el yo dando lugar a lo que Scheler llama “cuerpo del yo” (*Ichleib*) que es el modo fáctico de darse el yo en cada caso concreto. Por el lado de la percepción externa, por el contrario, llegamos al extracuerpo (*Körperleib*) que presenta unas características muy similares a las de los objetos del mundo físico. Una consecuencia muy importante debe quedar aquí apuntada: el mundo físico y el psíquico son dos esferas irreductibles porque son dados como correlatos de actos intencionales fenomenológicamente irreductibles; pero esto no implica una escisión ontológica en la realidad, escisión que, caso de existir, se dará a otro nivel muy distinto. Desde aquí, es perfectamente comprensible la crítica que Scheler hace al dualismo cartesiano³⁶.

¿Podría precisarse un poco más lo que se deba entender por el “yo”? Es tónica general del pensamiento de Scheler que este se esclarece siempre en diálogo con doctrinas que quiere superar porque las juzga insuficientes. También en este caso, el filósofo quiere mediar entre dos teorías extremas que juzga falsas e insuficientes: el sustancialismo y al actualismo. El filósofo es muy explícito a este

besondere Weise, wie wir es wahrnehmen, und die eben *innere Wahrnehmung* genannt wird”: VUW 237. Cf. F 380, 417, 421, etc. y del mismo, *Schriften aus dem Nachlass* 2 ed. (Bern 1957) 386; citado en adelante como *Nachlass*. Cf. B. Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens* (Bern 1969) 73-91.

³⁴ Cf. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* tr. por J. Gaos, 3 ed. (Buenos Aires 1957) 324; F 170 s. y *Nachlass* 386.

³⁵ “In die Unterschiede der Aktqualitäten (*Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Erwartung*) zerfällt die an sich einheitliche und diese Unterschiede umspannende (innere und äussere) Anschauung erst auf Grund der Wesenverknüpfung, die sie mit dem Sein eines Leibes besitzt”: F 413.

³⁶ Cf., por ejemplo, M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 7 ed. (Bern 1966) 71-80.

respecto: para unos, el yo sería el punto fijo e invariable en medio del flujo de las múltiples funciones que van cambiando con el tiempo³⁷. El punto de vista a que aquí se opone Scheler es, a no dudarlo, la teoría racionalista que ve el yo como una sustancia —en sentido cartesiano— completa en sí misma e indiferente a la realización de sus funciones en el tiempo; una crítica similar será esgrimida en el plano de la persona, pero por otros motivos y en otro nivel. A Scheler le parece esto una mitología poco consistente que introduce una serie de realidades ocultas y misteriosas, en definitiva innecesarias; en medio está, no se olvide, la crítica de Kant a la “idea” racionalista de alma y sus paralagismos³⁸.

La teoría opuesta no deja de nutrirse de los mismos errores básicos, aunque saque de ahí consecuencias completamente distintas. El yo no sería el punto fijo en medio del flujo de los actos psíquicos, sino únicamente la realización concreta y variable de esos actos. Estamos frente a la teoría actualista, defendida, por ejemplo, en la escuela de Wundt, para el cual el yo es sólo un nombre que otorgamos a los actos y a su realización cuando los vemos en conjunto; este yo, por tanto, tiene que crecer o decrecer a medida que va realizando cada acto concreto. Desde el punto de vista fenomenológico, ninguna de las dos teorías es más consistente que la otra.

Ciertamente, Scheler no acepta que el yo sea un punto fijo colocado en su trono detrás de la esfera de la realización de los actos e indiferente a ella; pero de este rechazo no se sigue la doctrina actualista tradicional, a pesar de algunas interpretaciones del pensamiento del filósofo. La teoría que ve en el yo la realización actual de sus actos no tiene en cuenta la originalidad irreductible que presenta la vivencia en la que nos es dado el yo y está aplicando a éste categorías que son específicas del mundo físico, como la espacialidad o el cambio sucesivo. Fenomenológicamente, el yo es dado como *forma* en todo acto de la percepción interna, es dado como punto de referencia en todo acto psíquico. El yo no es indiferente a los actos psíquicos; un yo sin esos actos o detrás de ellos sería una realidad oculta incognoscible e incomprensible, frente a la cual las críticas de Kant mantienen toda su validez. Pero el yo no depende

³⁷ F 421.

³⁸ “Della “kopernikanische Wendung” egli accoglie senz’altro la confutazione che essa implica della “teoria dell’anima” del razionalismo”: V. Filippone-Thaulero, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler* (Milano 1964-69) I 226.

de la variación concreta de cada acto, sino que es dado siempre de un modo unitario y total; puede crecer o decrecer conforme a la aparición o desaparición de los actos, pero esto no debe entenderse en sentido espacio-temporal³⁹, sino en lo que se refiere a la riqueza de su variedad.

Esto quiere decir que los actos psíquicos tienen un modo específico de estar en el yo, modo que es distinto de los componentes del mundo físico. A esto es a lo que Scheler llama "inclusión mutua" (*Ineinandersein*) en el yo⁴⁰. Quizá podríamos entender este concepto, difícil de captar sin duda, si pensamos que el yo es vivenciado de un modo unitario en cada momento y esa vivencia concreta no quiere decir que se nos dé una parte determinada del yo, sino que nos es dado el yo con todas sus instancias, formando parte de una unidad de sentido organizada en torno al centro que significa precisamente lo que llamamos "yo"⁴¹.

De aquí se sigue que el yo no es un nunca el producto de una asociación de elementos sueltos y aislados, asociación que necesitaría como mediadora la sensibilidad corpórea. La consideración fenomenológica nos lleva a ver el yo como unidad originaria que implica una inclusión mutua de sus componentes; este punto de vista sólo es accesible a la fenomenología eidética de lo psíquico que está por encima de cualquier clase de psicología empírica; más aún, que ha de proporcionar los principios materiales aprióricos que necesariamente tiene que utilizar toda investigación psicológica de tipo empírico⁴². Dentro de cada psiquismo concreto aparecen unidades significativas que no son captables por una atomización de sus elementos. Scheler habla a este respecto de una ciencia que estudiaría esas unidades significativas en concreto y que denomina "psicología comprensiva". La inspiración diltheyana es bien patente en párrafos como este: "Esta psicología no "explica", sino que "comprende" todos los procesos singulares de las unidades individuales o típicas, a partir de sus componentes individuales o típicos"⁴³. Es indudable, no obstante, que en el caso de Scheler esta psicología comprensiva

³⁹ F 417.

⁴⁰ Cf. F 401, 406, 410, 415, 428; VUW 239, 267. *Nachlass* 387.

⁴¹ F 427-28.

⁴² *Nachlass* 384-91.

⁴³ F 419. Cf. W. Dilthey, 'Ideas para una psicología descriptiva y analítica', *Obras*, VI: *Psicología y teoría del conocimiento* tr. por E. Imaz, 2 ed. (México 1951) 197.

es una parte de la ciencia psicológica, la parte que estudia las vivencias significativas en su relación a un yo individual concreto. Por encima de ella, tendríamos una ciencia general que, aplicando la reducción fenomenológica a las individualidades concretas con que fácticamente se presenta siempre el yo, estudiaría las leyes puramente eidéticas de lo psíquico, leyes que tendrían validez apriórica tanto para la psicología comprensiva (experiencia interna) como para la psicología fisiológica (experiencia externa en tanto que condición de la interna); veremos luego los límites de cada una.

Esto es indudablemente muy abstracto y no fácil de comprender a veces; todo yo individual, sin embargo, es dado fácticamente como algo que dice relación a un cuerpo-propio también concreto. La percepción interna, modo de darse que lo define esencialmente, es sólo una diversificación de un dato unitario más amplio. Esto nos lleva al fondo del problema psicofísico: ¿es esta relación entre el yo y el cuerpo-propio constitutiva o accidental? Ya hemos visto más de una vez que en Scheler se trata de una relación esencial y constitutiva; pero ¿en qué sentido?

