FILOSOFIA Y SOCIOLOGIA EN M. SCHELER

ANTONIO PINTOR - RAMOS

Hablando de Max Scheler, un comentarista se refiere a su «extraordinaria versatilidad que le llevó a las más heterogéneas regiones, comenzando por la biología y la psicología, a través de la teoría del conocimiento, la ética y la sociología hasta los más sublimes dominios de la filosofía de la religión y los círculos más abstractos de la metafísica» [1]. Si esto no favoreció el diletantismo, ello se debe a que Scheler, hombre poco aficionado al trabajo continuado y sistemático, tenía una extraordinaria capacidad para captar al primer golpe de vista lo fundamental de las investigaciones especializadas en los más heterogéneos dominios, para extraer de allí a continuación consecuencias filosóficas, a veces, hay que reconocerlo, no del todo mesuradas [2].

No poseemos aún ninguna monografía completa de conjunto sobre la totalidad de la obra de Scheler; escudados en razones de parcialismo de especialistas, los filósofos se han desentendido de la faceta sociológica de la obra de Scheler para, con razones más o menos justificadas, referirse tan sólo a lo «estrictamente filosófico». En la primera página de su monumental monografía, Dupuy se expresa así: «Hemos debido dejar de lado, no tanto a causa de dificultades de sistematización cuanto en razón de no sobrecargar un estudio ya demasiado largo, ciertas concepciones que no juzgamos por ello desprovistas de interés: por ejemplo, nos hemos referido de modo insuficiente a la sociología de Scheler...» [3]. Exactamente por la

1. STEGMUELLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. 2 Aufl., Kröner, Stuttgart 1960, p. 96.
2. Cf. HARTMANN, N., *Max Scheler*, en «Kantstudien», 33 (1928) IX-X.
3. DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. PUF, Paris 1959, p. 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

misma razón, Llambías de Azevedo declara: «Todo lo que no es estrictamente filosófico, la sociología, la crítica de la época, etc. —todo lo cual llena varios volúmenes— ha debido ser dejado de lado, so pena de dar a este (estudio) una extensión desmesurada» [4]. Por su parte, Frings, sin decirlo expresamente, se desentiende también de esta problemática y sólo en el capítulo décimo trata esporádicamente algunos temas relacionados con la problemática sociológica scheleriana [5]. Aún otras obras de tema más concreto, como la de Ranly, tratan este tema de un modo excesivamente sumario e insuficiente [6]. La monumental monografía de Filippone-Thaulero, la más extensa que se haya dedicado al pensamiento scheleriano, trata este tema, pero es una obra densa y difícil aún para los conocedores del filósofo que en realidad significa una lectura de toda la obra scheleriana a través del prisma que enuncia su título [7]. En líneas generales, pues, los filósofos que han estudiado con mayor detención el pensamiento scheleriano prescinden en sus trabajos de la temática sociológica como no perteneciente a su campo y dejan esta labor a los sociólogos.

Estos se ven obligados a tomar en consideración el tema porque la paternidad scheleriana de la sociología del conocimiento no es seriamente puesta en entredicho por nadie. La sociología del conocimiento como tal disciplina nació y se consolidó rápidamente gracias a un entramado de tendencias que se desarrollaron casi contemporáneamente en el pensamiento sociológico alemán, una de las cuales era la que encabezaba Scheler y que fue la primera en dar sus frutos. Veremos quiénes trabajaban al lado de Scheler, pero había varios grupos más. Prescindiendo de la polifacética personalidad de Max Weber, habría que aludir a la corriente culturalista que representa su hermano Alfred, cuya problemática depende estrechamente del culturalismo de Rickert. Por un camino de inspiración marxista, alentado por el revisionismo del Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), deambulaba la importante contribución de Karl Mannheim, cuyo primer fruto maduro iba a ser la primera edición de *Ideologie und Utopie* en 1929; sus sucesores actuales en Alemania podrían ser el hegelianismo de izquierda que representan los componentes de la llamada «escuela de Frankfurt» (Horkheimer, Adorno, Lenk, Habermas, etc.). Se acercaban también a esta problemática nombres procedentes de otras re-

4. LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Nova, Buenos Aires 1966, p. 7.

5. FRINGS, M. S., *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*. Duquesne Univ. Press, Pittsburgh 1966, pp. 194-207.

6. RANLY, E. W., *Scheler's Phenomenology of Community*. Nijhoff, The Hague 1966, pp. 62-75.

7. FILIPPONE-THAULERO, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*. Giuffrè, Milano 1964-69. 2 vols. con un total de 1.100 pp. en 8.° mayor.

Universidad Pontificia de Salamanca

giones del saber como el historiador Spengler o el economista Sombart. Por otra parte, la tendencia procedente de Simmel iba a tener un sucesor en L. von Wiese que también trabajó con Scheler y luego le sucedió al frente del grupo de Colonia. A la hora de acercarse a la problemática planteada por Scheler el punto de vista de los sociólogos suele ser distinto del que mantenía el filósofo y terminan devolviendo esta temática a los profesionales de la filosofía. alegando que la concepción scheleriana depende de postulados metafísicos que caen fuera de su campo de investigación [8].

Frente a esta paradójica situación; de la que sólo se salvan contados estudios como el de Filippone-Thaulero que acabamos de mencionar, nos proponemos en este trabajo esbozar las grandes líneas de la concepción teórica de Scheler, convencidos, con los sociólogos, de que tal concepción depende de ideas estrictamente filosóficas; más aún, viendo en ella una parte de sus ideas filosóficas.

Lo que hay en el fondo de esto es una determinada concepción de la sociología, concepción que nos parece más bien filosófica y cuya elucidación rigurosa exigiría un examen crítico de la literatura alemana de la época; parece indudable que obras como la de Tönnies, Max Weber, Rathenau o Sombart y varias obras históricas inspiradas de algún modo en las directrices de Dilthey serían muy clarificadoras en este sentido; pero este tema exigiría un amplio estudio monográfico [9].

Nuestro punto de vista es que la concepción scheleriana de la sociología del conocer es una aplicación concreta a un determinado dominio de sus ideas filosóficas y es desde este punto desde donde vamos a enfocarla, intentando clarificar un texto en el cual el autor somete al lector a un incesante bombardeo de problemas engarzados. Procuraremos, pues, exponer aquí el andamiaje *teórico* en que se monta esta concepción y prescindiremos casi completamente de las aplicaciones concretas que el filósofo hace a la sociología de la religión, de la metafísica o de técnica. En la concepción de Scheler, éstas no son más que «ejemplificaciones» concretas del punto de vista teórico y, así, no sería nunca acertado concluir de lo desacertado de algunas o incluso de todas las ejemplificaciones concretas la falsedad de aquel andamiaje teórico [10]; este punto exigiría además un estudio crítico de la documentación en que se apoya Scheler, actualísima en aquel

8. Como excepción, no falta quien crea muy fecundas las perspectivas sociológicas de Scheler: RECASENS SICHES, L., *Tratado general de Sociología*. 3 ed., Porrúa, México 1960, p. 536.

9. Una exposición de este entramado ideológico, accesible también al no perito en cuestiones sociológicas, en ARON, R., *La sociología alemana contemporánea*. Trad. C. A. Fayard. Paidós, Buenos Aires 1953.

10. Como parece hacer insistentemente ALCORTA, J. I., *La sociología del saber en Max Scheler*, en «La ciudad de Dios», 172 (1959) 257-274.

Universidad Pontificia de Salamanca

momento y hoy naturalmente superada en su casi totalidad. Creemos que de este modo se iluminan puntos esenciales del pensamiento scheleriano, lo cual es importante por tratarse de un texto que pertenece a un momento de su pensamiento sensiblemente manco. Desde el punto de vista de un sociólogo empírico, este aparato conceptual sólo puede tener el valor de una «hipótesis» de trabajo que se justificaría en orden a su fecundidad en la investigación empírica. No es Scheler el único sociólogo del conocimiento que depende de ideas estrictamente filosóficas; Mannheim depende de premisas de filiación marxista, mientras que Sorokin depende de premisas sensiblemente idealistas y el propio Gurvitch, a pesar de su declaración explícita, no está exento de ellas [11]. Hoy por hoy, la sociología del conocimiento es una rama aún muy joven en la que el acuerdo en torno a los resultados es más bien escaso, si no nulo.

Siguiendo una costumbre entonces bastante corriente en las universidades alemanas —piénsese en Simmel—, Scheler fue llamado en 1919 a la Universidad de Colonia para desempeñar la cátedra de filosofía y sociología y dirigir el *Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften* (Instituto de investigaciones sociales) de aquella universidad. El filósofo había tocado ya temas sociológicos en obras anteriores, pero a partir de este momento su interés en esta temática fue creciendo. Fruto de ello es el volumen de sus *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, publicado primero en cuatro tomitos entre 1923-24, que recoge distintos trabajos de ocasión sobre temas sociológicos.

Una relativa sistematización de estos puntos de vista la llevó a cabo con ocasión de la presentación de las investigaciones realizadas en aquel instituto en un trabajo colectivo que llevaba por título *Versuche einer Soziologie des Wissens* (Ensayos de una sociología del saber) que se publicó en 1924 y que puede considerarse como la carta fundacional de la sociología del conocimiento como tal, aunque naturalmente no es difícil encontrarle antecedentes ya desde la época de la *Aufklärung* o incluso en la teoría de los «idola» de Bacon de Verulam [12]. Para presentar estas investigaciones en las que colaboraban J. Hashagen, P. Honigsheim, W. Jerusalem, P. L. Landsberg, P. Luchtenberg, K. Mittenzwey, H. Plessner, L. Spindler, W. J. Stein, H. L. Stoltenberg, W. Vollrath y L. von Wiese, y darles unidad

11. Este último autor afirma: «Nous considérons qu'il convient de chercher l'une des principales raisons des difficultés, jusqu' à présent rencontrées par la sociologie de la connaissance, dans les préconceptions philosophiques qui y ont eté, conscientment ou non, introduites»: GURVITCH, G., *Les cadres sociaux de la connaissance*. PUF, Paris 1966, p. 7. Pero unas páginas más adelante (p. 10) tiene que reconocer el estrecho parentesco entre la problemática de la sociología del conocimiento y la filosofía.

12. GURVITCH, G., O. c., pp. 259-310 ofrece una bibliografía sobre sociología del conocimiento que parece ser completa en todos los sentidos; se recogen más de un millar de títulos.

Universidad Pontificia de Salamanca

dentro de un programa de investigación, Scheler antepuso a aquel trabajo colectivo un escrito titulado *Probleme einer Soziologie des Wissens* (Problemas de una sociología del saber) que era como el programa de lo que debería ser la sociología del conocimiento, con algunos ejemplos de aplicaciones concretas. Este es un dato que deberían tener en cuenta los que censuran las lagunas de esta obra; indudablemente las tiene, pero tampoco el filósofo quería ofrecer una obra sistemática y completa que serían en aquel momento a todas luces prematura. Este trabajo fue refundido por Scheler en 1926 y publicado con otros dos en el volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Las formas del saber y la sociedad) [13]. Este es el texto que aquí nos va a seguir de guía para una sumaria exposición de la concepción scheleriana, aunque no desdeñaremos el recurso a otros textos, cuando creamos que éstos pueden iluminar puntos concretos.

