



El Concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler: Un Estudio sobre “El Puesto del Hombre en el Cosmos”

Antonio de la Cruz Valles

“¿Qué necesidad hay de explicar lo que se entiende con el vocablo hombre? ¿No se sabe demasiado lo que se quiere significar con este término?”

B. Pascal

Introducción

La inesperada - por súbita y temprana – muerte de Scheler confiere a “El puesto del hombre en el cosmos” una especial importancia, pues esta obra es el pórtico del último proyecto scheleriano, el de su inacabada antropología filosófica; durante el siguiente año al de la publicación de este escrito, nuestro autor tendría que haber concluido su antropología; no nos quedan, sin embargo más que fragmentos dispersos y el escrito que comentaremos.¹

Dentro de la obra, el concepto de “espíritu” (“Geist”) ocupa un lugar central, ya que es precisamente el “espíritu” aquello que diferencia al ser humano del resto de formas de vida, otorgándole una posición específica en el cosmos. Un análisis del concepto de “espíritu” supondrá, por tanto, la mejor forma de alcanzar una buena comprensión de la antropología scheleriana tal y como en “El puesto del hombre en el cosmos” aparece esbozada. Con vistas a ello, el artículo se dividirá en los siguientes puntos:

1. “El contexto: la antropología filosófica de Scheler”. Delimitaremos, en primer lugar, la perspectiva desde la que Scheler aborda la pregunta por el ser humano, y en el seno de la cual aparece el concepto de “espíritu”.
2. “Lo psíquico como fenómeno de la vida”. Dos cosas se expondrán en este apartado: qué entiende Scheler por “vida” y qué relación mantienen con ella los fenómenos psíquicos.
3. “El proceso evolutivo de la vida como sucesión de estadios psicofísicos”. Explicaremos, siguiendo a Scheler, las diferencias psicofísicas existentes entre humanos, animales y plantas a partir de la vida y su evolución.
4. “El espíritu: características fundamentales”. La identificación de la evolución de la vida con la evolución de habilidades psicofísicas nos conducirá a una crucial consecuencia: la especificidad humana no puede radicar en su mayor cualificación intelectual. El “espíritu” aparecerá entonces como el concepto que Scheler utilizará para explicar lo humano.
5. “El acto espiritual de la ideación”. A través de lo que Scheler denomina “ideación” despliega el “espíritu” su actividad; el objetivo de este apartado consistirá en analizar el acto de la “ideación”.

¹ En este sentido, vd. la introducción de Wolfhart Henckmann en Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. Alba, Barcelona, 2000.

6. “La impotencia del espíritu”. Precisamente la “ideación” nos revelará la impotencia del “espíritu”, impotencia subsanable mediante la energía de la “vida”; aquí conoceremos como “espíritu” y “vida”, conceptos en principio opuestos, se complementan, sin embargo, en la antropología scheleriana.
7. “Espíritu y persona”. Finalmente, analizaremos el concepto de “persona” como forma en la que se manifiesta el “espíritu”.

1. El contexto: la antropología de Scheler.

“El puesto del hombre en el cosmos” puede ser entendido, básicamente, como el intento de responder a dos grandes interrogantes, a saber: “¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser ” (pág. 30).²

Sería lógico pensar que preguntas tan fundamentales han provocado múltiples respuestas en el ámbito del saber; sin embargo, el parecer de Scheler es otro:

“El momento en el que el hombre ha reconocido que hoy tiene menos que nunca un saber riguroso de lo que es...” (pág. 31).

Los diferentes intentos de explicar qué es el hombre originados en Europa se encuadrarían en tres grandes tradiciones:

1. Una tradición teológica de raíz judeocristiana que concibe al hombre como un ser creado por Dios.
2. Una tradición filosófica originada en Grecia que define al ser humano a partir de la razón.
3. Una tradición científico-natural surgida con la ciencia moderna y la psicología genética y que concibe al ser humano como el último y más perfecto producto de un proceso evolutivo natural.