Scheler presenta el problema a base de dos experiencias polares, vivenciables por cualquiera. A la primera la denomina experiencia del “recogimiento” (*Sammlung*): “Existe un estado que se llama “recogimiento” y que significa vivir profundamente en uno mismo, estar-en-sí-mismo (*Insichsein*). Todo sucede entonces como si la vida total de nuestra alma, incluido su pasado, estuviera unido en un ser y un obrar... Cuando estos estados se producen, no tenemos el recuerdo singular de cada una de nuestras experiencias pasadas, sino que todas están presentes y obran sobre mi decisión presente. No sentimos en nosotros ningún vacío, sino plenitud y riqueza. Vivimos realmente en nosotros (*bei uns*)... Abarcamos de una sola mirada nuestro yo entero en toda su diversidad, vivenciándolo como una totalidad que se manifiesta en un acto, una conducta, una acción, una obra”⁴. El otro estado polar podría ser denominado “dispersión” y tiene su centro en las capas externas de la corporeidad; ahora vivimos en el instante y nos encontramos vacíos, tomando cada vivencia como algo aislado e inconexo que nos arrastra y no nos permite captarnos como totalidad.

Pues bien, las teorías idealistas o espiritualistas no hacen más que privilegiar la primera experiencia, apareciendo entonces la cor-

⁴ F 417.

poreidad como un accidente que no influye para nada en la constitución esencial del yo. Las teorías materialistas, por el contrario, exclusivizan la segunda experiencia y entonces los fenómenos psíquicos aparecen como epifenómenos de las modificaciones corpóreas. “Idealismo” y “epifenomenismo” tienen en común su parcialismo que capta sólo un fragmento de la experiencia total, aunque el fragmento captado sea en uno y otro caso de signo contrario.

En la primera de las experiencias descritas vivenciamos esa característica esencial de los fenómenos psíquicos que es la “inclusión mutua” en el yo. Por contraposición, los fenómenos físicos se definen por darse como una “exterioridad mutua” (*Aussereinandersein*) en la cual los fenómenos coexisten y se suceden alternativamente en sus formas de diversidad⁴⁵.

Respecto al papel mediador de la corporeidad, existen en principio dos grupos de respuestas posibles. Según el primero, el cuerpo es un principio *asociador* que reúne la multiplicidad de los fenómenos físicos en una unidad de referencia que dará luego por resultado la inclusión mutua que presentan los fenómenos en el yo. Según otro grupo de respuestas, el cuerpo-propio es el *disociador* de esa inclusión mutua. Scheler⁴⁶ se decide sin ninguna vacilación por esta segunda tesis. Esto explica que entre la vivencia que hace del yo el centro de la vida y la que queda enzarzada en los componentes de la pura exterioridad hay distintas capas de disociación. Scheler establece el siguiente orden que va de las más periféricas a las más nucleares:

- 1) Asociación por contigüidad (*Berührungsassoziation*).
- 2) Asociación por semejanza (*Aehnlichkeit*).
- 3) Asimilación.
- 4) Atención y sus variantes.
- 5) Orientación de interés y actitud.
- 6) Yo nuclear unitario.

El paso de unas capas a otras no es puramente accidental, sino que depende de los actos libres de la persona, pero el principio disociador es el cuerpo-propio a través de lo que Scheler llama “sen-

⁴⁵ F 411.

⁴⁶ F 414. *Nachlass* 88. Cf. H. D. Mandrioni, *Max Scheler* 324-25.

tido interno". La vivencia de lo psíquico no es, entonces, inmediata, sino que es captada en tanto que fenómeno (*Erscheinung*) por el sentido interno. Este sentido interno no es en absoluto creador, pero sirve como analizador y recorta el contenido de la percepción interna.

Esto tiene una gran importancia; como explica muy bien Llambías de Azevedo, "Scheler no presenta el sentido interno como una hipótesis, sino como un *hecho*. Para él no es más que el reconocimiento de que toda vivencia psíquica que debe llegar a la percepción interna en un ser vivo, tiene que operar en su estado corpóreo una variación característica, que tiene cierta legalidad con los impulsos motores del cuerpo"⁴⁷. Tenemos, pues, que la función catalizadora del cuerpo tiene dos aspectos: del mismo modo que los sentidos externos, dependientes de los impulsos motores y de las orientaciones del interés del ser vivo, seleccionan los contenidos de la percepción externa concreta entre los contenidos posibles, es la propia corporeidad, a través del sentido interno, la que recorta los componentes que aparecen en la percepción interna. Scheler cree que este sentido interno es tan real como los externos y habla en sentido propio de una "fisiología del sentido interno"⁴⁸.

De aquí se deduce una tesis del máximo alcance; si la percepción interna y la externa son mediatas ambas, poco sentido puede tener el conceder a una u otra un privilegio especial en lo referente a la certeza. Si ese privilegio se refiere a la percepción externa, son el positivismo y el empirismo los que deben ser puestos en entredicho; si a la experiencia interna, entonces es todo el racionalismo de Descartes a Husserl el que Scheler cree injustificado en las pretensiones de certeza que otorgan a su punto de partida⁴⁹. Ambas, experiencia interna y externa, tienen que estar subordinadas al primer criterio de certeza que es la evidencia del autodon de los objetos, anterior a aquellas dos diversificaciones de la percepción.

Esta inserción del cuerpo-propio en la corriente unitaria del yo cumple una función disociadora de la máxima importancia: gracias a ella, las vivencias se abren a los que Heidegger llama los tres éxtasis de la temporalidad: el pasado, el presente y el futuro. Es el cuerpo-propio el que disocia la corriente unitaria según las distintas

⁴⁷ J. Llambías de Azevedo, *Max Scheler* 54.

⁴⁸ Cf. F 413, 416, 420, 445. VUW 244, 246.

⁴⁹ *Nachlass* 388.

cualidades de los actos, “pero a esas cualidades de actos corresponden las esferas reales del ser presente —esfera del aquí-ahora (*Jetzhiersphäre*)—, del pasado y del futuro, que no se dan en el tiempo objetivo”⁵⁰. En la inclusión mutua de las vivencias en el yo veíamos que todos sus componentes se nos daban en una presencia mutua y su localización en el tiempo exige la referencia a un cuerpo-propio, aunque Scheler insiste mucho en que esto es algo independiente de los momentos y variaciones concretas propias de la dirección externa y física del cuerpo.

La tesis así enunciada es paradójica por muchas razones: ¿cómo se podría decir que el recuerdo (*Erinnerung*) o la espera (*Erwartung*) no son componentes psíquicos?; ¿qué alcance tiene entonces el principio de asociación que suele unir un elemento presente con otro no presente? El problema nos lleva necesariamente a la justificación, validez y límites de una psicología científica, tema que Scheler trata de un modo hartamente complejo.