1. Saber y sociedad

Scheler afirma que va a tratar los problemas que plantea «el hecho fundamental de la naturaleza social de todo saber» [14]. Esta afirmación puede parecer hoy un truismo, pero tenía algo de arriesgada en un momento en que la tradición racionalista occidental mantenía aún una gran parte de su prestigio y sólo se fue imponiendo entre los filósofos de un modo claro alrededor de la segunda guerra mundial [15].

¿Cuál es el alcance exacto de este hecho y hasta qué punto llega esa interacción de saber y estructuras sociales? Esta es justamente la problemática que tiene que afrontar la sociología del conocimiento; si afectase a la verdad de los contenidos del saber y de la cultura, estaríamos en pleno relativismo sociologista, tal como lo defendió la escuela francesa de Durkheim. Son muchos los filósofos que piensan que la sociología del conocimiento no es más que una nueva arma para acabar con la especificidad de la filosofía, lo mismo que lo habían sido antes el psicologismo o el historicismo. El propio Gurvitch, que no es precisamente de los que no

13. Los otros dos trabajos son *Erkenntnis und Arbeit* sobre el pragmatismo y otro más breve sobre *Universität und Volkshochschule*. Citaré siempre la 2 ed., vol. VIII de SCHELER, M., *Gesammelte Werke*. Hg. Maria Scheler. Francke-Verlag, Bern 1960. Usaré en adelante para esta obra la sigla *WG*.

14. *WG*, p. 17.

15. Retengamos como ejemplo esta formulación, más radical que la de Scheler, procedente de un filósofo dedicado luego a la investigación sociológicas: «Eine ernshafte wissenschaftliche Untersuchung der «Welten» des objektiven Geistes in ihrer geschichtlichen Konkretheit muss heute soziologische Dimension einführer, und man kann bei einiger philosophischer Bildung den Felher des «Soziologismus» leicht vermeiden»: GEHLEN, A., *Der Mensch. Sein Natur und seine Stellung in der Welt*. 7 Aufl., Athenäum. Frankfurt / M. 1962, p. 382.

Universidad Pontificia de Salamanca

creen en los derechos de la sociología, intimidado quizá por la magnitud de la problemática, afirma que una sociología de la filosofía es aún algo prematuro, pues la sociología del conocimiento no posee aún la madurez necesaria para hacer frente a una tal problemática [16].

Este hecho fundamental de la naturaleza social del saber y la cultura tiene en Scheler una fundamentación propia que depende de premisas ontológicas. El objeto de todo conocimiento es el ser, pero este ser, que se nos presenta en la experiencia fenomenológica originaria como autodado (*selbstgegeben*) [17], no se nos da de un modo amorfo e indeterminado, sino ordenado en una estructura jerárquica en la que hay distintas esferas irreductibles. Esas esferas del ser (*Seinssphäre*) se nos ofrecen en un determinado orden de precedencia en sentido temporal y lógico: una determinada esfera sólo puede ser dada cuando lo está aquella que le precede y le sirve de base en el sentido de que las esferas relativas presuponen siempre las absolutas. Esta doctrina la había expuesto ya Scheler en su teoría de los valores cuando afirmaba como criterio para establecer el puesto de una modalidad axiológica dentro de la escala general de los valores su grado de relatividad: una modalidad axiológica es tanto más alta cuanto más absoluta o menos relativa [18]. La doctrina ontológica de las «esferas del ser» es sólo una nueva versión, desde otro punto de vista, de la doctrina de la jerarquía de las distintas modalidades axiológicas, de tal modo que ambas se coimplican mutuamente, pudiendo afirmar entonces que el pensamiento de Scheler no dejó nunca de ser una *Ordnungsphilosophie*, una «filosofía del orden» [19].

La primera vez que Scheler establece de un modo claro estas distintas esferas irreductibles lo hace de paso en un breve párrafo: «Nosotros no decimos en nuestra terminología otra cosa más que el mundo del tú o el mundo de la comunidad es una esfera esencial del ser exactamente tan independiente como la esfera del mundo exterior, del mundo interior, del cuerpo vivo y su medio, la esfera de la divinidad» [20]. El autor volverá a partir de entonces repetidamente sobre esta problemática [21] y, aunque las distintas

16. GURVITCH, G., O. c., p. 13.
17. Cf. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie,* en SCHELER, M., *Schriften aus dem Nachlass, I* (*Gesammelte Werke, X*). 2 Aufl., hg. Maria Scheler. Francke, Bern 1957, pp. 384, 386, 398. En adelante sólo *Nachlass*.
18. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke, II*). 5 Aufl., hg. Maria Scheler. Francke, Bern 1966, pp. 114-116. En adelante citada como *Formalismus*.
19. Como dice MANDRIONI, H. D., *La esencia de la filosofía según Max Scheler,* en «Rev. de Filosofía» (La Plata), 9 (1960) 53.
20. SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*. 5 Aufl., Schulte-Bulmke, Frankfurt / M. 1948, p. 254.
21. Cf. *WG*, 55-57, 373-376. *Idealismo-Realismo*. Trad. A. Schroeder de Castelli, Nova, Buenos Aires 1962, p. 22. Un estudio evolutivo a través de los distintos escritos de Scheler en FERRETTI, G., *Gli sviluppi della concezione fenomenologica scheleriana,* en «Riv. di Filosofia Neoscolastica», 59 (1967) 83-90.

Universidad Pontificia de Salamanca

formulaciones varíen en algún punto concreto, se puede concluir del examen de las distintas leyes expuestas por Scheler la siguiente jerarquía, ordenada de mayor a menor grado de absolutez:

1. La esfera del Absoluto (*Gottheit*).
2. La esfera del mundo comunitario (*Mitwelt*).
3. La esfera del mundo exterior (*Aussenwelt*).
4. La esfera del mundo interior (*Innenwelt*).
5. La esfera del cuerpo vivo (*Leib*).

La validez de esta doctrina y las distintas leyes que expone el filósofo para apoyarla es algo que aquí no nos compete. Para nuestro tema hay un punto importante: la esfera del mundo comunitario precede en orden de datitud a todas las demás, si exceptuamos la esfera del Absoluto que es fundante de todas y la única que en sentido estricto puede llamarse absoluta. En este sentido, puede afirmar Scheler que «la tuidad es la categoría existencial más importante del pensamiento humano» [22]. Estas leyes de precedencia lógica y ontológica tienen una notable importancia para la fundamentación de la sociología del conocimiento; de aquí se concluye aquel «hecho fundamental» que afirma la naturaleza social del saber humano, que afirma que todo saber está condicionado socialmente, si acaso no en su contenido y valor objetivos, sí al menos en la elección de los objetos del saber conforme a los intereses dominantes en un determinado momento social y también por lo que se refiere a las formas de los actos espirituales en que se adquiere tal saber (*WG*, 58).

Scheler ha postulado con toda claridad y durante toda su vida que la esfera de la Divinidad es siempre la esfera primaria y absoluta con respecto a la cual todas las demás son relativas [23]. Según lo anterior, la esfera religiosa parece que no podría ser nunca objeto de examen sociológico. Sin embargo, Scheler esboza unas líneas generales de una tal sociología (*WG*, 69-85). La aparente contradicción se resuelve también dentro de los principios filosóficos de Scheler. La pura idea formal de un Ser absoluto o la vivencia que tenemos de tal Ser no puede ser objeto de análisis sociológico y una idea como la que expresa la célebre frase de Marx «la religión es el opio del pueblo» sería un desatino si se le quiere dar alcance ontológico. Lo que puede ser objeto de análisis sociológico es la determinación

22. «Die 'Du-heit' ist die fundamentalste Existenzkategorie des menschlichen Denkens»: *WG*, 57.

23. Exigido esto en *Formalismus*, pp. 395-397, está ampliamente fundamentado en *Probleme der Religion*, el trabajo central de *Vom Ewigen im Menschen* y lo sigue manteniendo con claridad en su última obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 7 Aufl., Francke, Bern 1966, p. 88.

Universidad Pontificia de Salamanca

material de esa idea y su expresión mediante un aparato conceptual que está tomado de otras regiones del saber, así como su encarnación temporal en Iglesias, sectas o rituales. Esto y sólo esto es lo que está condicionado socialmente y lo que legítimamente puede estudiar una sociología de la religión, siguiendo los ejemplos clásicos de los fragmentos que nos han ofrecido Max Weber, Troeltsch o Tawney.

La sociología, término creado por Comte y difundido por Spencer, es el estudio de la sociedad. Es de gran importancia para comprender el pensamiento de Scheler ver su idea de la sociología, que quizá difiera un poco de lo que hoy estamos acostumbrados a entender con tal término. Scheler no nos da una definición estricta de sociología, sino que la delimita mediante dos notas esenciales. En primer lugar, la sociología no trata de hechos ni de sucesos individuales aislados, sino de «tipos» o «modelos»; este tratamiento de tipos polares, concepción que tiene su origen en Max Weber, puede ser descriptivo o causal, según lo permitan los objetos, y viene a significar algo parecido a lo que representa en el terreno individual la tipología de Spranger; en este sentido, sería un ejemplo de estudio sociológico el que hizo Scheler del tipo «burgués», a raíz de las directrices de W. Sombart [24].

La otra característica diferencial es que la sociología estudia los hechos únicamente desde su determinación *efectiva*, desde el punto de vista de las relaciones fácticas simultáneas o sucesivas que existen entre los hombres, *prescindiendo* de toda consideración normativa, poniendo «entre paréntesis» el deber-ser ideal. Scheler no niega con ello la existencia de ciencias «normativas» de la sociedad —precisamente lo que la escuela sociológica francesa consideraba una *contradictio in adjecto*—, sino que las deja en un plano distinto. De esta forma, la sociología no tiene tampoco que reducirse únicamente a los contenidos con sentido, a los productos del «espíritu objetivo», limitación impuesta en la concepción dd Max Weber, sino que abarca todo tipo de relaciones sociales del orden que sean.

Dentro de esta consideración general, Scheler esboza unas cuantas divisiones generales de la sociología encaminadas a poder situar la sociología del conocimiento. La primera división es la de sociología *pura* y sociología *empírica* (*WG*, 18) que no se identifica del todo con la habitual del sociología pura y sociología aplicada. Esto depende también de la peculiar concepción que tiene el filósofo del método fenomenológico. La sociología pura es una ciencia de «esencias» [25], es decir, una ciencia que pres-

24. Cf. SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte* (*Gesammelte Werke, III*). 4 Aufl., hg. Maria Scheler. Francke, Bern 1955, pp. 340-395. Citada en adelante como *V. Umsturz*.