El problema de estas tradiciones es su incapacidad para delimitar una idea unitaria de ser humano, pues cada una define la especificidad humana parcialmente. Scheler pretende elevarse sobre las parcialidades para alcanzar una idea unitaria de hombre en un ejercicio de antropología filosófica caracterizado por:

1. Seguir, frente a las ciencias naturales, un proceder fenomenológico. Si el famoso lema fenomenológico proclamaba la necesidad de ir “a las cosas mismas”, una antropología que se quiera fenomenológica debe tener como aspiración final no la descripción del hombre –tarea reservada a las ciencias positivas - , sino el conocimiento de su esencia. La antropología se transforma de este modo en una verdadera “Wesensontologie”.³ Ahora bien, no debemos concluir que con este gesto Scheler desprecie las ciencias naturales, ya que serán los resultados arrojados por la ciencia los que muestren sus propias limitaciones a la hora de aprehender la esencia humana; por ejemplo: no es que la teoría científico-natural de la evolución sea falsa, no: esta teoría permite explicar la aparición de la vida sobre la Tierra y su posterior evolución; lo erróneo sería, a partir de la misma, explicar la esencia del hombre⁴.

² Ibidem. A partir de ahora se citará indicando la página entre paréntesis.

³ Wolfhart Henckmann, “Max Scheler.”, Verlag C. H. Beck , Munich 1995, pág. 198.

⁴ “Scheler tiene siempre en cuenta estos resultados –los de las ciencias naturales- y la primera parte de ‘El puesto del hombre en el cosmos’ supone una notable información en este campo. La crítica de Scheler, en resumen, será: el punto de vista natural está perfectamente justificado y responde a problemas reales, pero el ‘naturalismo’ es una extrapolación ideológica de estos

2. Mantener, frente al monismo de antropologías anteriores, un dualismo irreductible. En su artículo “Mensch und Geschichte”⁵ clasifica en cinco grandes grupos las diversas teorías sobre el ser humano que a lo largo de la historia han ido apareciendo: teístas, racionalistas, naturalistas, dionisiacas y ateístas; sólo dos posiciones, sin embargo, mantienen su influencia a comienzos del siglo XX: la racionalista y la naturalista; Scheler se enfrenta explícitamente a ambas en la obra que comentamos:
- a- Sobre las teorías naturalistas afirma que: “ han cometido el error de querer *derivar* de estas fuerzas impulsivas no sólo la actividad, el fortalecimiento del espíritu y de sus ideas y valores, sino también estas ideas mismas y las significaciones de las que ellas son portadores, así como las leyes del espíritu y su desarrollo interno” (pág. 119).
 - b- En cuanto al racionalismo, que aquí aparece denominado como “teorías clásicas”, Scheler critica la excesiva importancia concedida al “espíritu” o “razón” (“Vernunft”)⁶.

Así pues, el error compartido por naturalistas y racionalistas es su unilateralismo, su obsesión monista. Scheler tratará de elaborar un concepto de ser humano que rescate y conserve la verdad de ambas posiciones, articulando el “impulso” (“Drang”) y la “razón” o “espíritu”. La consecuencia será el dualismo antropológico.

2. Lo psíquico como fenómeno de la vida

La pregunta conductora es la pregunta por el ser humano y el ser humano es, en primer lugar, un ser vivo. Con el fin de averiguar si el ser humano no es más que una manifestación de la vida, Scheler comienza su investigación analizando el dicho fenómeno; ahora bien, la vida, tal y como nuestro autor la entiende, tiene una doble dimensión: por una parte se muestra objetivamente como automovimiento, autoformación, autodiferenciación y autolimitación en sentido temporal y espacial; por otra, la vida se manifiesta subjetivamente como un fenómeno psíquico. Scheler concluye:

“ *Es una y la misma vida* la que tiene, en su ser interior, una estructuración *psíquica* y, en su ser para otro, una estructuración *corporal*” (pág. 106).

O lo que es lo mismo:

“...desde el punto de vista ontológico, los procesos vitales, fisiológicos y psíquicos son rigurosamente idénticos (como ya había sospechado Kant), son distintos sólo desde el punto de vista fenoménico.” (págs. 107-108)

resultados”. En Manuel Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, ed. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1973, pág.76.

⁵ Recogido en Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Verlag Francke, Berna 1976, tomo 9, págs. 120-144.