2. ALCANCE Y LIMITES DE LA PSICOLOGIA CIENTIFICA

A Scheler le tocó vivir en una época en la que las pretensiones de la psicología eran a todas luces desmesuradas. Una de las modalidades intelectuales era hacer de la psicología la base de la filosofía y el propio Brentano, oteador en otros aspectos de renovadores horizontes, no fue del todo ajeno a este modo de pensar. Estas grandiosas pretensiones contrastaban ciertamente con las escasas realizaciones concretas de una ciencia en mantillas; si luego esta psicología era concebida según el modelo positivista de Stuart Mill o de Wundt, el mecanicismo se imponía como cosmovisión absoluta. Ya Dilthey había reaccionado fuertemente contra esto y Scheler rechaza también desde muy joven todo psicologismo, precisamente uno de los puntos críticos que iban a poner en marcha la fenomenología

⁵⁰ F 413; cf. 431. P. Laín Entralgo ha resumido muy bien las funciones de la corporeidad en Scheler: “Dentro de una visión total de la persona humana, el cuerpo cumple el cuádruple papel de mediador, analizador, catalizador y limitador de la vida psíquica: es medio necesario para que el psiquismo exista; analiza, especificándolas, las vivencias que integran la percepción interna; cataliza su ocasional intensificación en la conciencia, y limita el área de lo efectivamente vivido y aún de la vida misma, en cuanto fenómeno cósmico”: P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* 2 ed. (Madrid 1968) I 241.

de Husserl y al cual Scheler ya había llegado de modo independiente⁵¹. Pero el hecho de que en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* lo que luego se va a llamar fenomenología sea denominado aún “psicología descriptiva” no era muy esclarecedor.

La cuestión de sus dominios es muy distinta si se enfoca desde abajo —entonces el asociacionismo no tiene límites— o desde arriba, desde las disciplinas eidéticas. Scheler, lo mismo que Husserl, ensaya este segundo punto de vista que lleva a la fundación de las distintas ciencias a partir de una disciplina generalísima y básica que sería la “Fenomenología”, lo que Husserl llamó también con terminología aristotélica “filosofía primera” e incluso “lógica trascendental”, según los puntos de vista sucesivamente adoptados⁵². Enfocada así, la psicología tiene unos límites materiales aprióricos y también unos principios que deben tener validez por encima de toda inducción concreta, por ser legalidades en la que esta se funda y, por tanto, ha de respetar.

En primer lugar, es tesis obvia en el pensamiento de Scheler que la persona y sus “actos” escapan esencialmente a toda consideración psicológica, desde el momento en que son inobjetivables. “Si entendemos por psicología, como se suele hacer, una ciencia que se refiere a los acontecimientos, entendiendo por tales los que se nos ofrecen en la experiencia interna, esta única razón es suficiente para hacer ver que lo merece el nombre de acto y la persona misma son totalmente inaccesibles a la psicología”⁵³.

Si aplicamos la reducción fenomenológica a estos acontecimientos psíquicos y prescindimos metodológicamente de sus componentes fácticos y de las particularidades individuales que presenta un yo concreto, lo único que nos restará será la esencia de lo psíquico, su referencia a un yo liberado de todas las peculiaridades individuales. Estamos entonces frente al “eidos”, frente a la esencialidad que es el *psiquismo* y que puede ser objeto de una disciplina eidética de lo psíquico. Esta sería la *fenomenología de lo psíquico* que tendría por misión examinar esas leyes y conexiones esenciales; al ser estas

⁵¹ La crítica al psicologismo es uno de los temas básicos de la *Habilitationsschrift* de Scheler; cf. *Frühe Schriften* (Bern 1971) 308-33. Este trabajo data de 1899 y no es extraño que alguien diga: “ist sozusagen das erste Auftauchen der phänomenologische Methode”: E. Przywara, *Religionsbe-gründung, M. Scheler-J. H. Newman* (Freiburg 1924) 7.

⁵² Véase mi trabajo ‘Vicisitudes del movimiento fenomenológico alemán’, *Naturaleza y Gracia* 18 (1971) 367-411.

⁵³ F 386.

residuos de una reducción fenomenológica, tendrán valor por encima de la experiencia inductiva concreta. Scheler puede decir entonces que, contra las pretensiones del trascendentalismo, su concepción del yo no sería puramente empírica y natural, pues es independiente de la experiencia inductiva concreta⁵⁴. Por ello, sobrepasa el nivel dentro del cual se mueven las dificultades que afectan al empirismo clásico o al cartesianismo⁵⁵.

Scheler, lo mismo que Husserl, insiste en que no se ha de confundir la fenomenología con la psicología: “Esto expresa con claridad que la fenomenología tiene que ver con la psicología lo mismo que con la matemática, la lógica, la física, la biología o la teología, pero nada más”⁵⁶. Para que las pretensiones de absolutismo del psicologismo estuviesen justificadas habría que decir que lo psíquico y sólo él es *autodado* (*selbstgegeben*); no sólo eso no es cierto, sino que, como hemos visto, es dado de modo mediato.

Cuando tomamos los hechos psíquicos en su concretez, estos dicen relación esencial a un cuerpo-propio. Si esta es el punto de mediación en el que se diversifican la experiencia interna y la experiencia externa, se podría hablar de una ciencia —en el plano fáctico ya— que trata de esos principios generales de la corporeidad y que, por tanto, ha de ser anterior a la diversificación de lo físico y lo psíquico, de tal modo que debe ser observada y respetada tanto por la investigación psicológica como por la puramente fisiológica. Scheler habla a este respecto de unos principios *noosomáticos* que son indiferentes desde el punto de vista psicofísico y que se aplicarían lo mismo a la percepción externa que a la interna⁵⁷.

Según otro modo de ver la vida psíquica, esta estaría compuesta de una serie de unidades accesibles a la percepción interna. Esto daría lugar a una “psicología comprensiva” que ya tomaría a los hechos psíquicos en su individualidad concreta y, por tanto, está dependiendo ya de la fenomenología de lo psíquico. Al lado de esta, habría una “psicología explicativa” que tendría, a su vez, dos partes. Nos encontraríamos, en primer lugar, con una “biofísica” que estu-

⁵⁴ F 379.

⁵⁵ No obstante diferencias provenientes de su distinto modo de entender la fenomenología, no dejan de existir semejanzas con lo que pretendía con su “psicología fenomenológica”: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* hgg. W. Biemel. Husserliana IX (Den Haag 1962).

⁵⁶ *Nachlass* 386.

⁵⁷ Cf. F 467-68. A esta disciplina la denomina “somatología” B. Lorscheid, *Das Leibphänomen* 116-21.

diaría las relaciones dinámicas entre el cuerpo y su medio natural; habría luego una “biopsicología” que estudiaría las relaciones entre la corporeidad y la vida anímica concreta, tal como la pone de relieve mediante una abstracción la psicología comprensiva. Aunque la terminología recuerde sin posible equívoco a Dilthey, sin embargo, la consideración de Scheler es claramente distinta; el filósofo insistirá en que todas las funciones psíquicas son relaciones de sentido (*Sinnzusammenhänge*) y que para captarlas, tal como de hecho se dan, es preciso conjugar las perspectivas tanto de la psicología explicativa como de la psicología comprensiva, pues se trata únicamente de dos aspectos de algo que en realidad se nos da indisolublemente unido y no existen funciones específicas que sean objeto de una consideración con exclusión de la otra⁵⁸.

Por lo que respecta al mundo psíquico, existe un modo peculiar de causalidad, irreductible a la causalidad mecánica del mundo físico. Esta causalidad psíquica puede ser adecuadamente denominada “causalidad de motivación” (*Motivationskausalität*); hablar de “causas” en el mundo psíquico es, según esto, un poco ambiguo y sería preferible hablar de “motivos”. Este punto en sí mismo es objeto de la “psicología comprensiva” y Scheler la describe como “vívida acción eficaz del yo unitario”⁵⁹. Si todo yo fáctico es siempre un yo individual, la consecuencia será que lo propio de la causalidad psíquica, frente a la homogeneidad general de la causalidad mecánica, es ser individual en el sentido de excluir en un sentido puramente mecánico un retorno de las mismas causas y los mismos efectos.

Ahora bien, la comprensión de un hecho psíquico en todas sus implicaciones significativas exige la consideración de su relación con la esfera de la corporeidad. Esto implica una serie de principios nuevos que tiene que tomar en consideración toda investigación psicológica concreta; tales son los problemas del recuerdo, unido a lo cual va el examen del valor del principio de asociación, etc.