25. A este capítulo pertenecen las formas esenciales de sociedad estudiadas por Scheler: masa, comunidad vital, sociedad y asociación de hombres libres, donde la influencia de la

Universidad Pontificia de Salamanca

cinde de la configuración fáctica espacio-temporal de los hechos y se centra sólo en aquellas notas que conforman un hecho como tal. Es, por tanto, una disciplina formal con respecto a la sociología inductiva y tiene validez independientemente de la experiencia contingente, es decir, con terminología scheleriana, una disciplina «apriórica» [26]. La sociología empírico-inductiva, por el contrario, es una ciencia fundada en la observación de casos concretos acerca de los cuales trata inductivamente de establecer leyes; estas leyes no tienen validez apriórica, como en el caso de la sociología pura, sino que gozan de un grado mayor o menor de probabilidad y están siempre sujetas a revisión a tenor del aumento del bagaje de conocimientos empíricos.

Otra división que nos presenta Scheler es la tradicional de conexión y relación entre hombres según que éstas sean simultáneas o sucesivas; dicho en términos clásicos, entre sociología *estática* y sociología *dinámica*. La división data, como es sabido, de Comte, pero hay una diferencia importante. La sociología dinámica significa para Comte el estudio del desarrollo progresivo de la humanidad conforme a la ley de un *progreso* lineal ascendente que se concreta en la famosa ley de los tres estadios; de este modo, la sociología dinámica viene a ocupar lo que la *Aufklärung* y el idealismo alemán habían tratado como «filosofía de la historia» a la que en rigor pertenece porque la categoría de «progreso», quiérase o no, es una categoría de valor. Scheler, en cambio, pone gran cuidado en diferenciar la sociología dinámica y la filosofía de la historia: mientras que ésta usa conceptos de valor y consideraciones de fines y normas ideales, la sociología debe prescindir completamente de ellos (*WG*, 18).

La tercera división quizá sea para nosotros la más importante. Distingue Scheler entre sociología *cultural* y sociología *real*. La primera trata de aquel actuar que se rige preponderamente por contenidos espirituales e ideales, mientras que la segunda se refiere a la conducta motivada primariamente por tendencias impulsivas. No debe confundirse esta división con la que hemos esbozado en primer lugar; tanto la sociología cultural como la sociología real pueden ser «esenciales» o «empíricas»; esta última división afecta a los *métodos* y a los *principios*, mientras que la que acabamos de estatuir afecta primariamente a los *objetos*. Podríamos decir que la sociología cultural y la sociología real se definen respectivamente como sociología de la *superestructura* y de la *infraestructura*, prescindiendo por ahora de la determinación recíproca entre ambas. Esta idea scheleriana de sociología

obra clásica de Tönnies parece indudable. Cf. *Formalismus*, pp. 509-558. Amplio comentario en FILIPPONE-THAULERO, V., O. c., I, pp. 407-510.

26. Sobre este concepto, *Formalismus*, pp. 67-99. Traté este tema con más amplitud en mi trabajo *Fenomenología y Gnoseología, según Max Scheler*, en «Naturaleza y Gracia», 16 (1969) 189-214; sobre todo 208-213.

Universidad Pontificia de Salamanca

supera, pues, ampliamente el formalismo de Simmel, también rigurosamente criticado desde otro punto de vista por O. Spann [27].

Tanto en un caso como en otro, la sociología estudia una serie de hechos, de productos que son cristalizaciones de un ser que mantiene con el mundo social objetivado en creaciones e instituciones, no sólo una relación pasiva de apropiación, sino preferentemente una relación activa, lo cual, por otra parte, no prejuzga tampoco la objetividad de ese mundo desde el momento en que la tarea del hombre, más que *creadora* en sentido estricto, en cuyo caso el relativismo antropologista se impondría [28], podría ser *descubridora* (*entdeckerische Rolle*), como afirma expresamente Scheler en el caso de los valores.

La sociología cultural y la sociología real se refieren a objetos que pertenecen a mundos distintos, cada uno de ellos con leyes específicas; desde este punto de vista, Scheler puede afirmar que «es un presupuesto necesario de la sociología cultural una teoría del espíritu humano y de la sociología real una teoría de los impulsos humanos» (*WG*, 19). Dejemos aparte la cuestión de por qué precisamente «humanos» que nos obligaría a seguir detenidamente la concepción scheleriana del hombre como «microcosmos» en su antropología filosófica, temática que no puede ser desarrollada aquí. Retengamos tan sólo que Scheler se opone a todo sociologismo y no entiende la sociedad como el gran todo, el *Grand-Etre* de Comte, frente al cual el individuo no tendría sustantividad propia; ciertamente la sociedad tiene una objetividad específica, pero no está contra los derechos del individuo sino que son precisamente éstos los que así lo exigen; por ello, puede hablar Scheler de «personas sociales» y puede incluir su estudio dentro de la sec. VI de *Formalismus*, la sección reservada al estudio de la persona.

Por otra parte, quizá Scheler tiene un concepto organicista de la sociedad, de gran tradición en la filosofía y sociología alemanas. Esto explicaría perfectamente su afirmación de que la sociología presupone una antropología filosófica y nos lo podría confirmar el hecho de que el filósofo exija como categorías de toda sociología el «alma colectiva» y el «espíritu colectivo»; a la primera pertenece todo lo que se produce automáticamente y a la segunda aquellas actividades colectivas que son producto de actos espontáneos y conscientes (*WG*, 55).

La división en sociología cultural y sociología real no es, por tanto una división puramente metodológica, sino una división *ontológica* que está fundada en última instancia en el distinto estatuto que corresponde ontoló-

27. Cf. ARON, R., O. c., pp. 16-17.
28. Scheler critica expresamente este modo de proceder, apoyado en HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*. Trad. M. G.ª Morente y J. Gaos. 2.ª ed., Rev. de Occidente, Madrid 1967, vol. I, pp. 146-152. Cf. SCHELER, M., *Zur Idee des Menschen*, en *V. Umsturz*, p. 173.

Universidad Pontificia de Salamanca

gicamente en el pensamiento scheleriano a la esfera de la naturaleza y a la esfera del espíritu. Ello no obsta para que el filosófo escriba: «Veo como fin último de toda sociología supradescriptiva y supraclasificatoria, es decir, de toda sociología *causal*, el reconocimiento de una última *ley del orden de sucesión en el actuar* de los factores reales e ideales determinantes del contenido de la vida total de los grupos humanos» (*WG*, 20). Desde esta perspectiva, la división anterior representa tan sólo los dos tipos polares entre los que discurre la vida social; precisamente la misión de la sociología es buscar esa ley general que establezca la sucesión de los factores ideales, de los factores reales y, sobre todo, la interacción de ambos grupos de factores en la historia y en la cultura.

Esta ley cree Scheler haberla encontrado en principio e intentará formularla en sus grandes líneas. Se trata de una ley que debe tener en cuenta el examen de los siguientes puntos: 1) Las relaciones de los factores *ideales* entre sí: a) estáticamente; b) dinámicamente; c) de tal modo que la estática se presente como una imagen momentánea de la dinámica. 2) Las relaciones entre los factores *reales* entre sí, de nuevo en los mismos tres aspectos. 3) Las relaciones de los grupos de factores reales e ideales.

2. Factores ideales

Scheler no dispone de una teoría completa del «espíritu objetivo», y entre las muchas que se han hecho, remite a la entonces modernísima de H. Freyer. Dondequiera que encontramos un grupo social encontramos un «espíritu objetivo», es decir, un conjunto de normas y contenidos culturales que son sentidos como «obligatorios» por el individuo perteneciente a ese complejo cultural. Scheler cree que «existen entre los factores ideales relaciones *esenciales* de dependencia, no sólo existenciales y accidentales..., por difícil que resulte descubrirlas» (*WG*, 24). En cada grupo estas leyes tienen unas características propias dentro de las leyes más generales del espíritu; por eso, la sociología del conocimiento tiene que aceptar como presupuesto un *pluralismo* cultural de grupos y complejos diversos. Atiéndase bien a los límites exactos dentro de los que se formula esta tesis: «Negamos tajantemente como *supuesto* de la sociología toda idea de una razón como un aparato funcional determinado, fáctico, innato y dado a *todos* los hombres desde un principio —este ídolo de la Ilustración y del propio Kant» (*WG*, 25). Que esto no sea relativismo, como afirman algunos apresuradamente, es algo que se comprende si se repara en el contenido exacto de tal tesis. En primer lugar, nos encontramos ante una tesis que no pertenece al plano *eidético*, sino al plano fáctico en que de hecho se mueve un grupo social y al aparato *funcional* con que en realidad cuenta. Ciertamente, ese

Universidad Pontificia de Salamanca

aparato tiene una medida en la idea de un logos objetivo (*WG*, 27), pero esto no compete a la sociología. Cada complejo cultural es ciertamente una encarnación de una parte de esos contenidos, pero sin que ninguno de ellos ni el conjunto de ellos agote el contenido total. Un caso similar se da en los problemas éticos: la diversidad de «ethos», de reglas de comportamiento moral, tal como nos la presenta la historia moral de la humanidad, no conduce al relativismo ético y es perfectamente compatible con el objetivismo axiológico a condición de que cada uno de esos hechos se sitúe en el plano ontológico que le corresponde [29].

El aceptar como supuesto de la sociología del conocimiento un aparato conceptual inmutable lleva al problema de todas las visiones linealmente progresistas de la historia: se juzga cada momento según la medida del momento actual o de otro momento que se toma como paradigmático que, de este modo, queda convertido sin más justificación en un patrón de valor absoluto. Para Scheler, siguiendo en esto una idea muy acentuada por L. von Ranke, cada momento histórico tiene que ser tomado en sí mismo como algo con valor propio e intrasferible; ya trataremos esto más despacio. En pocas palabras, cada momento cultural es, con relación al logos objetivo, una perspectiva que no lo agota ni es incompatible con otras distintas; parece entonces que nos encontramos frente a un *perspectivismo*, pero perspectivismo no es relativismo [30].

Otro problema que pertenece al capítulo de los factores ideales es lo que Scheler llama «proceso de diferenciación del espíritu» (*WG*, 29), es decir, el orden en el cual van apareciendo los distintos grupos de contenidos culturales y la ley conforme a la cual se lleva a cabo esta diferenciación. Esto se muestra en la aparición de las distintas clases de *pioneros* que ponen frente al grupo social un nuevo contenido cultural [31]; paralelo a ello va la aparición y consolidación de las distintas profesiones que representan los distintos contenidos de cultura: el artesano, el investigador, el profesor, etc. Scheler presenta una clasificación de estas distintas manifestaciones culturales en orden a su mayor o menor artificialidad, es decir, en orden a su menor o mayor proximidad a la vida cotidiana y según el grado de formalización que representan. El punto de partida es siempre lo que el filósofo llama «cosmovisión natural» (*natürliche Weltanschauung*) que comprende

29. Cf. *Formalismus*, pp. 300-313. LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *O. c.*, pp. 113-117, resume este punto al que ha dedicado un importante estudio monográfico CLOSS, L., *Sittlicher Relativismus und Schelers Wertethik*. Eos Verlag, St. Ottilien 1955.

30. «Hay una relativización en este sentido, una especie de perspectivismo sociológico»: ALCORTA, J. I., *O. c.*, p. 273. Esta afirmación es confusa y no se puede aceptar sin ulterior justificación.

31. Esta temática de los distintos modelos según las distintas modalidades axiológicas la estudió Scheler en un trabajo incompleto publicado póstumamente con el título *Vorbilder und Führer* (*Nachlass*, pp. 255-344). Cf. FILIPPONE-THAULERO, V., *O. c.*, II, pp. 11-77.