⁶ Según Scheler, la Teoría Clásica identifica el concepto de “espíritu” con el concepto de “razón”. Sin embargo, como veremos más adelante, el concepto de “espíritu” es más amplio que el de “razón”.

Esta tesis contradice abiertamente los postulados racionalistas de las teorías clásicas acerca del hombre; para uno de sus más conocidos representantes, Descartes, había dos sustancias: la “pensante”, que identificaba con el alma, y la “extensa”, es decir, la física. El ser humano reúne ambas en sí, pues tiene alma y cuerpo; los animales y plantas, en cambio, son sólo sustancias extensas o cuerpos, careciendo de alma y de ser interior. La consecuencia un tanto absurda del planteamiento cartesiano es que los comportamientos de los animales y las plantas son tan maquinales como el de un simple autómatas. La solución scheleriana al absurdo entuerto resulta brillante: puesto que lo psíquico – el equivalente al alma cartesiana o “Seele”- es ontológicamente idéntico a lo físico, todo ser vivo, por el simple hecho de estar vivo, tiene una dimensión psíquica. ¿Significa ello que el ser humano no se diferencia del resto de seres vivos? Ni mucho menos, se diferencia pero en otra cosa:

“Así pues, no es lo físico y lo anímico, ni el cuerpo y el alma, ni el cerebro y el alma, lo que constituye una antítesis óptica en el hombre, y que también subjetivamente es vivida como tal, es de un orden muy superior y mucho más profundo: es la *antítesis de espíritu y vida*” (págs. 114-115).

Más tarde nos detendremos en el concepto de “espíritu”; de la confrontación con Descartes retengamos ahora dos ideas:

1. Junto a la desmesurada confianza en el poder del “espíritu”, Scheler denuncia otro error típico del racionalismo: la identificación de “espíritu” –“sustancia pensante” en la terminología cartesiana- y alma.
2. Si los fenómenos psíquicos son simplemente una manifestación subjetiva de la vida, todo ser vivo tiene “psiquismo” o alma; queda así rebatida la concepción mecanicista de animales y plantas.

3. El proceso evolutivo de la vida como sucesión de estadios psicofísicos

La esfera completa de la vida se estructura, atendiendo a sus manifestaciones psíquicas, en los siguientes niveles:

1. El estadio más bajo de la vida lo compone el “impulso afectivo” (“Gefühlsdrang”). El “impulso afectivo” es un impulso en el que sentimiento e instinto se dan todavía indiferenciados; el “impulso afectivo” se orienta hacia la consecución de un placer sin objeto y la evitación de todo dolor; la representación más exacta del “impulso afectivo” nos la aportan las plantas cuando, evitando la oscuridad, crecen buscando la luz. El “impulso afectivo”, sin embargo, no es exclusivo de las plantas, ya que aparece tanto en los animales como en los seres humanos para los que el “impulso afectivo” se constituye como sujeto de la experiencia más primaria de la realidad.
2. El segundo estadio de la vida es lo que Scheler denomina “instinto” (“Instinkt”), el “instinto”. El instinto se despliega siguiendo un ritmo fijo y mecánico, es innato y hereditario y está al servicio de la especie.
3. Como tercer estadio de la vida encontramos la “memoria asociativa” (“assoziatives Gedächtnis”), lo que sería el correlato psíquico del reflejo condicionado de Pavlov. La memoria asociativa surge como consecuencia de la separación del sistema sensorial y del sistema motor, razón por la cual no puede darse en la vida vegetal; gracias a la memoria asociativa aparecen la adaptación y el aprendizaje, lo que supone una liberación frente a la rigidez instintiva y una mayor plasticidad en el comportamiento.

4. La “inteligencia práctica orgánicamente determinada” es el último estadio de la vida; aunque con ella se abre la posibilidad de elección frente a diversos bienes, obedece siempre a la satisfacción de un fin impulsivo. Funciona a partir de la comprensión súbita de un nexo objetivo en el entorno, lo que permite diseñar una acción apropiada para la satisfacción del impulso. Gracias a los hoy clásicos experimentos de Köhler con chimpancés, en los que estos superan una serie de obstáculos interpuestos entre ellos y su alimento mediante la utilización de una serie de instrumentos desconocidos para ellos y para su especie, Scheler atribuye inteligencia práctica a los antropoides superiores.