⁵⁸ Cf. F 419-20. Véase B. Lorscheid, *M. Schelers Phän. des Psychischen* 75-86. Es fácil comprobar que la dificultad de muchos investigadores del campo psicológico empírico que ve la “fenomenología psicológica” como una psicología de la introspección se basa, no sólo en el caso de Husserl, sino también en el de Scheler en un profundo malentendido; va completamente descaminado en este sentido J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* tr. por F. J. Carrillo y A.-M. Vial (Barcelona 1970) 118-38.

⁵⁹ “Psychische Kausalität ist also in letzter Linie immer *Ichkausalität*, d.h. erlebte Wirksamkeit des einheitlichen Ich”: F 419.

Ya hemos visto la razón por la cual Scheler presta una peculiar atención al problema del recuerdo; se trata del problema de la temporalidad y la enorme importancia que esto presenta en orden a la asociación. Preguntábamos: ¿cómo se explica que sea el cuerpo propio el que introduce las coordenadas espacio-temporales si el recuerdo o la espera parecen fenómenos completamente psíquicos?

Esto significaría que la asociación implica la separación entre los dos momentos de la percepción y el recuerdo (lo mismo vale también, en general, para la espera); es decir, este sólo se actualizaría frente a la presencia actual de una percepción inmediata.

La psicología asociacionista camina en este caso por una senda que está claramente señalada en la misma cosmovisión natural; si bien esta no es pura asociación, tampoco es capaz de llegar a la captación de esa inclusión mutua en el yo, que sólo es accesible a la experiencia fenomenológica como tal. Scheler, sin embargo, no absolutiza esta visión natural del mundo que en sí misma es relativa, dependiente de las orientaciones del interés de la percepción externa y explicable desde la experiencia fenomenológica, la única absoluta. En el problema que nos ocupa, esto significa que la experiencia natural ofrece una relativa disociación que recuerda la asociación por contigüidad, si se la compara con la inclusión mutua de funciones en el yo que nos presenta la experiencia fenomenológica de lo psíquico: "La experiencia natural y su constitución esencial, considerada desde el punto de vista de la unidad de actos significativos que la fenomenología nos revela como entrelazándose a través de toda nuestra vida psíquica..., está ya de entrada colocada en el camino que lleva a una imagen asociacionista de nuestra vida psíquica"⁶⁰. El asociacionismo privilegiará este camino, llevándolo a sus últimas consecuencias, sin percatarse de su esencial relatividad.

Hacer del recuerdo algo reductible a la percepción, lleva a una serie de extrañas consecuencias. Así, el recuerdo nos daría una imagen del contenido psíquico mucho más borrosa y menos nítida que la percepción actual. Esto supondría, a su vez, que los contenidos del recuerdo serían mucho más pobres que los de la percepción actual y, en consecuencia, todo recuerdo sólo podría servir como un factor que ayuda a oscurecer y falsear el contenido perceptivo. No cabe duda de que esto —algo similar sucede también respecto a la

⁶⁰ F 429.

fantasía— es herencia de aquel punto de vista expuesto ya con decisión por Hume, para el cual toda nuestra vida psíquica tiene que ser reducida a las percepciones actuales⁶¹.

Es preciso, piensa Scheler, distinguir entre el recuerdo inmediato y el recuerdo mediato; las dificultades aquí apuntadas sólo afectan al segundo. Pero el recuerdo inmediato es un acto de naturaleza propia y específica que es dado en la percepción interna como contenido autónomo. El recuerdo inmediato no puede ser reducido nunca a otro componente pretendidamente primitivo, sino que se trata de una unidad significativa que nunca podrá ser “explicada”⁶². Entre los datos que nos son dados en la percepción interna están también la espera o el recuerdo inmediatos, que son dados sin ninguna mediación como unidades significativas a través de sus conexiones de sentido a sus objetos (lo recordado y lo esperado). Sólo el recuerdo mediato supone en el orden de sucesión temporal una percepción previa y sólo él está sujeto a las leyes de la asociación.

Para que esto suceda es preciso que entre en la operación el principio de *semejanza*; la semejanza posibilita la asociación, pero en sí misma no se identifica con las variaciones concretas de sus soportes ni tampoco depende de ellas. La semejanza es un hecho dado intuitivamente que supone en el recuerdo una identidad y una diferencia entre los fenómenos semejantes. Esto quiere decir que la identidad no puede ser entendida como un caso límite de la semejanza, ni tampoco que esta sea un caso de debilitación de la primera. Semejanza e identidad son dos esencialidades entre las que media una diferencia irreductible⁶³. La asociación supone siempre la mediación del cuerpo-propio como principio que disocia la inclusión mutua de los elementos en el yo; esta disociación opera una selección entre los contenidos del psiquismo, selección guiada por las direcciones de interés del ser vivo. La asociación intentaría de

⁶¹ “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *impressions* and *ideas*. The difference betwixt consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions which enter with most force and violence, we name *impressions*... By *ideas* I mean images of these in thinking and reasoning”: D. Hume, ‘A treatise of human Nature’, *Philosophical Works* ed. by T. H. Green and T. H. Grose (Aalen 1964) I 311. Este conocido texto de Hume puede servir como resumen del punto de vista al cual fundamentalmente se opone aquí Scheler.

⁶² F 435-36.

⁶³ F 443.

algún modo imitar y reproducir la unidad que representa la inclusión recíproca de elementos en el yo.

Un grado inferior representa la asociación por *contigüidad*, la más cercana a la exclusión recíproca que presentan los componentes corpóreos en la dirección de la percepción externa. El principio básico, como se sabe, se enuncia diciendo que “lo que en los objetos ha sido vivenciado conjuntamente tiende, cuando uno de esos objetos es dado, a evocar el recuerdo de los otros”⁶⁴. Este principio exige que esté previamente dada la semejanza entre objetos y se rige por las leyes de causalidad natural entre objetos. La aplicación de estos principios lleva, por una parte a la visión mecánica de la naturaleza, por otra a la mecanización del psiquismo. Scheler insiste en que ambos son producto de las ansias de dominio del hombre moderno⁶⁵, que se interesa tan sólo por lo que es manipulable y de este modo sólo aceptará como real lo que es dado con estas posibilidades.

De todo ello se deduce lo injustificado de los intereses del asociacionismo psicológico. Este, sobre todo en el caso de la asociación por contigüidad, tiene la pretensión de poder construir todo el mundo psíquico por adición de piezas, lo mismo que se hace para construir un mosaico. Desde el punto de vista scheleriano, por el contrario, la aplicación del asociacionismo es necesaria y está justificada, pero sólo dentro de un ámbito muy limitado y supuesta una disociación de lo que fenomenológicamente es dado como primariamente unitario. El principio disociador no es otro que el cuerpo-propio; esto implica que la relación entre el yo y la corporeidad es de todo punto esencial porque sin esa mediación no se diversificaría la intuición unitaria según las dos direcciones de la experiencia externa e interna; es decir, sin esa relación esencial nos moveríamos en puras abstracciones sin ninguna concretez. Hablar de una relación accidental entre el yo y la corporeidad es desconocer los hechos que hemos visto aquí puestos de relieve. Con ello, queda asimismo rechazado cualquier monismo, bien que intente hacer del cuerpo una estructura accidental (idealismo), bien se trate de hacer del psiquismo algo causalmente determinado por las variaciones concretas corpóreas (epifenomenismo). La captación integral de las estructuras de nuestra vida psíquica en todas sus implicaciones exige

⁶⁴ F 459.

⁶⁵ F 420, 468.

tener en cuenta todos estos niveles, lo mismo el punto de vista de la causalidad mecánica que el de la motivación, pero sin olvidar nunca los niveles concretos dentro de los que se mueve cada uno de estos principios.