Universidad Pontificia de Salamanca

aquellos conocimientos que todos, independientemente de nuestras convicciones intelectuales, usamos en la vida diaria; se trata de un saber inmediato que tiene por objeto manejarnos en la vida cotidiana y que es, por tanto, relativo a la específica organización psicofísica del hombre concreto que es lo que determina sus necesidades [32]. Este saber del sentido común es el punto de partida de toda consideración científica o filosófica y se muestra casi impermeable frente a cualquier crítica procedente de esas esferas del saber. Como toda teoría del conocimiento tiene por necesidad que partir de esta cosmovisión natural, mucho filósofos —preferentemente el racionalismo occidental de Descartes a Kant— creyeron que se trata de un saber *innato* e idéntico en todos los hombres; pero esto no concuerda con los datos que nos aporta la historia de la cultura y la investigación etnológica sobre los pueblos menos desarrollados.

La sociología del conocimiento no puede aceptar como supuesto una única imagen natural del mundo, rigurosamente determinada en su contenido en todas las épocas y grupos sociales; por eso, Scheler cree necesario introducir aquí el concepto de «imagen del mundo *relativamente* natural» (*relativ natürliche Weltanschauung*). Si preguntamos a distintos filósofos por el contenido de esa imagen del mundo encontraremos respuestas contradictorias; mientras para unos la imagen natural del mundo es materialista (Feuerbach), para otros es idealista y la materia es una invención de los filósofos (Berkeley); esto se explica si se tiene en cuenta que no se trata de un hecho que esté ahí, sino de un supuesto que cada cual define *a posteriori* según las conveniencias de su propio sistema, algo similar a lo que sucede con el «estado natural» del derecho que, mientras para unos es de bondad y pacifismo (Rousseau), para otros es de guerra sin cuartel (Hobbes). ¿Cuál es el contenido de esa imagen natural del mundo? «A la imagen relativamente natural del mundo que tiene un sujeto colectivo pertenece todo lo que en esa comunidad vale de modo general como «dado» *sin ningún género de duda* y todo objeto y contenido mentado en las formas estructurales de lo «dado» sin actos intencionales específicos, sentido y considerado por todos sus miembros como *no necesitado ni susceptible de demostración*. Pero esto es precisamente lo que puede variar *radicalmente* para distintas colectividades o para las mismas agrupaciones colectivas en distintos niveles de su evolución» (*WG*, 61). También la imagen natural del mundo puede transformarse temporalmente, pero lo hace siempre con una lentitud casi imperceptible [33]. Sobre esta base se levantan los otros tipos

32. Cf. *Die Lehre von den drei Tatsachen*, en *Nachlass*, pp. 450-453. *El saber y la cultura*. Trad. J. Gómez de la Serna, en SCHELER, M., *Metafísica de la libertad*. Nova, Buenos Aires 1960, pp. 176-178. Puede verse un resumen esquemático en mi citado trabajo *Fenomenología y Gnoseología, según Max Scheler*, pp. 194-195.

33. Cf. también el trabajo del autor *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltans-*

Universidad Pontificia de Salamanca

de saber que Scheler clasifica de este modo (*WG*, 63), según su menor o mayor artificialidad:

1. Mito y leyenda como formas indiferenciadas del saber.
2. El saber implícito en el lenguaje popular [34].
3. El saber religioso.
4. El saber místico.
5. El saber filosófico.
6. El saber de las ciencias positivas.
7. El saber tecnológico[35]

Cada una de estas formas de saber tiene un lenguaje propio, salvo quizá la mística que se refiere por naturaleza a algo «inefable», y el ritmo de sus respectivas transformaciones parece acelerarse con su mayor artificialidad.

Sin embargo, a la hora de definir rigurosamente las formas irreductibles del saber, Scheler encuentra que el proceso de diferenciación del espíritu se lleva a cabo en orden a *tres* formas fundamentales de saber, irreductibles entre sí por responder a impulsos originarios del hombre y dirigirse a la realización de modalidades axiológicas autónomas. Expondremos brevemente la teoría scheleriana de las tres formas del saber.

Todo saber, según Scheler, está condicionado (no causado, entiéndase) por una estructura impulsiva del sujeto cognoscente. Tenemos, en primer lugar, el saber *científico* que se define por un impulso innato a todo hombre de dominar la naturaleza a fin de ponerla al servicio de las necesidades y de los instintos humanos. Este saber, por tanto, se encamina a la realización de valores *útiles*, cuyo sentido es únicamente servir a la estructura de lo viviente. Este saber usa un lenguaje artificial de símbolos aceptados universalmente por convención y configura socialmente las agrupaciones de los que llamamos «científicos». Se trata de un saber cuya finalidad es utilitaria: acrecentar el poder sobre la naturaleza para poder dominarla —*savoir pour pouvoir*, como reza el axioma positivista—. Desde este punto

chauungssetzung, en SCHELER, M., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (Gesammelte Werke, VI). 2 Aufl., hg. Maria Scheler. Francke, Bern 1963, pp. 13-26. Citada en adelante como *Sch.z.Sociologie*.

34. Concepto que data de W. von Humboldt y de Herder, muy desarrollado en la moderna filosofía del lenguaje: todo lenguaje lleva en sí mismo una determinada estructura conceptual.

35. Esto, evidentemente, no es una teoría del «espíritu objetivo» de la que ya hemos indicado que Scheler carece. Se comprobará esto si pensamos en la de H. Freyer a la que decíamos que Scheler remite. Distingue este autor los siguientes contenidos: a) las formaciones o creaciones (religión, arte, filosofía); b) los útiles (máquinas, utensilios); c) los signos (lenguaje, escritura); d) las estructuras o formaciones sociales (costumbres, modas, tradiciones); e) la educación o trasmisión de los contenidos culturales. Cf. FREYER, H., *Theorie des objektiven Geistes*. Teubner, Stuttgart 1966, pp. 55-74.

Universidad Pontificia de Salamanca

de vista, la doctrina de la «ciencia por la ciencia», independientemente de que en un caso concreto tenga o no validez para un individuo aislado, es un contrasentido porque es convertir en fin lo que por su propia naturaleza no puede ser más que medio. En esto se basa la crítica scheleriana del «burgués» como tipo sociológico y del mecanicismo [36].

En segundo lugar, está lo que Scheler llama unas veces «saber culto» y otras simplemente «saber filosófico». Se define por un impulso de amor desinteresado al mundo y a la realidad y su fin es captar intencionalmente la esencia, el «ser-así» (*Sosein*) de las cosas, prescindiendo, «poniendo entre paréntesis» las determinaciones fácticas espacio-temporales que acompañan a un determinado objeto; de este modo, el hombre se hace «en algún modo todas las cosas», como reza la conocida sentencia de Aristóteles [37], por el hecho de poder participar en ellas intencionalmente, gracias a lo cual las cosas, sin dejar de ser lo que son en sí mismas, pasan también a ser «objetos» para un sujeto cognoscente. La raíz del saber culto es, como ya vieron Platón y Aristóteles, la *admiración* ante el hecho de que exista algo y no más bien nada. El paso de la cosmovisión natural a la filosófica se define intelectualmente por la «reducción fenomenológica», punto que presenta peculiaridades en Scheler respecto a la formulación de Husserl, pero también por una serie de actos del sujeto que tienen un claro «pathos» moral, entre los que Scheler enumera el amor (*Liebe*) de la persona al ser y al valor absolutos, la humillación (*Verdemütigung*) del yo natural, y el autodominio (*Selbstbeherrschung*) y control de los instintos.

Finalmente, Scheler distingue una tercera forma de saber que llama unas veces «saber de salvación» (*Erlösungswissens*) y otras veces saber *metafísico* en el sentido preciso que tiene en su pensamiento el término «metafísica» como disciplina que estudia la totalidad del mundo y su relación con el fundamento último de la realidad. Afortunadamente, para el tema que aquí estamos tratando, no es necesario discutir si este saber es o no puramente racional, cuestión que depende de la concepción que se tenga del Absoluto en sentido teísta o panteísta, lo cual afecta a una de las más delicadas cuestiones de la evolución ideológica de Scheler. El origen de este saber está en el deseo que tiene todo hombre y toda comunidad de «salvarse», lo cual conduce al establecimiento de un conjunto de ideas y prácticas a tal fin destinadas. Es el saber supremo, con relación al cual todos los demás son en mayor o menor grado relativos.

Entre estos tres tipos de saber hay una jerarquía apriórica que depende

36. Cf. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en V. *Umsturz*, pp. 96-147. En la segunda parte de mi trabajo *El resentimiento: Nietzsche y Scheler*, en «La Ciudad de Dios», 183 (1970) 377-422, he tratado detenidamente esta temática.
37. *De an.* III, 5, 430 a 13.

Universidad Pontificia de Salamanca

de las modalidades axiológicas a que se encaminan. El saber positivo es el inferior y se encamina a la consecución de valores útiles. Le sigue el saber culto encaminado a la realización de valores espirituales en las tres modalidades que estos presentan: jurídicos, estéticos y lógicos. El supremo es el saber de salvación encaminado a la realización de valores sagrados que ocupan siempre la cúspide en la concepción de Scheler [38].

Lo importante para la sociología del conocimiento es que cada una de estas tres formas del saber es originaria e irreductible a cualquier otra y todo intento de reducirlas, lo mismo que veíamos en las esferas del ser, es por principio errónea [39]. Se trata de formas del saber que en el proceso histórico de diferenciación del espíritu van adquiriendo distintas configuraciones según el momento histórico y según cada grupo concreto, en conformidad con la tesis del pluralismo cultural, pero sin que en ningún momento una de ellas se pueda tomar como variable independiente frente a las otras dos. El error del pragmatismo no es aplicar su doctrina del conocimiento a la región del saber científico en la cual tiene una gran parte de verdad, sino el hacerla extensible a todo el ámbito de la cultura [40]. Desde este punto de vista, es fácil comprender la crítica fundamental que Scheler tiene que hacer a Comte; el filósofo francés toma por estadios sucesivos histórica y temporalmente lo que son «momentos» del proceso de diferenciación del espíritu, sin darse cuenta de que, aunque las relaciones recíprocas puedan variar en distintos momentos históricos, nunca uno de ellos puede quedar absorbido por el otro. Si Comte quisiera decir que se trata de «estructuras» coexistentes, de las que en un determinado momento una resalta más que las otras dos, entonces el problema sería muy distinto, pero una tal interpretación es difícil de sostener a la vista de los textos de Comte [41].

38. Para el estudio de las formas del saber he utilizado los siguientes textos: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, en *Vom Ewigen im Menschen* (*Gesammelte Werke*, V). 5 Aufl., hg. Maria Scheler. Francke, Bern 1968, pp. 61-99; citada en adelante como *V. Ewigen*. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, en *Nachlass*, pp. 403-410. *Die Lehre von den drei Tatsachen*, en *Ibid.*, pp. 451-474. *Erkenntnis und Arbeit*, en *WG*, pp. 200-211. *El saber y la cultura*, en *Metafísica de la libertad*, pp. 176-185. *Cosmovisión filosófica*, en *Ibid.*, pp. 221-234 y el texto que estamos comentando: *WG*, pp. 30, 65-67.