Llegados a este punto vuelve a aparecer la pregunta decisiva: ¿es acaso la diferencia entre el ser humano y el resto de seres vivos sólo una diferencia de grado, o existe una diferencia esencial? Si la investigación de nuestro autor se detuviese donde se detienen las ciencias descriptivas, las cuales abordan el fenómeno humano desde una perspectiva biológica o psicológica, la respuesta resultaría obvia: el ser humano es tan sólo el producto más sofisticado de la evolución de la vida. Pero si nos preguntamos por la esencia del hombre, la respuesta debe venir como fruto de un ejercicio fenomenológico.

4. El espíritu: características fundamentales

Aquello que contiene la peculiaridad del ser humano no es un nuevo estadio de la evolución de la vida, sino...

“...un principio opuesto a toda vida en general, incluida la vida del hombre.” (pág. 66).

Este nuevo principio, llamado por los griegos “Razón”, es según Scheler el “espíritu”:

“Los griegos afirmaron ya tal principio y lo llamaron ‘Razón’. No obstante, nosotros preferimos un termino más amplio para esa x, un término que si bien incluye el concepto ‘razón’, aparte del ‘*pensamiento conceptual*’ comprende determinados tipos de ‘*intuición*’, la intuición de fenómenos originarios o esencias, además de cierta clases de *actos emocionales y emotivos* como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el maravillarse, la dicha y la desesperación, el libre arbitrio: el término ‘*espíritu*’.” (pág. 67)

Tres son las características esenciales del “espíritu”:

1. Su “*desvinculación existencial de lo orgánico*”. Puesto que el animal se relaciona con su medio mediante el instinto, su conducta nunca es libre y percibe la realidad como un simple reino de centros de resistencias que se oponen o favorecen a sus instintos⁷; la independencia con respecto a lo orgánico del espíritu permite al ser humano percibir la realidad externa como un mundo de objetos dotados de un “ser-

⁷ “Das Tier steht in einem geschlossenen System, in dem von der Umwelt nur dasjenige wahrgenommen wird, was für die Aufrechterhaltung seines Organismus zweckdienlich ist. Beim Menschen besteht durch den Geist die Möglichkeit, die Umwelt völlig enthoben von den Lebenszwecken so wahrzunehmen”. Wolhart Henckmann, *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, Munich 1998, pág. 205.

- así”; conceptos como “objeto”, “ser-así” y “mundo” están estrechamente relacionados en la antropología de Scheler:
2. Mientras la percepción de la realidad se mantiene subordinada a las necesidades orgánicas el “ser-así” de las cosas es inapreciable; se percibe, en todo caso, su “ser-para-mí”. Si por ejemplo tenemos sed, buscaremos agua no por lo que ésta sea en sí, sino porque es un medio para saciar nuestra sed: yo accedo, encuentro, percibo el agua en su ser-para-mí.
 3. Pero el ser humano puede, gracias a la independencia del “espíritu” con respecto a lo orgánico, percibir y conocer el “ser-así” de las cosas. Cuando el “ser-así” de algo es percibido, entonces recibe una identidad, existe en sí porque su ser es independiente de las necesidades orgánicas. La realidad o medio (“Umwelt”) se transforma entonces en un mundo (“Welt”) de objetos. Un mundo sin “espíritu” sería un mundo de centros de resistencia.⁸
- 1- La capacidad de objetivar (“Sachlichkeit”) del espíritu puede estar referida también al interior del ser humano; y gracias a la posibilidad de objetivar su propia subjetividad, posee el ser humano “autoconciencia”, Pese a que las plantas tienen vida, carecen de conciencia, pues carecen de un sistema nervioso centralizado; su existencia es, por tanto, extática. Los animales, en cambio, , tienen conciencia. Pero sólo el ser humano es consciente de sí mismo, es decir, tiene autoconciencia. Aquí debemos retener una importante idea: lo que resulta ontológicamente decisivo para diferenciar al ser humano de los animales no es la conciencia, sino la capacidad de objetivar, la capacidad espiritual que el ser humano posee en la medida en que es una esencia espiritual. Y ello se debe a que lo peculiar de la autoconciencia es su carácter autoreflexivo⁹,
 - 2- Puesto que el “espíritu” es la condición necesaria para toda objetivación, la X que todo objetiva, él es...