Todo esto tiene gran importancia para todas las ciencias que traten del hombre en algún sentido. No es que se niegue la justificación del asociacionismo; a lo que se opone tajantemente Scheler es a esos intentos de hacerlo servir como punto determinante de toda la compleja vida humana. Sólo la unión del principio asociativo y, de otra parte, la causalidad de motivación nos puede llevar a una comprensión adecuada de la vida psíquica en su totalidad. Los dominios de cada uno quedarán demarcados por esos principios noosomáticos que pertenecen al cuerpo propio y son anteriores a la división esbozada.

Es importante retener de este examen, quizá no exento de sutilezas en algunos detalles, que la corporeidad tiene una cara interna y el fenómeno del hombre como ser corpóreo no queda debidamente abarcado por las ciencias puramente objetivas de la corporeidad y del psiquismo. No cabe duda de que "ha sido especialmente Scheler quien ha llamado la atención sobre la peculiar modalidad de esta conciencia de la corporeidad, mediante la cual es sentido el cuerpo como propio, en lo que tiene de singular y concreto y en su individual pertenencia al yo"⁶⁶.

La importancia que así adquiere la corporeidad dentro de la vida humana es difícil de exagerar. La corporeidad es el punto de interferencia por el que necesariamente tiene que pasar todo nuestro conocimiento del mundo humano en concreto; sin esa relación al cuerpo-propio nos movemos siempre entre fenómenos inconexos o en abstracciones inconsistentes. Tomado el mundo humano en concreto, el cuerpo-propio es el campo expresivo (*Ausdrucksfeld*) dentro del cual nos es dado todo lo humano. El cuerpo-propio no es el yo y menos aún la persona, pero es el *símbolo* tanto de uno como de la

⁶⁶ T. Steinbüchel, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica* tr. por M. Garrido y J. Pérez Riesco (Madrid 1960) I 340. Las proyecciones de este punto de vista y su influencia inmediata o mediata en la filosofía contemporánea, así como sus virtualidades para solucionar algunos problemas teológicos, han sido bien estudiadas por B. Lorscheid, *Das Leibphänomen* 122-28. Únicamente habría que añadir dos importantes obras de la filosofía francesa posteriores a este estudio: las de C. Bruaire y M. Henry, cit. supra en las notas 3 y 9.

otra⁶⁷; los actos que nos llevarán al conocimiento del yo o a la persona nos son dados de modo concreto dentro del campo expresivo que es la corporeidad. Esto tiene gran importancia en el conocimiento de los otros yos y del mundo espiritual. Scheler sostendrá que no todo conocimiento tiene que pasar necesariamente por el cuerpo orgánico (*Leibkörper*), pero ello no implica, sino que incluso exige que sólo captemos lo que nos es dado en la corporeidad.

Esto, en realidad, es sólo la mitad del problema. Si la corporeidad es el dato unitario a partir del cual se diversifica tanto la percepción interna como la externa, también esta segunda debe ser objeto de un análisis que la encadene rigurosamente a la fenomenología general de la corporeidad y permita, al mismo tiempo, una visión del alcance y validez de sus principios básicos. Scheler trató también este problema con amplitud y con un rigor paralelo al que aquí hemos visto y su análisis presenta una rigurosa coherencia interna⁶⁸. El producto de la percepción externa es el mundo exterior, pero si tal percepción es un dato relativo a la corporeidad, ¿qué objetividad tiene ese mundo?

Apoiado en las investigaciones de la *Gestaltpsychologie*, Scheler cree que la "sensación" no es el verdadero átomo psíquico, como pretendía el asociacionismo, sino que es tan sólo un concepto límite que obtenemos mediante un análisis artificial dentro del dato perceptivo unitario, que es lo que nos es dado directamente. Pero la percepción, constitutivamente referida a la corporeidad, no nos da tampoco el mundo en sí, sino que es una *selección* que operan dentro del contenido total del mundo las direcciones del interés biológico que impone la corporeidad del hombre. En este punto, Scheler cree que es preciso conceder su importante parte de razón a la teoría motora de la percepción, tal como la elaboraron multitud de investigadores influidos de modo más o menos directo por el pragmatismo: "Un organismo —dice Scheler— dispone sólo de aquellas cualidades sensoriales que sirven como alfabeto de su posible imagen del mundo, las que pueden ser un signo de atracción o atención a los objetos que son significativos para su conducta instintivo-motriz"⁶⁹. Es precisamente esta conducta instintivo-motriz la que lleva

⁶⁷ Cf. B. Lorscheid, *Das Leibphänomen* 44-71, 101-15.

⁶⁸ Ampliamente en M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 2 ed. (Bern 1960) 283-378. Citada en adelante como WG.

⁶⁹ WG 343.

a una interpretación mecanicista de la naturaleza que, lejos de ser absoluta, es sólo una dirección parcial impuesta por las necesidades del ser vivo; no es que se deba rechazar el mecanicismo completamente, pero, lo mismo que sucedía en el plano psíquico, sólo en este ámbito concreto es válido.

Si podemos relativizar la percepción es que esta no toca el mundo en sí, sino lo que Scheler llama "imágenes" (*Bilden*) que suponen detrás de sí algo más fundamental: lo que el filósofo denomina "centros de fuerza". Ahora bien, si la percepción sólo afecta a la manifestación fenoménica (*Erscheinung*) de tales centros de fuerza, entonces estos nos tienen que ser dados de modo precategorial y por un camino distinto al perceptivo; el desarrollo de esta idea da lugar a la originalísima teoría scheleriana de la realidad, entendida como *efectividad* que es dada de modo precategorial como resistencia al sujeto ⁷⁰.

La doctrina de la corporeidad tiene en Scheler dentro de su visión completa del hombre una importancia superior a la que se le suele conceder. La corporeidad es el modo concreto de darse la vitalidad en el hombre, el modo concreto según el cual el ser humano se presenta realmente como ser vivo. Con la doctrina de la corporeidad Scheler, no sólo abrió nuevas y fecundas perspectivas al estudio filosófico del cuerpo al ponerlo fuera de las coordenadas del tradicional dualismo o, lo que es lo mismo, más allá de las interpretaciones optimistas y pesimistas sino que al mismo tiempo la corporeidad le sirvió como dato unificante para poder encadenar en una visión rigurosa los datos concretos que la investigación positiva había puesto de relieve respecto a este aspecto del hombre. El hombre en su faceta de ser vivo equivale a ser corpóreo; este aspecto tiene un alcance que nunca se podrá dejar de lado en nombre de utópicos e inconsistentes idealismos.

¿Es esto todo?; con otras palabras, ¿puede el naturalismo servir como explicación suficiente y satisfactoria del ser humano? El pensamiento antropológico de Scheler hace frente a este problema multitud de veces; podemos decir que hay un tema central que va adquiriendo distintas variaciones a medida que los distintos problemas lo van exigiendo.

⁷⁰ WG 359-78. También M. Scheler, *Idealismo - Realismo* tr. por A. Schroeder de Castelli (Buenos Aires 1960) 45-95.