39. Francisco Ayala, por ejemplo, cree que las dos formas del saber que hemos visto en último lugar (culto y metafísico) son en realidad una sola, pues en el hombre hay dos raíces del saber fundamentales, una teórica y otra práctica: AYALA, F., *Tratado de sociogía*. Aguilar, Madrid 1959, pp. 526-527. Sólo podemos decir que esto es inconciliable con la fundamentación de Scheler.

40. Es lo que desarrolló el filósofo en su amplio trabajo *Erkenntnis und Arbeit*, el más amplio de su último momento. En un sentido muy discutible, dependiente de la llamada «escuela de Frankfurt» e influído por Adorno y Lukács, estudió este tema en su tesis doctoral MOLITOR, J., *Max Schelers Kritik am Pragmatismus*. Frankfurt/M. 1961.

41. *WG*, p. 29. Cf. también *Ueber die positivisstiche Geschichstsphilosophie* (*Dreistadiengesetz*), en *Sch.z.Soziologie*, pp. 27-35.

Universidad Pontificia de Salamanca

A cada una de las formas del saber corresponden por ley esencial instituciones sociales propias; a la religión, por ejemplo, las iglesias o las sectas. Dentro de cada una de ellas hay leyes específicas de dinamismo sociológico cuyo estudio compete a la parte material de la sociología del saber. Quedan así rechazadas todas las visiones horizontales lineales de la historia; la ley del progreso, tan acariciada por la *Aufklärung* y por Comte, no se puede aplicar de un modo unívoco al saber científico, donde probablemente tenga validez la ley de un progreso lineal por acumulación cuantitativa de conocimientos, y al saber culto o al saber religioso en los que tal ley no es aplicable.

Con esto queda rechazada también una visión de la historia como la hegeliana en la que el progreso es visto de un modo dialéctico según las leyes esenciales que rigen en la realidad radical, en la Idea. Cada momento histórico, piensa Scheler, tiene una serie de valores propios que lo hacen único e imposible de medir conforme a otro momento distinto. No se puede ver la historia como un «crecimiento dialéctico» en el cual un momento histórico dado significa una absorción (*Aufhebung*), absorción que significa una «conservación» de lo valioso del momento anterior y una «negación» de la especialidad de ese mismo momento al quedar reabsumido en otro momento superior que lo «supera». En todo momento cultural hay valores que son trasponibles a otro momento distinto y otros que son específicos y no pueden ser absorbidos (*aufgehoben*). El grado de desarrollo cultural debe medirse entonces por el desencadenamiento de factores ideales en el marco concreto de una situación dada frente a lo que es idealmente posible. Este problema pertenece a la sociología del conocimiento que tiene que estudiar los procesos de crecimiento, madurez y decadencia que son específicos de cada forma del saber y de cada momento histórico, lejos ya de las determinaciones rígidas, establecidas con necesidad natural para cada uno de los ciclos, por Spengler.

3. Factores reales

El segundo grupo de factores es lo que Scheler llama «factores reales». De un modo general, podemos decir que se trata del problema de los instintos, término que el propio filósofo reconoce como confuso (*dunkle*) [42]. A pesar de ello, la doctrina de los instintos presenta en Scheler un notable interés, aunque hoy habría que tener en cuenta la revisión que representan las investigaciones llevadas a cabo por K. Lorenz o Tinbergen que son posteriores a Scheler. Quizá podamos decir que la vida impulsiva abar-

42. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 18.

Universidad Pontificia de Salamanca

ca en la concepción de Scheler todos los mecanismos vitales en mayor o menor grado automáticos, todos los mecanismos que caen fuera de los actos espontáneos y cuyo desencadenamiento no requiere ninguna intervención consciente de las estructuras superiores. En este sentido, la conducta instintual representa la parte más amplia y más importante de la esfera vital, a la que sólo escapan los actos estrictamente espirituales.

Scheler se ha preocupado de esta problemática en el último momento de su pensamiento. Si es cierto que la fixura naturaleza-espíritu es una constante de su pensamiento, que en realidad está dependiendo de su concepción de la fenomenología que lleva a la separación tajante del plano eidético y el plano fáctico [43], Scheler prestó en el primer momento de su filosofía una atención casi absorbente a la esfera del espíritu, quizá para contrarrestar el naturalismo reinante. En el último momento, por el contrario, su pensamiento fue atribuyendo cada vez más importancia a la esfera de la naturaleza; las razones de este cambio de acento no son de este lugar. Scheler nos ofrece una doble consideración de la vida instintual que significa dos puntos de vista claramente complementarios.

En el marco de la antropología filosófica el autor examina la conducta instintual dentro del marco de la evolución de la vida. El instinto aparece en la evolución con la vida animal como su carácter específico, frente a su ausencia en la vida vegetal [44]. Resumiendo su caracterización, podemos decir que para Scheler el comportamiento instintual es una conducta con sentido, dirigida teleoklinamente, que presenta un determinado ritmo y que, por ser innata y hereditaria en sus rasgos fundamentales, independiente por tanto del número de ensayos que hace un animal para responder con éxito a una determinada situación, responde a aquellas situaciones del medio que se han vuelto típicos para la especie.

¿Cuáles son las direcciones fundamentales en que se disocia la vida instintual?; dicho de otro modo, ¿cuáles son los instintos fundamentales que mueven la vida humana y que son en sí irreductibles, aunque luego puedan estar correlacionados? Evidentemente, esto depende del criterio de clasificación que se adopte. Lo más conforme con la lógica tradicional sería una clasificación en orden a los distintos objetos a que dicen relación los instintos; esto que parece tan claro se hace problemático en la práctica desde el momento en que los estudios etnológicos y, desde otro punto de vista la literatura psicoanalítica, han puesto de relieve que la relación instinto-objeto no es una relación cerrada y biunívoca, sino que la región objetual puede ampliarse o restringirse en determinadas épocas históricas y en

43. Punto visto con notable exactitud por LENK, K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Dastellung der Spätphilosophie Max Schelers*. Hopfer-Verlag, Tübingen 1959, p. 64.
44. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 17-24.

Universidad Pontificia de Salamanca

determinados individuos dentro de un margen más amplio de lo que en principio se podría presumir. Por ello, la clasificación de los instintos se ha hecho más bien desde el sujeto, tomando como criterio las distintas necesidades vitales de éste; el resultado es esa clasificación, más bien intuitiva y de gran tradición histórica, que refiere los instintos a los tres tipos fundamentales de reproducción, conservación y poder. Scheler acepta esta teoría como guía de sus investigaciones casi sin cuestionarla [45], teoría quizá un poco ecléctica en tanto que pretende resumir teorías más limitadas de orden biológico, psicológico, psicoanalítico, filosófico e histórico.

Se pueden aceptar los tres grupos de instintos, pero dando la preferencia a uno de ellos y subordinándole los otros dos, convirtiendo así un grupo en variable independiente de la que dependen los otros dos grupos. Si tomamos esto como criterio para clasificar las formas de naturalismo, tendríamos tres grupos fundamentales, según que se dé la preferencia a uno u otro de los grupos.

Si la variable independiente son los factores de sangre, la historia del pensamiento reciente nos ofrece dos variantes. Se puede reducir toda la vida individual e histórica a un producto de la pureza de sangre y a un proceso de mezcla de razas, la cual suele ir aúnada con concepciones mitológicas que creen en la superioridad natural de una determinada raza a la que deben someterse por ley natural todas las demás. Como se ve, las relaciones de poder serían vistas aquí como algo congénito que por designio de la naturaleza compete a unos hombres que han nacido para ser señores y libres, mientras que otros nacieron esclavos y no dejarán de serlo. Casi no es necesario decir que nos estamos refiriendo al racismo con todas sus variantes; el Conde de Gobineau, Chamberlain, Gumplowicz con los teóricos del nazismo y del racismo que, como es bien sabido, no pertenece del todo al pasado, son los defensores de una tal concepción. Para ellos, la historia relata las vicisitudes entre una clase menos numerosa nacida para mandar y una clase más numerosa nacida para obedecer [46]. El hecho de que Scheler haya prestado muy poca atención a una tal ideología parece no dejar lugar a dudas sobre el poco valor que le atribuía y no deja de ser paradójico que un autor maldito del nazismo haya despertado luego sospechas en este mismo sentido [47].

Mayor importancia atribuyó a la otra variante de este grupo: aquella que ve en el instinto de *reproducción* con sus derivados —instinto sexual propiamente dicho, instinto de cuidado de la prole, etc.— la fuerza prin-

45. *Metafísica de la libertad*, pp. 90-94. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 82-83.
46. *Metafísica de la libertad*, pp. 91-92, 117.
47. Cf. SPIEGELBERG, H., *The phenomenological Movement*. M. Nijhoff, The Hague 1960, vol. I, p. 233.

Universidad Pontificia de Salamanca

cipal que determina la vida del individuo y la historia. Aunque puedan encontrársele antecedentes en Schopenhauer, su sistematizador más importante en nuestro tiempo fue S. Freud. Para defender una tal doctrina es preciso: a) hacer de la *libido* una fuerza universal tan amplia como la vida humana, operación que llevó a cabo Freud con su teoría de la sexualidad infantil; b) concebir todas las demás características e intereses humanos como un producto enmascarado de esa *libido*, que fue exactamente la empresa de Freud con su doctrina de la represión y sublimación. Scheler quizá sea uno de los primeros filósofos que se tomaron en serio el psicoanálisis —ya en 1913— y sus observaciones parecen ser válidas hasta el momento en que Freud introduce «Eros» y «Tánatos» como fuerzas universales de alcance metapsicológico. Baste aquí dejar constancia de este punto que Scheler examina con mucha minuciosidad [48].

Para otro grupo de pensadores, la vida humana se define en orden a los instintos de poderío que son en este caso la variable independiente que explica los otros dos grupos de factores instintuales. El ansia de poder sería el móvil básico de la vida humana y la historia no sería más que el resultado de ese interés humano por medrar y adquirir poderío. La concepción fue defendida con alcance metafísico por F. Nietzsche para el cual la vida humana se define esencialmente como «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*). En un sentido un poco distinto, el psicoanalista heterodoxo A. Adler defendió una tesis similar haciendo del afán de poderío, producto de una reacción defensiva contra el estado natural de inferioridad orgánica, la explicación de todos los dramas y acontecimientos de la vida individual y colectiva, incluyendo los trastornos psíquicos. Pero antes fueron los tratadistas de filosofía política sus defensores; quizá habría que remontarse al sofista Trasímaco si hemos de dar fe al testimonio de Platón [49], y contaría con una nutrida descendencia en el mundo moderno que incluiría, entre otros, a Maquiavelo y Hobbes. Se presentaría luego en el economista liberal T.R. Malthus con su conocida doctrina demográfica, de donde la tomaría Darwin para aplicarla a la historia natural como «lucha por la vida» (*struggle for life*); quizá habría que incluir aún a Spengler, aunque Scheler no lo mencione, con su doctrina del hombre como «animal de rapiña» [50]. Aplicada esta visión a la historiografía, dará por resultado el politicismo que defendió L. von Ranke con su escuela y gran parte de la historiografía neohegeliana con todos los glorificadores del estado absoluto [51].