“...el único ser *no susceptible de objetivación*, el espíritu es absoluta *actualidad pura*, su ser se agota en la *libre realización de sus actos*” (pág. 78).

En consecuencia, ni los actos espirituales (las “intentio”) ni el centro espiritual (la “persona”) son objetivables.

⁸ En la obra que comentamos, se pueden encontrar dos tipos distintos de “ser-así”:

- a- “El mismo ser-así”. Este ser-así se determina por el “Geist” y es la esencia de los objetos, lo que las define como lo que son.
- b- “Tampoco la percepción, el recuerdo, el pensamiento y cualquier acto perceptivo posible son capaces de procurarnos esta impresión: lo que estas ofrecen es únicamente el (contingente) ser-así de las cosas, jamás su ser-ahí.” (pág. 84). ¿Qué es este ser-así “casual”? Si es dado mediante los actos perceptivos, entonces podemos afirmar que es accesible también para los animales . Pero si es casual, no puede determinar la esencia de un objeto, que ha de ser necesaria. Tal vez volviendo al ejemplo del agua podamos explicar este peculiar “ser-así”: si bebo agua y no aceite cuando tengo sed, es porque en cierta medida reconozco el ser –así del agua , que es lo que permite diferenciarla del aceite; pero este ser-así depende totalmente de un estado orgánico, mi sed, por lo que no me permite conocer la esencia del agua, lo que el agua es en sí. Así, cuando la sed desaparece, desaparece todo interés en diferenciar el agua del aceite.

⁹ En este sentido, no estamos de acuerdo con la tesis de Pintor Ramos, quien afirma: “...el hombre puede ‘convertir’ en objetiva su propia constitución biológica y psíquica y cada una de sus vivencias. Sólo por esto puede también modelar libremente su vida. Esta *autoconciencia es el grado más alto que alcanza la evolución de la conciencia a lo largo del mundo de la vida*” Ibidem. pág. 283. Repetimos: lo peculiar de la autoconciencia no es la conciencia, fenómeno propio de la vida, si no el “auto”, es decir, la capacidad de autoreferencia objetiva, algo que sólo puede deberse al “espíritu”.

5. El acto espiritual de la ideación

Enumeradas todas sus características fundamentales, Scheler prosigue su investigación sobre el “espíritu” refiriéndose a un acto espiritual específico, el “acto de ideación”

La ideación pretende alcanzar conocimiento; ahora bien, según nuestro autor existen dos tipos distintos de conocimiento humano, dependiendo del modo con que nos relacionemos con nuestras vivencias y sensaciones. Si, por ejemplo, tenemos un dolor, podemos...

- a- Preguntarnos por las causas del dolor o por su posible remedio; las respuestas a estas preguntas corresponden a la inteligencia técnica o inteligencia práctica, una forma de inteligencia también presente en los animales¹⁰.
- b- Plantearnos preguntas que no se subordinan a la “vida”, que no tienen ninguna motivación práctica; preguntas como “¿qué es el dolor en sí mismo?” La respuesta a estas preguntas sólo puede corresponder al “espíritu” mediante el acto de lo que Scheler denomina “ideación” (“Ideierung”).

Mediante la ideación el ser humano alcanza conocimiento de las propiedades esenciales y de la estructura del mundo, adquiriendo conceptos y fundamentos válidos tanto para las ciencias como para la metafísica; en palabras del propio Scheler:

“...los conocimientos que así alcanzamos son válidos *más allá* de los límites de nuestra experiencia sensible; no sólo son válidos para este mundo realmente existente, sino para todos los mundos posibles. En el lenguaje filosófico lo denominamos ‘*a priori*’” (pág. 81).

Pese a que “a priori” sea un concepto de Kant, Scheler critica el propósito kantiano de fijar el conocimiento “a priori” de forma definitiva, ya que las formas “a priori” están sujetas al cambio histórico¹¹. A propósito de ello afirma :

“Lo único constante es la razón *misma* en tanto que aptitud y capacidad de producir y configurar nuevas *formas* de pensar, amar y valorar mediante la funcionalización de nuevas intuiciones esenciales, que los pioneros de la humanidad descubren en la realidad experienciable, y que la masa realiza conforme a ellos” (pág. 82).