3. EL HOMBRE, ¿UN SER VIVO MÁS?

Si entendemos el vocablo naturaleza con la amplitud suficiente, no cabe la menor duda de que a ella pertenece todo lo que venimos diciendo. La categoría de "objeto" aplicada al yo y sus funciones, incluso la categoría de "cosa"⁷¹ no dejan posible duda a este respecto. Cabría, sin embargo, preguntar: ¿quién objetiva tanto los contenidos de la percepción externa como de la interna? porque, según uno de los principios básicos de la fenomenología, todo "objeto" es objeto frente ("*ob-jectum*", "*Gegen-stand*") a un polo no objetual. Se podría contestar naturalmente que se trata de una segunda función que toma por objeto la primera, pero esta es una respuesta verbal: según la concepción scheleriana, esa segunda función volvería a ser a su vez objeto y la pregunta no queda así contestada pues remite a un proceso circular o al infinito, ninguno de los cuales explica nada. Esto exige que haya otro plano distinto frente al cual y desde el cual las funciones aquí estudiadas sean vistas como objetos. Siguiendo un modo de razonar que también se encuentra presente en Nietzsche o en Freud, Scheler exige aquí un estrato distinto compuesto por una serie de "actos" cuyo correlato intencional son las funciones corpóreas. Esto no quiere decir que las funciones psíquicas no sean también intencionales —¿cómo se podría decir esto del recuerdo, por ejemplo?— y en este punto algún intérprete ha sido víctima de una confusión frente a un texto no del todo claro⁷² en el cual lo único que se afirma es que los actos psíquicos no pueden ser correlatos intencionales unos de otros, pero no que ellos no tengan sus propios correlatos intencionales. Este nuevo plano, que no es otro que el de la persona y sus actos, no puede ser "objeto" en el mismo sentido que sus correlatos intencionales; quizá esta es una de las raíces de la muy mal entendida tesis scheleriana de la inobjetivabilidad de la persona. Aunque el estrato personal sea de naturaleza ontológica distinta, no cabe duda de que mantiene con los de-

⁷¹ Cf. F 374, 386. Ya en su *Habilitationsschrift* había Scheler adelantado esto cuando decía: "Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transzendent... Geist ist kein psychische Sein": *Frühe Schriften* 322.

⁷² M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler* 377. El texto aludido dice así: "Del mismo modo que los actos no pueden ser nunca "objetos", así los hechos o los sucesos psíquicos no pueden pensarse ni vivenciarse intencionalmente nunca unos a otros": F 390.

más estratos humanos cuando menos una relación dinámica⁷³; esto explica que en la mayoría de los actos humanos se encuentre fácticamente un entrelazamiento de estratos.

Pero esto corre el peligro de ser excesivamente abstracto. Como ser vivo, el hombre es un ser que se abre al mundo natural a través del extracuerpo que, a su vez, es una variación concreta del dato originario que es la corporeidad. En este sentido, el mundo natural es tal *para* el ser vivo y es por ello que se hace necesaria una crítica al mecanicismo como visión del mundo. Si el análisis de la categoría de vitalidad humana no es suficiente para hacer comprensible el comportamiento humano, entonces tendremos que proseguir el análisis y buscar nuevas estructuras y nuevas categorías que nos hagan comprensible tal ser. Es el camino que brevemente vamos a resumir.

En este problema es absolutamente imprescindible distinguir entre “vitalismo biológico” y “vitalismo filosófico” y aún propondría distinguir este último en sentido estricto y “filosofía de la vida”⁷⁴. El vitalismo filosófico significa una toma de actitud ante la realidad entera, haciendo de la vitalidad, entendida de modo inmediato, el estrato decisivo del hombre; “filosofía de la vida”, en cambio, designa tan sólo un objeto concreto de investigación filosófica al lado de otros muchos. Podemos decir que todos los filósofos vitalistas comparten la tesis básica del vitalismo biológico (de lo contrario, serían mecanicistas), pero no a la inversa. Pues bien, en el estudio que acabamos de citar creo haber mostrado que Scheler no es vitalista en el sentido filosófico del término, pero sí se adhiere a las doctrinas fundamentales del vitalismo como doctrina biológica.

Es cierto que hoy la polémica entre biólogos mecanicistas y vitalistas ha perdido actualidad y razón de ser, ya desde el “organicismo” de L. von Bertalanffy o el “holismo” de J. S. Haldane, pero mucho más desde que se logró una explicación experimentalmente más exacta del experimento básico de Driesch⁷⁵, aunque algún reputado biólogo actual tenga cierto interés en remover de modo muy simplista y banal olvidadas querellas⁷⁶. La dirección general del pen-

⁷³ Cf. el detallado análisis que de estos problemas hace V. Filippone-Thaulero, *Società e cultura* I 263-98.

⁷⁴ Una justificación de estas distinciones en mi trabajo ‘Max Scheler y el vitalismo’, *La ciudad de Dios* 182 (1969) 522-41.

⁷⁵ Sobre estos problemas, cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*. IV: *De la muerte de Hegel a nuestros días* tr. por W. Roces, 2 ed. (México 1963) 229-62.

⁷⁶ Me refiero a la en este punto muy superficial crítica del hoy célebre

samiento de Scheler exige el rechazo de la interpretación mecanicista de la vida, no sólo por lo que toca a sus tesis explícitas, sino fundamentalmente por la actitud que trasluce.

En líneas generales, podríamos decir que el mecanicismo es aquella orientación que no admite ninguna diferencia esencial entre el mundo físico y el mundo orgánico; ahora bien, como en el mundo físico se cree —estamos antes de las crisis de fundamentos de la física contemporánea por obra de Einstein y la mecánica cuántica— que el principio mecanicista tiene validez omnímoda, consecuentemente se pensará que son los principios de materia y energía los que suministran la clave tanto para el mundo físico como para el mundo de la vida. No es que no se distingan los seres vivos y los seres inorgánicos, sino que la diferencia entre ambos es sólo cuestión de *grado* de complejidad. En el momento en que, por contraposición al yo *pensante*, todo el mundo físico sea definido por Descartes como *extenso*, el principio del mecanicismo tiene abierto el camino para todo lo que no fuese la conciencia. Aunque este punto de vista tuvo una historia muy accidentada, todo el problema residía en el modo de engarzar las piezas de esa singular máquina que, según la célebre obra de Lamettrie, era el hombre vivo. Aunque fueron muchos los sabios que no compartieron esta doctrina, el triunfo del darwinismo, al menos en la burda versión materialista que en Alemania dio Häckel, llevó la polémica al primer plano.

El vitalismo defendía que la vida tiene un modo de ser que no es explicable tan sólo con los principios mecánicos de la naturaleza; había que introducir un nuevo principio que establecía una barrera infranqueable entre el mundo inorgánico y el orgánico. Que este nuevo principio se llame “fuerza vital”, “fuerza dominante” o “entelequia”, no afecta al problema de fondo.

La biología mecanicista, piensa Scheler, se caracteriza por cuatro tesis que son otras tantas especificaciones del tema básico que acabamos de resumir. a) El organismo viviente es visto como una mera agregación de partes, cuya asociación daría por resultado la vida; en realidad, esa unidad del ser vivo sería algo accidental puesto por el sujeto pensante. b) Desde tal punto de vista, cada órgano concreto sería un instrumento que se mide por la *utilidad* que aporta al conjunto del organismo; con esto, se aplica al mundo de la vida la cate-

J. Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* tr. por F. Ferrer Lerín, 3 ed. (Barcelona 1971) 35-54.

goría de instrumento que es típica del mundo inorgánico. c) La consecuencia es que todos los fenómenos humanos son explicables como epifenómenos de un proceso de adaptación al medio, el cual es a su vez reductible a la tendencia a la conservación que tiene todo ser vivo. d) La vida, consiguientemente, no es un fenómeno originario (*Urphänomen*), sino una propiedad que depende de esa mera agregación de partes que es el organismo⁷⁷.

Según Scheler, “la raíz común de todos estos principios es siempre idéntica: se conciben los procesos vitales a base de *imágenes* y *categorías* que pertenecen a los modos como el hombre trabaja la naturaleza muerta, entendiéndolo al hombre como un tipo fijado ya en su evolución y que no puede seguir evolucionando como ser vivo; se proyecta así la estructura de la civilización utilitaria humana en el mundo de la naturaleza viva”⁷⁸. Esta es la razón por la cual Scheler tachará al mecanicismo biológico de “antropomorfismo” (curiosamente la misma crítica que suelen esgrimir frente al vitalismo los biólogos mecanicistas): proyección en el mundo de la vida de los conceptos de un modo peculiar de la cultura humana en un determinado momento. Sociológicamente, el mecanicismo es el triunfo de la fiebre de trabajo sin reposo que acosa al hombre moderno y que pone el tipo activo de vida por encima del contemplativo⁷⁹.