48. Cf. *Formalismus*, p. 81. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 59-63. *Nachlass*, pp. 65-154, etc.
49. *Rep.* 336 b-338 c.
50. Cf. un texto que no necesita comentario en SPENGLER, O., *El hombre y la técnica*. Trad. M. G.ª Morente. 3.ª ed., Espasa-Calpe, Madrid 1967, p. 19.
51. *Metafísica de la libertad*, p. 92. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 83. *WG*, p. 42.

Universidad Pontificia de Salamanca

El tercer grupo está representado por aquellos filósofos para los cuales los instintos de conservación y nutrición son los factores decisivos. «El hombre es lo que come», dijo con tosquedad Vogt; el que elaboró el sistema de ideas más coherente y profundo en este sentido fue indudablemente K. Marx para el cual la vida humana y la historia se explican en orden a la «infraestructura» económica que determina rigurosamente las «superestructuras» políticas, ideológicas, filosóficas o religiosas. Realmente, de un modo más solapado como correspondía al puritanismo reinante, vienen a coincidir en la misma opinión los teóricos del capitalismo clásico, como habían puesto de relieve los estudios de Sombart, uno de los mejores amigos de Scheler, que por tanto este conocía bien.

De estas tres concepciones, vistas sólo en sus tipos polares, es fácil encontrar una gran cantidad de variantes que conforman ese grupo de sistemas que solemos agrupar bajo el nombre de naturalismo.

Evidentemente, cada una de estas doctrinas tiene parte de razón desde el momento en que Scheler acepta, contra el idealismo, que los factores reales no pueden ser determinados por los ideales [52]. Pero entre sí son mutuamente exclusivas; ¿cuál de ellas tiene la razón?; en otras palabras, ¿cuál de las tres direcciones de la vida impulsiva es la variable independiente a la que se subordinan las otras dos? Probablemente Scheler al llegar aquí se encontró frente a una situación incómoda; cada una de aquellas teorías se presentaba como exclusiva y esgrimía en su favor argumentos dignos de consideración; pero, al mismo tiempo, si una de ellas era verdadera por necesidad las otras dos tenían que ser falsas. Scheler tiene ante sí un abundante material histórico presentado por cada una de esas direcciones y frente a él sólo encontró una solución: conceder a cada una parte de razón, pero negando con ello sus pretensiones de absolutismo. «Actualmente hay que considerar como uno de los resultados más seguros de la investigación sobre las sociedades primitivas que también las fases más antiguas de los pueblos cultos y no sólo de los pueblos total o parcialmente en estado de naturaleza (*Naturvölker*), cuanto más ahondamos en ellos, tanto más muestran como preponderantes las asociaciones familiares» (*WG*, 43). Por su parte, Sombart creía, polemizando con Marx, que en el primer capitalismo (*Frühkapitalismus*) no predominaban las relaciones económicas como en el capitalismo consolidado, sino las relaciones políticas de poder.

La conclusión no es ahora difícil de sacar: «*No existe* en el transcurso de la historia una variable independiente constante entre los tres grupos supremos de factores reales: la sangre, el poder, la economía» (*WG*, 44).

52. *WG*, pp. 39-40. *V. Umsturz*, pp. 190-195. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 65, etc.

Universidad Pontificia de Salamanca

De este modo, las mismas teorías naturalistas quedan históricamente relativizadas; el predominio de los grupos de factores varía históricamente y, así, cada una de las tres doctrinas naturalistas tiene una validez relativa para un determinado período, siendo errónea su pretensión de absolutismo. Habrá, pues, un período en que predominen las relaciones de sangre, un período en que predominen las relaciones de poder y un tercer período en que predominen las relaciones económicas. De este modo, es posible conservar la parte de verdad que tiene cada una de estas doctrinas dentro de la esfera de la naturaleza.

Pero, reconocida así la irreductibilidad de estos tres grupos de factores, lo que tenemos que examinar es la ley que engarza la sucesión de los mismos, en caso de existir. Scheler ciertamente así lo cree: «En el curso continuo de un proceso cultural relativamente cerrado en el espacio y en el tiempo hay que distinguir *tres* grandes fases... 1. Una fase en que las relaciones de sangre (*Blutsverhältnisse*) de toda especie y las instituciones que las regulan de modo racional constituyen la variable *independiente* del proceso... 2. Una fase en que este primado pasa a los factores *políticos* de poder... 3. 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» (*WG*, 44-45). De este modo, cada una de aquellas tres teorías tiene una validez limitada en un período concreto del complejo cultural y el economicismo marxista, por ejemplo, es válido como expresión de lo que de hecho sucede en el último momento, pero será una frase pretenciosa la que nos quiera asegurar que «la historia por nosotros conocida es la historia de la lucha de clases».

¿Qué alcance tiene esta ley de sucesión? No quiere significar desde luego que se trate de tres fases de una historia universal continua (*WG*, 47), en rigor porque ese concepto es artificial y no corresponde a la realidad, pues ya sabemos que en la base de la concepción de Scheler está el pluralismo cultural. No significa tampoco un uniformismo cultural ya que aquí estamos ante una caracterización ideal, mientras que el material que se presenta en cada caso a los factores reales y el desencadenamiento de factores ideales es algo que varía ampliamente en cada uno de los complejos culturales.

He traducido hasta ahora el término *Kulturkreis* por «complejo cultural» para evitar el término «ciclo cultural» que quizá recuerde demasiado a Spengler. Scheler no cree en aquel período vital de cada ciclo rigurosamente determinado en cada una de sus fases de nacimiento, madurez y decadencia para pasar luego al letargo que supone inexorablemente la fase de «civilización». Por otra parte, el filósofo tampoco concibe esos complejos culturales como mónadas aisladas sin ventanas y sin posibilidad de inter-

Universidad Pontificia de Salamanca

comunicación mutua; hay factores que pueden ser reabsumidos por otro complejo cultural y la doctrina de una «nivelación» de las distintas formas culturales extremas sería impensable en una concepción como la spengleriana. Justo es, sin embargo, reconocer la importancia de Spengler en esta temática y actualmente parece que se va abriendo paso un clima más favorable para la comprensión del famoso historiador, lejos ya de la ruidosa polémica a que dió lugar y en la que la pasión, más ciertos intereses políticos con los que estuvo relacionado el historiador, pudieron más que la consideración serena [53]. Un «complejo cultural» es un todo que percibimos como algo suficiente en sí mismo y con un sistema de valores y una orientación propia. Es en cada uno de estos complejos donde es aplicable, con las matizaciones expuestas, aquella ley general.

No se olvide, sin embargo, que, como se ha notado [54], en muchas de las pretendidas «leyes esenciales» de Scheler, no hay otra cosa que ocurrencias momentáneas y brillantes aceptadas sin un riguroso análisis crítico. No obstante, creemos que esta ley, cuya validez no discutimos aquí, fue establecida inductivamente a base del material histórico-cultural que el filósofo tenía delante; el problema consistiría en saber si esa inducción está «suficientemente numerada» y esto exigiría un examen crítico del material que maneja el filósofo y que actualmente nos podrá parecer un poco problemático. La primacía de los factores de sangre era una tesis generalmente aceptada por la investigación etnográfica ya desde los estudios de Bachofen sobre el matriarcado o de L. H. Morgan sobre la estructura familiar primitiva y que luego reafirmaron algunos antropólogos influidos por el psicoanálisis como H. S. Sullivan, M. Mead, R. Linton e incluso el propio Malinowski. Pero en otros casos parece bastante claro que el filósofo basa su ley exclusivamente en una fase determinada de la cultura occidental y el predominio de los factores políticos en una fase parece basarse poco más que en los estudios de su amigo, el historiador del capitalismo W. Sombart. Desde este punto de vista, la palabra la tienen los historiadores de la cultura y son ellos los que tienen que contestar a la cuestión de si una ley semejante es válida o no como hipótesis para estructurar el material histórico de que se dispone en este campo.

Hay aún otro factor digno de tenerse en cuenta. Las teorías cíclicas de la cultura se pusieron de moda entonces en Alemania; recuérdese en otro sentido las tres formas fundamentales de la cosmovisión en Dilthey. Aún dejando de lado la posible influencia de Spengler que no creemos que haya

53. Instrumento importante en este sentido es la magnífica biografía de KOKTANEK, A. M., *Oswald Spengler in seiner Zeit*. Beck, München 1968. Las relaciones entre Scheler y Spengler las he examinado con detención en mi trabajo *Max Scheler y el vitalismo*, en «La ciudad de Dios», 182 (1969) 514-555.

54. LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler, cit.*, p. 15.

Universidad Pontificia de Salamanca

pasado en todo caso de uno de los muchos factores de sugestión, en antropología cultural se empezaba a abrir paso entonces la doctrina de los «ciclos culturales» que merecería a Malinowski un juicio durísimo, a cuyo fundador —F. Graebner— calificaba como «topo de museo» [55]. La doctrina fué luego desarrollada con algunas modificaciones por el P. Wilhelm Schmidt y la escuela etnológica de Viena, pero en general los antropólogos muestran las mayores reservas frente a tal doctrina y frente al «difusionismo» que lleva anejo. De hecho Scheler cita varias veces laudatoriamente una de las obras principales de Graebner [56] en la que basa su descripción de la primera fase, con otros datos tomados fundamentalmente de Lévy-Brühl, otro autor al que conocía muy bien. No afirmamos ni negamos su valor; nos limitamos a indicar el camino que quizá debería explorar un estudio crítico de este punto.

4. Ley de interacción de los factores reales e ideales

Tenemos los dos grupos fundamentales en orden a los que debe estructurarse la sociología del conocimiento. De todos modos, esto no pasa aún de ser algo previo a la problemática específica que tiene que afrontar la sociología del conocimiento. El problema fundamental reside justamente en examinar el alcance de la posible relación entre ambos grupos de factores porque esa relación es justamente la que nos dará la medida del condicionamiento social de todo saber y el alcance exacto que esto tiene.

La irreductibilidad de ambos grupos de factores está claramente afirmada en la concepción scheleriana, de tal modo que es absurdo intentar deducir un grupo del otro y el filósofo tacha de «utópicas» a todas las doctrinas que sueñan con un futuro en el cual uno de estos grupos desaparecería absorbido por el otro, sea esta absorción a favor de los factores ideales (idealismo) o a favor de los factores reales (naturalismo). Esto nos indica ya en principio que la postura de Scheler es adversa a todo reduccionismo sociologista, pero este punto debemos verlo con más detención. Nos indica asimismo que el dualismo naturaleza-espíritu no significa una disparidad completa, de tal modo que afirmar que «la conjugación de estos dos modos de ser se presenta en su dualismo como algo tan misterioso e impensable como la comunicación de sustancias en el dualismo cartesiano» [57], es una exageración. Mucho habría que decir del dualismo cartesiano, una de esas

55. Cf. MALINOWSKI, B., *El estudio científico de la cultura y otros ensayos*. Trad. A. R. Cortázar. EDHASA, Barcelona 1970, pp. 21-24.
56. V. gr., *WG*, pp. 45, 46, 59, 60, 63, 69, etc.
57. MUELLER, P., *De la psychologie à l'anthropologie, à travers l'oeuvre de Max Scheler*. Université de Neuchatel 1946, p. 25.