¿Pero cómo sucede el acto de ideación? ¿Cómo se puede adquirir conocimiento de esencias? En el acto de ideación intervienen el “impulso” y el “espíritu”:

- a- El “impulso” proporciona la originaria vivencia de la realidad anterior a la conceptualización. Esta vivencia de la realidad, común a la vida humana, animal y

¹⁰ Aunque en el hombre la inteligencia técnica adopta la forma de las ciencias positivas (Psicología, Fisiología, Medicina...), estas no son explicables a partir de sólo la sabiduría técnica: la ciencia se fundamenta en los axiomas que son fijados por el “Geist” .

¹¹ “The fundamental difference between Kant and Scheler is here that Kant identifies a priori knowledge with a constant organization of reason, whereas Scheler holds that reason is subject to historical change (...) and that only its ability to have forms of thinking, intuition and valuation is constant. In this, he is in agreement with Spengler: ‘Kant’s table of categories is only the table of categories of European thinking’”. Manfred S. Frings, *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Marquette University Presse, Milwaukee 1996.

vegetal se produce en el “centro vital” y nos permite el acceso a la existencia de las cosas.

- b- El “espíritu”, debido a su independencia con respecto a lo orgánico y su oposición a la vida puede superar el carácter de realidad de las cosas inactualizando su existencia y posibilitando el acceso a su esencia.
- c- El “no” a la vida proviene de la “función cognoscitiva” (“Wissensfunktion”) del “espíritu”, gracias a un acto de inhibición/ desinhibición.

Si afirmásemos que el “espíritu” sólo posee una “función cognoscitiva” se identificaría sin más con la razón clásica. Pero el “espíritu” no es sólo “espíritu cognoscente” que participa en un orden de esencias, sino que es también “liebender Geist”, referido a un orden objetivo de valores, y “wollender Geist”, participante de un orden de fines. Sobre la “Liebesfunktion” del “espíritu” no se extiende demasiado en “El puesto del hombre en el cosmos”; y la “Willensfunktion” aparece tratada en la medida en que interviene, mediante la inhibición/desinhibición, en la ideación; la “Wissensfunktion” es sin lugar a dudas la función más importante en esta obra. Ello es debido a que Scheler ha definido el proceso de evolución de la vida como un desarrollo de la inteligencia y de las facultades psíquicas; si pretende mostrar que el hombre ocupa una posición verdaderamente especial en el cosmos porque su esencia no se determina según el proceso evolutivo de la vida, deberá mostrar algo en el conocimiento humano que no provenga de la “inteligencia”, sino del propio “espíritu”, es decir, de su “Wissensfunktion”.

En la ideación hemos visto un aspecto de la relación entre el “impulso” y el “espíritu”. Pero hay otro aspecto de esta relación que ha de ser tenido en cuenta. A continuación veremos cual.

6. La impotencia del espíritu.

Antes de continuar con la relación entre el “impulso” y el “espíritu” nos detendremos en explicar qué diferencia existe entre “impulso” y “vida”; y para ello citaremos un pequeño texto de Manfred S. Fring muy clarificador:

“Drang und Dasein, Geist und Sosein, sind deshalb in der Phänomenologie und Metaphysik Schelers korrelative Begriffe. Die Existenzform des Dranges, das Leben, und die Existenzform des Geistes, die Person, treffen sich im Menschen”¹².

Como “forma existencial” (“Existenzform”) de algo cabría entender aquello que “aparece en las esferas del ser finito”(pág. 67), esto es, como aquello que aparece en nuestro mundo. Pero “impulso” y “espíritu”, como atributos del “Ens a se” –“esfera del ser infinito” o “fundamento metafísico del mundo”- tienen también forma sin existencia. Podemos concluir:

- a- Si nos referimos a los principios, debemos hablar de “impulso” y “espíritu”.
- b- Si nos referimos a la forma en la que estos principios aparecen o existen en el mundo, deberemos hablar de “vida” y “persona”.