A la hora de apoyar esta tesis, Scheler echa mano de la relación histórica, confesada por el propio Darwin, que existe entre su principio de la lucha por la vida y el principio demográfico de Malthus: “Esta simple referencia histórica nos hace temer que la doctrina de la *struggle for life* considerada como condición del progreso vital, quizá no sea más que una proyección en el conjunto de la naturaleza orgánica de las relaciones específicas nacidas en la historia humana”⁸⁰; por lo menos, esta es la crítica de fondo que se hace a las grandiosas construcciones de Spencer⁸¹. Dejando aparte el problema del ámbito de validez del principio mecanicista en la naturaleza, a Scheler le resulta más que problemático que esa imagen del mundo de la vida como una batalla campal sea suficiente para explicar tan singular fenómeno. Adelantándose a una tesis que luego iban a

⁷⁷ Cf. VUW 135-37. Puede verse mi citado trabajo ‘El resentimiento’ 412-21.

⁷⁸ VUM 137.

⁷⁹ Vid. WG 92-93.

⁸⁰ F 285-86.

⁸¹ Cf. F 287.

defender varios biólogos⁸², Scheler cree que esta imagen sirve únicamente para lo más exterior y periférico, mientras que cuanto más profundas son las capas más aparece la solidaridad y cooperación entre los distintos individuos y especiales; con frase lapidaria: “Por dentro, solidaridad y unidad; por fuera, lucha y división”⁸³.

Como ya hemos insinuado, estamos frente a un hecho cuyo sentido sólo es comprensible si se le ve dentro de la totalidad de que forma parte. Las tesis que hemos reseñado más arriba, por encima de su aparente objetividad científica, no son más que una construcción *ideológica* —en el sentido fuerte del término— que refleja la actitud típica del hombre moderno frente a la realidad. Reinterpretando un tema caro a Nietzsche, Scheler define esta cosmovisión como *inversión de la escala axiológica en base al valor de utilidad*⁸⁴; con ello, los valores útiles alcanzan el rango de valores absolutos en orden a los cuales son juzgados los demás valores. Esta inversión es la verdadera rebelión de los esclavos en el mundo moral porque lleva al contrasentido de hacer de los valores útiles —por esencia toda utilidad lo es *para* algo— valores absolutos y fines en sí mismos. De este modo, entre los valores del mundo inorgánico y del mundo de la vida no habrá diferencia esencial, con lo que la originalidad de la vida queda negada y sometida al imperio de lo inorgánico.

Esta distinción es, para Scheler, sencillamente evidente⁸⁵ y sólo una ceguera para el mundo axiológico puede llevar a ignorarla. La tesis así enunciada es correlativa de otras dos tesis schelerianas: la autonomía de los valores vitales frente a los de lo agradable y la autonomía de los sentimientos sensibles⁸⁶. Esto explica la polémica con el mecanicismo y con el racionalismo que cruza toda la obra scheleriana; es curioso que Scheler juzgue como la más importante contribución de Bergson algo que, según una interpretación harto discutible, Nietzsche ya habría presentado: la insuficiencia de las categorías mecánicas para la explicación de la vida⁸⁷. La tesis de la

⁸² Toda una corriente del neodarwinismo que ha sido difundida por A. Montagu, *La dirección del desarrollo humano* tr. por M. D. López Martínez, 2 ed. (Madrid 1969 25-59, con una asombrosa bibliografía; del mismo, *Qué es el hombre* tr. por F. Mazía (Buenos Aires 1969) 17-51.

⁸³ “Innerlich Solidarität und Einheit; äusserlich Kampf und Zweipalt”: F 286.

⁸⁴ M. Scheler, *D. Stellung d. Menschen* 81-82; es el leit-motiv de su conocido trabajo sobre el resentimiento.

⁸⁵ VUW 126-28.

⁸⁶ Cf. F 122-26, 269-70, 280-99.

⁸⁷ Cf. VUW 315, 317, 336.

originalidad y autonomía del mundo de la vida no necesita mayor documentación porque en el caso de Scheler es clara.

Pero, volvamos al problema clave: ¿es suficiente con estas estructuras corpóreas para una comprensión adecuada del ser humano? El vitalismo filosófico se caracteriza por la tesis de que todo lo valioso en el hombre o es vital o reductible a la vitalidad. De este modo, los valores vitales ocuparían la cúspide de la jerarquía axiológica y, frente a ellos, todas las demás modalidades axiológicas serían relativas.

Esta tesis, sin embargo, debe llevar a un corolario paradójico. Si todos los valores son tales por referencia a la vida, esta no debe ser objeto de valoración sino algo neutro; esto contradice un dato de evidencia inmediata según el cual, en igualdad de condiciones, lo vivo es preferible a lo muerto⁸⁸. Si la Vida es la raíz de todos nuestros actos (amor, odio, preferencia), una de dos: o se entiende bajo este concepto algo muy distinto de lo que nos es dado como tal en la percepción natural, en cuyo caso es equívoco usar el mismo concepto para dos realidades distintas; o, de lo contrario, la Vida es una realidad indeterminada de la que dependen las leyes que juzgamos cognoscibles sólo a partir de la vida. Quizá esto pueda explicar el que Scheler, juzgando la escena filosófica de su tiempo, se refiera al vitalismo como “un neorromanticismo gnóstico que pretende diluir nuestro vigoroso sistema de ciencias especiales en una aparente y pretenciosa filosofía, y diluir a su vez la filosofía misma en misticismos e intuicionismos baratos”⁸⁹.

Evidentemente, el que los valores vitales puedan ser localizados en la escala axiológica exige la percepción de un pluralismo axiológico que debe contener, al menos hipotéticamente, valores no vitales, por referencia a los cuales se podrán clasificar aquellos como más altos o más bajos⁹⁰. Esto tan sólo prohíbe afirmar que todos los valores sean vitales; pero ¿qué se deduciría de la colocación de los valores vitales en la cúspide la escala axiológica?

Scheler parece indicar que este punto de vista surge en el subsuelo del humanismo que coloca al hombre como rey y centro del mundo; las consecuencias serían el amor a la humanidad como virtud suprema, núcleo ideológico que Scheler desenmascara con sin-

⁸⁸ Cf. F 280-81.

⁸⁹ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung* 3 ed. (Bern 1968) 20.

⁹⁰ Cf. F 281-82.

gular energía⁹¹. Si esa humanidad se mide con categorías vitales, podríamos en principio adoptar dos posturas que podrían esquemáticamente ser caracterizadas como filantrópicas o misantrópicas.

Se puede pensar que el principio que rige el mundo de la vida es el principio de la *utilidad* que actuará como selectivo de aquellas formas que sirvan mejor a la totalidad que es el organismo vivo. La aplicación de este principio a través de la historia llevará a un *progreso* lineal en el cual han de ir desapareciendo las formas y estructuras menos viables para dejar paso a las más provechosas. Aplicado esto a la religión, la moral o la cultura, serán las formas más provechosas las que prevalezcan; también aquí se daría un progreso continuo, optimismo a ultranza que es herencia del Siglo de las Luces y que defiende en el pensamiento contemporáneo Spencer.

Postular un progreso lineal de la humanidad, explicable por principios biológicos, exige como tesis de fondo la unidad biológica de la especie humana. Desde este punto de vista, sin embargo, esta tesis no es más segura que su contraria⁹². ¿Es posible defender al mismo tiempo la primacía de los valores vitales y la tesis de que el hombre señala la cúspide de la evolución?