Universidad Pontificia de Salamanca

que Fouillée llamaba «ideas-fuerza» que resisten a las críticas intelectuales que se le dirigen porque son la formulación intelectual de una concepción de la vida y del mundo [58]. Parece evidente que el dualismo antropológico es algo indiscutible en Scheler y numerosas han sido las críticas que este punto le ha acarreado; más aún, el filósofo parece tener clara conciencia de ello [59], pero también es evidente que intentó superarlo. Aquí nos interesan dos direcciones en las que esto se intentó a fin de poner en contacto los dos grupos de factores. Visto desde arriba, digámoslo así, la doctrina se llama *funcionalización del espíritu;* visto desde abajo, *impotencia del espíritu*. Queremos mostrar que se trata de dos formulaciones que, aunque pertenecientes a distintos momentos del pensamiento scheleriano, son complementarias. La otra dirección se refiere al futuro y es lo que Scheler llama *estado de nivelación* de las distintas formas culturales extremas, como expresión de la dirección que tomaba la humanidad después de su primera toma de conciencia como un todo en la Primera Guerra mundial; de esta última prescindiremos aquí, por interesar menos a nuestro tema.

La doctrina de la *funcionalización* (*Funktionalisierung*) no ha sido muy atendida por los estudiosos del pensamiento scheleriano; sin embargo, tiene una gran importancia a la hora de colmar la sima que abre su concepción de la fenomenología entre el plano eidético y el plano fáctico. El primer punto a retener es que esta doctrina está enunciada a plano gnoseológico para explicar la relación que media entre el conocimiento apriórico, de validez universal y supraindividual, y el conocimiento existencial concreto, limitado espacio-temporalmente.

No deja de ser curioso que Scheler exponga esta doctrina en el lugar más inesperado; justamente en su obra sobre fenomenología de la religión en el lugar reservado a la determinación de los atributos divinos, concretamente el de la espiritualidad. El conocimiento apriórico tiene validez universal y es inmutable, de tal modo que una vez adquirido no puede ser cambiado ni desmentido por datos procedentes de la experiencia inductiva, ya que se ha llegado a él mediante una intelección esencial que prescinde de las configuraciones contingentes, tanto por parte del sujeto como por parte del objeto; al ser independiente de la experiencia inductiva, no puede tampoco ser acrecentado ni disminuido por inducción. El conocimiento esencial se refiere al «qué» (*Was*), al «ser-así» (*Sosein*) de un objeto, prescindiendo de su existencia concreta (*Dasein*); el problema estriba en saber cómo actúa ese conocimiento esencial frente al conocimiento inductivo,

58. Páginas luminosas en este sentido se las debemos recientemente a GRANELL, M., *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología*. Rev. de Occidente, Madrid 1969, pp. 77-85, 98-109.
59. Cf. *Nachlass*, pp. 67-69.

Universidad Pontificia de Salamanca

determinado por una experiencia que tiene que ser contingente. Es un problema similar al que se plantea en axiología a la hora de determinar la relación entre una estructura axiológica inmutable y los distintos «ethos» o reglas de comportamiento moral que la historia nos presenta como diversas y a veces incluso contradictorias [60]; la solución —tampoco esto se ha tenido en cuenta— es muy similar.

En principio, parece que caben dos soluciones extremas: la primera es el relativismo y la segunda el innatismo. La primera es improcedente por destruir la especificidad del conocimiento esencial; la segunda, defendida sobre todo por Kant, es tajantemente rechazada por Scheler pues «nuestro espíritu no tiene ideas innatas ni connaturales» [61]. Es otra vez el eterno problema de la relación entre la verdad inmutable y la historicidad, problema que sólo se puede solucionar salvando los derechos legítimos de cada una de las dos partes. Esto cree Scheler que se consigue si tenemos en cuenta que «el conocimiento esencial se funcionaliza en una ley de pura «aplicación» del entendimiento, dirigido a los hechos contingentes, que capta, descompone, conoce y juzga el mundo contingente de los hechos, «determinado» según conexiones esenciales» [62].

El mundo eidético es un mundo consistente en sí mismo y no depende en su esencia de ningún dinamismo del sujeto cognoscente, ni mediante la aplicación a la experiencia fáctica de unas categorías *a priori* (Kant), ni tampoco en tanto que el sujeto trascendental sea «constitutivo» de la objetividad (Husserl). Como no es innato, ese mundo esencial es dado al espíritu históricamente en la experiencia fenomenológica [63]; es decir, el espíritu va *descubriendo* en la historia ese mundo. El mundo esencial es un mundo inmensamente rico que desborda la capacidad de cualquier sujeto finito y, por tanto, el descubrimiento de las esencias es una tarea comunitaria (*gemeinschaftlich-kooperative*) en la que deben colaborar todas las épocas, todos los individuos y todos los pueblos. Determinados individuos o determinados momentos históricos están en condiciones privilegiadas para descubrir tal o cual aspecto determinado que en otras condiciones distintas pasaría desapercibido; así queda fundamentada gnoseológicamente la idea scheleriana de que cada individuo y cada momento histórico es algo de un valor único e insubstituible [64]. Una vez descubierta una determinada ley o región esencial ya no puede ser cambiada, aunque cabe la posibilidad de un olvido y un ulterior redescubrimiento relativo, algo

60. *Formalismus*, pp. 300-321.
61. *V. Ewigen*, p. 195.
62. *Ibid.*, p. 198.
63. Scheler lo dice con mucha claridad: «Das Wissen um das Apriori ist also keineswegs auch *apriorisches Wissen*»: *Ibid.*, p. 197.
64. *Ibid.*, pp. 202-204.

Universidad Pontificia de Salamanca

similar a lo que sucedió en la historia de la biología con las leyes de la herencia de Mendel. El espíritu finito se va apropiando sucesivamente cada uno de los descubrimientos y, por ello, se puede hablar con todo rigor de un *crecimiento histórico* del espíritu humano que va ampliando cada vez más sus conocimientos esenciales mediante un proceso histórico de sucesivas adicciones de nuevas intelecciones esenciales [65].

Esta historicidad del espíritu humano hace que el conocimiento humano sea una realidad en perpetuo devenir porque con el descubrimiento de leyes esenciales nuevas el hombre dispone de nuevos instrumentos para acercarse a la realidad. Si a ello añadimos que cada grupo humano y cada época dispone de una materia distinta a la que aplicar esas leyes esenciales, no podemos por menos de concluir que el conocimiento humano como una totalidad acabada —un puro ideal, ciertamente— sería la síntesis de las distintas perspectivas parciales, el único modo en que es accesible la realidad a un espíritu finito o a una determinada época histórica. El error no está en que esta perspectiva sea incompleta o inadecuada, sino en la hinchazón de desconocer justamente que es una perspectiva y querer darle un valor absoluto que excluya todas las demás, paradójicamente el error del relativismo [66].

¿Cómo funciona este saber esencial frente al inductivo? En esto consiste justamente la funcionalización del saber esencial; no es que la experiencia inductiva esté rigurosamente determinada por la experiencia fenomenológica pura en lo tocante al contenido; mucho menos aún la inversa. Cada una tiene sus propias leyes, cada una tiene sus propios métodos, cada una posee sus propios criterios de verdad; no pasa de ser un craso error del naturalismo querer negar la especificidad del conocimiento filosófico y substituirlo por el de las ciencias experimentales, como es también un error de Kant, notado asimismo por Husserl [67], ver en la física newtoniana el arquetipo de toda «ciencia». La función del saber esencial frente al inductivo es una función puramente *negativa*: el hecho de que dispongamos de un determinado conocimiento esencial, que no es necesario que sea reflexivo, hace que, de entre todo el mundo de las experiencias particulares en principio posibles, *seleccionemos* unas y prescindamos de otras. El conocimiento esencial, pues, orienta nuestro interés y recorta el campo de la experiencia [68].

65. *Ibid.*, pp. 198-200.
66. ¿Influencia de Ortega y Gasset sobre Scheler, de éste sobre Ortega? Ambos filósofos estaban unidos por amistad personal, pero la cuestión habría que examinarla despacio para poder responder a tales interrogantes.
67. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hg. W. Biemel («Husserliana», VI). M. Nijhoff, Haag 1954, p. 192.
68. *V. Ewigen*, p. 208.

Universidad Pontificia de Salamanca

El interés de la doctrina aquí esquematizada es enorme. En primer lugar, porque supone un gran paso para reconciliar el espíritu con la historia, alejado de ella por la secular tradición platonizante de Occidente, sin disolverlo en ella [69]. En segundo lugar, porque esa función puramente *negativa* del mundo eidético frente al mundo fáctico obliga a una revisión de la evolución ideológica del filósofo [70]. Estos textos son de 1920, pertenecientes por tanto al primer Scheler; luego vendrá otro momento en el que algunos quieren ver una radical ruptura al introducirse la tesis de la impotencia del espíritu (*Ohnmacht des Geistes*). Si logramos hacer ver que esta tesis es sólo una explicitación con alcance metafísico de lo que acabamos de ver expuesto a plano noético, entonces es evidente que esa interpretación necesita una revisión a fondo.

La ley que rige la interacción de los factores reales e ideales, punto decisivo en la tarea que vamos persiguiendo, la enuncia el filósofo como *impotencia del espíritu* y ha dado lugar a una abundante literatura y también —así lo creemos— a abundantes confusiones sobre su significado y alcance.

Los factores reales son poderosos, son una fuerza desatada que representan toda la energía efectiva de que dispone el mundo. Scheler los agrupa en su metafísica dentro del *impulso* (*Drang*), una de las dos fuerzas fundamentales del mundo y la historia. Frente a ellos, los factores ideales captan los valores y las ideas, pero son *impotentes* en el orden de la historia real: «El espíritu en sentido subjetivo y objetivo, como espíritu individual y colectivo, determina pura y únicamente la *esencia* de los contenidos de la cultura, los cuales pueden, así determinados, *llegar a ser*. Pero el espíritu en sí y por su propia naturaleza carece de *todo rudimento* de «fuerza» o de «eficiencia causal» para hacer llegar a la *existencia* sus contenidos» (*WG*, 21).

Esta es la conocida doctrina de la impotencia del espíritu, quizá la más característica del último momento del pensamiento scheleriano y en la que se apoyan multitud de intérpretes para afirmar una esencial ruptura entre

69. Mejor que los especialistas en Scheler, ha visto bien este punto, situándolo históricamente dentro de las doctrinas contemporáneas sobre el espíritu, GRANELL, M., *O. c.*, pp. 15-17, 325-351.