Nosotros emplearemos en este apartado “impulso” y “espíritu” porque son conceptos más amplios que “vida” y “persona”.

La primera parte de la relación entre “impulso” y “espíritu” que hemos visto puede considerarse como una especie de “espiritualización” (“Vergeistigung”) del “impulso”,

¹² Manfred S. Fring, *Max Scheler: Drang und Geist*, pág. 36. Recogido en *Grundprobleme der Grossen Philosophen*, edición de Josef Speck, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1974.

pues el “espíritu” produce mediante su “no” a la vida la inactualización de la existencia de las cosas por una parte, y la introducción de ideas en el mundo por otra: el “espíritu” y la esencia triunfan sobre el “impulso” y la existencia. Pero hay una segunda parte de la relación, una “impulsificación” (“Verdranglichung”) del “espíritu”. ¿Qué puede el “espíritu” recibir del “impulso”? Según las teorías clásicas del “espíritu”, nada; así, autores como Platón, Spinoza, Kant, Fichte o Hegel han defendido siempre...

“...la suposición de que el mundo en el que vivimos está ordenado originaria y constantemente de tal modo que las formas del ser no sólo *umentan* en sentido y valor, sino también –y aquí comienza el error- en *uerza y poder*, cuanto *ás elevadas* son .” (pág. 97)

Pero la opinión de Scheler es justo la contraria:

“*Originariamente poderoso es lo inferior, impotente lo superior*” (pág. 99).

Por “poderoso” tenemos que entender la capacidad para realizar algo. Puesto que el “espíritu” es lo más elevado, es completamente impotente: si el “espíritu” quiere realizarse tendrá que recibir alguna energía (“Kraft”); la energía la recibe del “impulso” gracias al proceso de inhibición/desinhibición de la voluntad. Esta inhibición /desinhibición funciona como un auténtico proceso de sublimación¹³. Si bien en un principio Scheler partía del “espíritu” como principio opuesto a la “vida”, ahora vemos que la oposición sólo existe en cierto sentido, pues el “espíritu” y la “vida” o “impulso” se complementan explicando la completa estructura del mundo¹⁴. Scheler lo resume de la siguiente forma:

“Ciertamente la forma superior del ser ‘determina’, por decirlo así, la ‘esencia’ y las regiones esenciales de la estructuración del mundo, pero esta forma es realizada por otro principio tan originario y propio del ser originario como el principio espiritual: el principio creador de realidad y determinante de las imágenes contingentes y al que llamamos ‘impulso’ o, más exactamente, ‘fantasía impulsiva’ creadora de imágenes” (pág. 99).

¹³ A causa de su similitud con las ideas de Freud, Gehlen ha denominado a esta explicación “variante fenomenológica de la sublimación”, una sublimación que destina la energía al conocimiento de las esencias. Arnold Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, recogido en Paul Good, *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Verlag Francke, Berna 1975.

¹⁴ Una oposición complementaria puede parecer algo contradictorio y en este sentido afirma Cassirer: “Wie vermöchte das Leben die Ideen, die der Geist ihm vorhält, auch nur zu sehen und seinen Lauf, wie nach Sternbilder, nach ihnen zu richten, wenn es seinem ursprünglichen Wesen nach als blosser Trieb, also spezifisch geist-blind, zu bestimmen wäre ?(...) Ganz analog wäre auch die blosser Hemmung, wäre auch das, was Scheler mit Freud die Sublimierung des Lebens nennt, nicht verständlich und nicht möglich, wenn wir den Geist, der sie vollziehen soll, seinem Wesen nach als schlechthin machtlos denken müssten”. Ernst Cassirer, “Geist und Leben”, Reclam Verlag, Leipzig 1993, págs. 40-41 y 44. Considero que el principio más importante para solucionar esta oposición es la voluntad, pues la voluntad se sitúa entre los instintos y las ideas: es la función del espíritu más cercana al “impulso”. Desgraciadamente en “La posición del hombre en el cosmos” no podemos encontrar ninguna descripción de la voluntad.