El examen de esta tesis llevó a posturas misantrópicas, como la de F. Nietzsche. Desde el punto de vista biológico, no parece ser cierto que el hombre sea el ser mejor dotado. Varias consideraciones apoyan esto. Hasta donde alcanzamos a ver, la vida se presenta en todas sus formas como mortal e incluso se puede pensar que la muerte natural de las especies es una tesis probable. Si a ello añadimos que la especie humana es relativamente vieja y que la capacidad de morir va unida biológicamente a la especificación orgánica, si tenemos en cuenta que el hombre es el organismo más especificado, la muerte tiene que ser su continua amenaza como especie biológica. "Si los organismos terrestres no fueran más que soportes en los que la vida se manifiesta según leyes propias... y si la vida consistiera únicamente en las propiedades y actividades de tales organismos, sería una gran extravagancia exigir el sacrificio de tanto placer vital y sensible (como lo exige imperiosamente la obediencia a las normas éticas) en orden a obtener una prolongación tan ridí-

⁹¹ Cf. F 275-80; VUW 96-114. Véase K. Kanthack, *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht* (Berlín 1948) 44, 122. M. Dupuy, *La philos. de M. Scheler* 101-205. Contra interpretaciones maliciosamente torcidas como la de J. R. Staude, *Max Scheler; an intellectual portrait* (New-York 1967) 29-61.

⁹² Cf. F 277; WG 25-26; *Philosophische Weltanschauung* 99.

culamente pequeña de un segundo cósmico gracias a las pretendidas conductas “morales” y al rechazo de las “inmorales”. Añadamos que la misma idea de una cesación total de la vida implicaría en este caso la supresión de todos los valores morales”⁹³. Viendo al hombre únicamente como ser biológico, no se podría decir de ningún modo que sea el ser más valioso.

Desde este punto de vista, la razón está de parte de doctrinas como la de Nietzsche que ven en el hombre un paso en falso de la naturaleza: “El hombre y la civilización humana, si deben ser medidos según la escala de valores biológicos, se presentan como un “paso en falso” de la marcha de la vida sobre la tierra. Si no se acepta ningún valor más alto que los de la biología, entonces, a despecho de toda la cultura, hay que definir al hombre como un “animal que se ha vuelto enfermo” y decir que el pensamiento es tan sólo una forma de tal enfermedad”⁹⁴. Aquí hay una cita implícita de algunos conocidos textos de Nietzsche; para Scheler, el hombre en tanto que ser puramente biológico no significa la culminación de la evolución de la vida, sino un auténtico callejón sin salida, el mayor error que jamás haya cometido la vida en su evolución⁹⁵.

Aún aceptadas estas razones, hay quienes intentan buscar una salida filantrópica que evite las consecuencias, lesionadoras del orgullo humano, ante las cuales no se arredó Nietzsche. Sí; en efecto, el hombre es un ser biológicamente débil y mucho más precario que otras formas de vitalidad; sin embargo, hoy el hombre domina la naturaleza entera y aparece como el ser más poderoso. La consecuencia es que el hombre, precisamente en virtud de su deficiencia orgánica, ha buscado compensaciones que le han valido escapar a esa segura muerte que era su destino biológico como especie. Según la teoría pragmatista, esas compensaciones serían fundamentalmente los productos de su inteligencia, estructura biológica llamada a servir de compensación a una deficiencia orgánica. Esto habría dado lugar a la creación de instrumentos y del lenguaje, que serían las armas básicas sobre las que se consolidó la cultura⁹⁶.

⁹³ F 288.

⁹⁴ F 289-90.

⁹⁵ Cf. VUW 185-86; *Philosophische Weltanschauung* 23, 27.

⁹⁶ Por refinada que esté, no veo cómo podría escapar a esta crítica la doctrina desarrollada por A. Gehlen, *Der Mensch. Sein Natur und seine Stellung in der Welt* 7 ed. (Frankfurt a.M. 1962) 32 y *passim*.

Dejando aparte los reparos que desde un análisis fenomenológico se pueden oponer a esta concepción del lenguaje y la herramienta⁹⁷, no se podría decir nunca que el entendimiento es una ventaja más que desde el momento en que supongamos una estructura orgánica deficiente. ¿Cómo sostener que el hombre es el ser más fuerte biológicamente si necesita de una estructura tan problemática y condicionada para cumplir exactamente la misma función que en cualquier otro ser vivo está asegurada por los mecanismos biológicos de los instintos? Argumentar que de todos modos el hombre se ha hecho así no prueba nada, aunque se le inyecte a esta concepción la dosis suficiente de heroísmo para hacerla lo más deseable⁹⁸; la prudencia y la astucia son armas propias de débiles que, gracias a ellas, logran triunfar en empresas de otro modo fuera de su alcance, como supo ver con perspicacia Nietzsche.

¿Qué significa todo esto? Scheler acepta que biológicamente el hombre es un ser deficiente, pero su punto de vista es claramente filantrópico. La especie humana no es algo problemático y Scheler está muy poco dispuesto a suscribir las apocalípticas profecías de los augures de la decadencia biológica de la especie humana; tales doctrinas son producto de una serie de sucesos y percances de un determinado momento histórico que han servido para preparar psicológicamente a las masas en orden a la recepción de tales extremas doctrinas.

El ser humano tiene un sentido, un puesto singular en el mundo, una estructura suficiente en sí misma. Pues bien; si como ser biológico el hombre es un ser deficiente, entonces es que el ser humano es algo más que un puro producto biológico. Esto implica que el punto de vista del naturalismo es insuficiente y hay que recurrir a estructuras suprabiológicas que serán las que especifiquen al hombre: "Si atribuimos al hombre un valor, esto significa que *presuponemos* valores independientes de los valores vitales como son los valores espirituales y sagrados. El hombre no es el más elevado de los seres más que en la medida en que es soporte de actos independientes de su estructura orgánico-biológica y en la medida en que intuye y realiza los valores correspondientes a tales actos"⁹⁹.

⁹⁷ Cf. VUM 177-85. Puede verse V. Filippone-Thaulero, *Società e cultura* I 253-60.

⁹⁸ Como hace O. Epengler, *El hombre y la técnica* tr. por M. G.^a Morente, 3 ed. (Madrid 1967) 19-24, 29, 31, 40, etc.

⁹⁹ F 292-93.

La crítica fundamental de Scheler al naturalismo es, pues, una crítica indirecta: puesta de relieve de las consecuencias inaceptables de tal punto de vista. Esta crítica básica, que aquí hemos visto en su expresión abstracta, va obteniendo distintas modulaciones según los diversos temas que el filósofo va tratando: crítica a la tendencia del pragmatismo a reducir todo saber a un saber útil, crítica a la concepción naturalista de la vida emocional, etc. Esto quiere decir que el pensamiento antropológico de Scheler se mueve sobre esos dos extensos registros que son la vitalidad y el espíritu, sin que en ningún momento uno pueda engullir al otro; este horizonte está ya claramente indicado en su tesis de habilitación¹⁰⁰ y es un punto esencial para comprender el complejo pensamiento scheleriano sobre el hombre. Si no se tiene en cuenta este doble plano se llegará a posturas confusas que traicionan la herencia del filósofo; ¿consiguió este una integración superior de estos dos planos o se quedó siempre un poco prisionero de este dualismo, de nuevo cuño ciertamente frente al tradicional de raigambre cartesiana? Tal nos parece ser el problema decisivo de su pensamiento, del cual también el filósofo fue tomando progresiva conciencia y esforzándose en buscarle una solución satisfactoria. Quede esto aquí someramente indicado, pues no es este el lugar de entrar a fondo en tal problema.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

¹⁰⁰ M. Scheler, *Frühe Schriften* 334-35.