70. Esto se puede intentar salvar alegando que los textos que nos ocupan son de los más recientes que hay en aquella obra y señalan ya la evolución hacia un estadio posterior, como hace FERRETTI, G., *Sviluppo e struttura della filosofia della religione in M. Scheler*, en «Riv di Filosofia Neoscolastica», 62 (1970) 430-432. En ese caso remitimos aún a la doctrina de la variabilidad histórica de los «ethos», en *Formalismus*, a la que hemos aludido. Por otra parte, reconociendo el valor que puede tener este método de exposición puramente evolutiva a la que se inclina este autor italiano, no creemos que pueda desplazar absolutamente a las demás consideraciones estructurales. El resultado es aún más radical en la reciente biografía intelectual de Scheler debida a STAUDE, J. R., *Max Scheler; an intellectual portrait*. The Free Press, New-York 1967, obra de un sociologismo avasallador.

Universidad Pontificia de Salamanca

los dos momentos de la carrera intelectual del filósofo. Ciertamente, está de algún modo preparada por la consideración scheleriana del espíritu como algo esencialmente pático [71], frente al dinamismo espontáneo del sujeto muy acentuado en Kant, en el idealismo y en Husserl, doctrina que Scheler rechaza como reflejo del prometeísmo occidental. Consecuentemente, en todos los escritos schelerianos las funciones volitivas y los actos espontáneos quedan en una situación muy precaria, como han notado varios críticos [72]. El espíritu capta los valores y las ideas y determina su contenido, objetividad y sentido, pero es impotente para realizar esos valores; el impulso, por el contrario, es poderoso y fuerte, pero es ciego para el mundo eidético.

Lo que tenemos que examinar justamente es el alcance de esa impotencia del espíritu. ¿Quiere esto decir que los factores ideales son reductibles a los reales, con lo cual la reducción sociologista del saber sería inevitable? Categóricamente no y los textos de Scheler no pueden dejar lugar a la menor duda. Las características esenciales del espíritu —*libertad* en el sentido de liberación del medio biológico, la *objetividad* o posibilidad de captar la esencia en abstracto, la *autoconciencia* y la capacidad de *ideación*— son completamente inéditas frente al mundo de la vida, de tal modo que el filósofo puede hablar del espíritu como un principio opuesto a toda vida en general [73]. Por ello, cualquier intento de reducir los factores ideales a un mero epifenómeno de la materia o de la vida es, por principio, un contrasentido [74]. Pero el filósofo critica con no menos decisión también el intento de hacer depender los factores reales de los ideales, llegando así a una concepción de la historia que haría de ésta el desarrollo de la *Idea*, doctrina ya de raigambre griega que Scheler ve sociológicamente como una creación de la burguesía griega [75].

Se podría pensar entonces que estamos frente a una dualidad de factores opuestos, similar a la postulada por Klages entre el «alma» y el «espíritu». Nada más erróneo; esos dos factores son irreductibles, pero en la historia real se interfieren y esa historia es justamente el producto de esa

71. Cf. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de «espíritu» en el «Formalismus» scheleriano.* Itinerarium, Buenos Aires 1965, pp. 316-317.

72. «Eine wesentliche Funktion kommt zu kurz bei Scheler: der Wille. Der Geist wird zu einseitig als «schauender» Geist bestimmt. Er erscheint als Vermögen der «contemplatio», nicht der «actio»: HESSEN, J., *Wertphilosophie.* Schöningh, Paderborn 1937, p. 159. Cf. HUERLIMANN, K., *Person und Werte. Eine Untersuchung über Sinn von Max Schelers Doppeldevise: «Materiale Wertethik» und «ethischer Personalismus»*, en «Divus Thomas» (Freiburg), 30 (1952) 388-390. El tratamiento más amplio que conozco de este tema, en MANDRIONI, H. D., *O. c.*, pp. 174-199.

73. «Ein jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip»: *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* pp. 37-38.

74. *Ibid.*, pp. 58-63, 80-87. *WG*, pp. 21-23, etc.

75. *Metafísica de la libertad,* p. 80.

Universidad Pontificia de Salamanca

interacción de ambos grupos de factores; cualquier intento de suprimir uno de ellos reasumiéndolo en el otro es calificado por Scheler como «utópico» (*WG*, 49-50), sea de signo naturalista o idealista. La doctrina de la impotencia del espíritu es la que precisamente regula esa interacción.

El espíritu carece originariamente de poder [76], pero esto hay que entenderlo bien. El espíritu carece de potencia, de eficiencia por sí mismo en el plano de la *realización* fáctica en la que se inscribe la historia real. Una idea pura sólo puede influir efectivamente en la historia cuando se encarna en intereses reales: «Allí donde las ideas no encuentran fuerzas, intereses, pasiones, impulsos y los «movimientos» de estos objetivados en instituciones, no tiene —cualquiera que sea su valor objetivo— ninguna significación para la *historia real*» (*WG*, 40). Los sucesos de la vida personal de Scheler le habían enseñado quizá en su propia carne esto. La marcha de la historia real es ciega y se rige por fuerzas ciegas para los valores; es, como decía Comte, una «fatalité modifiable»; lo que puede aportar el espíritu es justamente esa modificación prestando a esas fuerzas una dirección o inhibición guiada por los valores y los principios ideales que se convierten así en una «liberté modifiable». Cuando el espíritu influye en la historia real lo hace con una energía tomada de los impulsos y puesta a su servicio mediante un proceso que Scheler denomina, con un término freudiano, «sublimación».

El papel del espíritu en la historia real es, por tanto, fundamentalmente *negativo*: no puede crear nada desde sí mismo, sino que lo único que puede hacer es «refrenar» y «dirigir», «poner y quitar obstáculos» dentro de la marcha fatal de los impulsos [77]. Digamos que los factores reales señalan las orillas del río de la historia, pero la marcha de la barca no está dirigida por ellos más que en el sentido de que la barca sólo puede navegar entre las orillas.

Esto y sólo esto significa la doctrina de la impotencia del espíritu; cualquier intento de querer darle un alcance absoluto y querer deducir de ahí una reducción de los factores ideales a los reales es contradictorio con las declaraciones explícitas de Scheler; nunca los factores reales e impulsivos pueden determinar el sentido y el valor de los factores ideales, de los contenidos del espíritu; lo único que hacen es *condicionar* el que esos factores ideales hagan su aparición en la historia real en un determinado momento y de un determinado modo, pero nunca son una medida de su objetividad y valor lógico [78]. Vista así, la doctrina de la impotencia del espíritu es sólo

76. «Von Hause aus und urprünglich hat der Geist keine eigene Energie»: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 66.
77. Cf. *Ibid.*, pp. 62, 68. *WG*, 23, 40, 41-42, etc.
78. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pp. 56-57. *WG*, 22. Esta interpretación está

Universidad Pontificia de Salamanca

la formulación explícita de una ley esencial en toda visión estratigráfica de la realidad y del hombre. N. Hartmann la había formulado con su habitual precisión: «los estratos superiores del ser son los más débiles»; es decir, los estratos son más firmes cuanto más bajos, pues los estratos inferiores son ontogenética y filogenéticamente más antiguos y están siempre supuestos por los superiores que están condicionados por ellos, aunque este condicionamiento no significa naturalmente que sean reductibles a ellos [79]. Esto obligaría, por otra parte, a revisar las objecciones clásicas que, desde Cassirer y más aún desde Buber, se vienen repitiendo monótonamente contra esta doctrina scheleriana [80].

Apliquemos esto ahora a la sociología del conocimiento. Los factores reales —impulsos e instituciones sociales— condicionan los factores ideales en el sentido de que estos sólo pueden pasar a la *existencia real* cuando aquellos factores reales lo permiten. De entre el mundo de lo idealmente posible, los impulsos determinan la selección de los que en un momento concreto van a pasar al plano de la realidad efectiva. Pero ese paso no afecta en nada a la verdad objetiva de los contenidos que se rige por otras leyes lógicas y es completamente independiente de los factores reales. Estos condicionan también el modo concreto en que un determinado saber es expresado en un momento concreto; la verdad no se reduce a su expresión concreta, sino que ésta utiliza una serie de conceptos y unas reglas de expresión que están tomadas de un modo y otro de la vida cotidiana; esto sí está condicionado socialmente y una misma idea se expresa de un modo distinto en una sociedad tribal o en una sociedad feudal; las expresiones son por naturaleza siempre parciales y el error consiste en confundir la verdad con uno de los modos concretos de expresarla. En este sentido, la sociología nos aporta una preciosa perspectiva que nos libra del inmovilismo conceptual y nos abre al continuo enriquecimiento que significa hacer accesible desde diversos aspectos la verdad. La sociología del conocimiento explica, pues, que una determinada verdad o valor sea *descubierta* en un momento dado y también el que esa verdad sea expuesta de un modo más o menos adecuado, pero a lo que no afecta en ningún punto es a esa verdad misma en su propia estructura que está por encima de cualquier condicionamiento sociológico. Por tanto, es objetivamente falso afirmar que «es extremosa la posición de Scheler cuando asevera que todo saber está de-

esbozada en mi citado trabajo *Max Scheler y el vitalismo*, pp. 545-553; una interpretación similar en FILIPPONE-THAULERO, V., *O. c.*, I, pp. 15-17. En un próximo trabajo pienso documentarla con toda detención.

79. Una formulación reciente en LERSCH, P., *La estructura de la personalidad*. Trad. A. Serrate Torrente. 6. ed., Scientia, Barcelona, pp. 77-83.

80. CASSIRER, E. *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, en *Die Neue Rundschau*, 41 (1930) 244-264. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* Trad. E. Imaz. 5. ed., FCE, México 1964, pp. 114-140.

Universidad Pontificia de Salamanca

terminado por la sociedad, pues el saber como tal rebasa dicha relación», y afirmar luego que «Scheler llega a pensar que puede haber una reducción sociológica o sociologista estricta en este modo de pensar» [81]. Creo haber dejado bien documentado lo contrario y la posición antisociologista de Scheler está fuera de toda duda [82].

Conclusión

Nos parece que éstas son las grandes líneas de la concepción teórica en que se monta la idea scheleriana de la sociología del saber. Queda claro al menos que ésta depende estrechamente de su concepción filosófica, más aún, que es una parte de su concepción filosófica y que significa además una importante clarificación de algunas ideas no del todo diáfanas en otros escritos específicamente teóricos. La suerte que corra la sociología del saber dependerá, pues, en el caso de Scheler de la suerte que corra su pensamiento teórico. Si esto es aceptable o no para un sociólogo empírico como «hipótesis de trabajo» es una cuestión en la que los pareceres están divididos. Este fue históricamente el origen de la sociología del conocimiento como tal. El interés que ofrece al filósofo o al historiador de la filosofía o de la ciencia es enorme; pero, por otra parte, es una disciplina aún muy joven en la que las pretensiones superan en mucho a las realizaciones efectivas y, como suele suceder siempre en estos casos, corre el riesgo de inflarse demasiado y dar a sus conclusiones un alcance desmesurado, por lo cual está necesitada de una vigilancia continua sobre sí misma, a fin de que, lo que puede ser un valioso instrumento, no se convierta en algo puramente negativo y demoledor, como parece pasar en algunas direcciones actuales.

81. ALCORTA, J. I., *o. c.*, pp. 259, 273.
82. Insiste en esto una inteligente nota PRINI, P., *Filosofia e sociologia*, en «Giornali di Metafisica», 23 (1968) 40-44.

Universidad Pontificia de Salamanca