7. Espíritu y persona.¹⁵

Ya hemos comentado que el dualismo “impulso”/ “espíritu” puede ser analizado desde dos perspectivas:

- 1- En una perspectiva abstracta, “espíritu” y “impulso” son principios que permitan explicar la realidad completa. Entre ellos no existen ninguna relación “activa”, su relación hay que pensarla en tanto que atributos del “fundamento metafísico del mundo”, es decir, del “Ens a se”. Pero ello significa que el “espíritu” del “Ens a se” no tiene existencia: sin la participación del “impulso” no tiene ninguna energía para realizarse. El “espíritu” del “Ens a se” es sólo un predicado necesario del primer fundamento.
- 2- En un sentido concreto, “espíritu” e “impulso” se encuentran en el ser humano. Mediante el ser humano establecen una relación activa: el “espíritu” introduce sus ideas y valores en el “impulso” y el “espíritu” suministra su energía al espíritu. Gracias a esta energía, el “espíritu” puede realizarse y manifestarse en el mundo. “Espíritu” e “impulso” conforman, por tanto, dos centros en el ser humano, un centro vital, del que dependen todas las funciones psíquicas y un centro espiritual que Scheler denomina “persona”.

Recordemos que una de las características fundamentales del “Geist” era su inobjetividad:

“El centro del espíritu, la ‘persona’, no es pues ni objeto ni cosa, es únicamente un plexo ordenado de actos (determinado esencialmente) que se realiza permanentemente a sí mismo” (pág. 78).

Para entender el concepto de “persona” deberemos referirnos al concepto de “acto espiritual”:

- 1- La ideación, como hemos visto, es un tipo de acto espiritual; pero junto a la ideación encontramos “...cierta clase de *actos emocionales y emotivos* como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el maravillarse, la dicha y la desesperación, el libre arbitrio...” (pág. 67).
- 2- Debemos prevenirnos del error de identificar acto espiritual y función psíquica:

“No obstante, esas ‘funciones’ no tienen que ver lo más mínimo con los ‘actos’. Todas las funciones son, en primer lugar, funciones del yo, pero nunca algo perteneciente a la esfera de la persona. Las funciones son psíquicas, mas los actos no son psíquicos. Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas. Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen sus ‘manifestaciones’; con la persona y el acto no va puesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno (...) Pertenecen a las funciones, por ejemplo, el ver, oír, gustar, oler, todas las clases del atender, notar, observar (mas no sólo la llamada atención sensible), del sentir vital, etc...” (*Ética*, págs. 518-519).

¹⁵ La importancia del concepto de persona contrasta con la poca atención que en “El puesto del hombre en el cosmos” se le dedica. Por ello, para completar este apartado, utilizaremos algunos pasajes muy ilustrativos de la obra capital de Scheler *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* ed. Caparrós, Madrid 200. Se indicarán las páginas entre paréntesis.

- 3- Los actos son “psicofísicamente indiferentes”, pueden, por tanto, tener un objeto psíquico o un objeto físico; la esencia del acto no tiene nada que ver con su contenido concreto: es abstracto.
- 4- Dado que los actos son abstractos, necesitan para existir un complemento: este complemento es la “persona”:
- 5- Además hay diferentes tipos de actos; cada tipo de acto ha de tener un sujeto lógico diferente. Pero entonces la identidad de los diferentes sujetos lógicos de los diferentes tipos de actos es algo más que un sujeto lógico de un tipo de acto. La identidad de todos los tipos distintos de actos es posible gracias a su pertenencia a un centro de actos que da unidad. Scheler llama a este centro de actos “persona”:

“...pertenece a la esencia de las diversidades de actos existir en una persona y sólo en una persona” (*Ética* pág. 513).

Por esta razón Scheler rechaza, distanciándose de Kant, la identificación de la “persona” - con la razón o con la “conciencia de”. La persona existe sólo como centro de los diferentes sujetos lógicos y el “sujeto racional” es el sujeto lógico de la razón.

La persona es por tanto lo que garantiza la unidad de diferentes actos. ¿Pero qué tipo de unidad es ésta? La respuesta scheleriana tiene algunas dificultades, pues oscila entre una solución sustancialista y otra actualista:

a- Por una parte afirma Scheler:

“En cuanto que es teoría actualista de la persona niega que la persona sea una ‘cosa’ o una ‘sustancia’ que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón” (*Ética* pág. 514).

b- Por otra parte escribe Scheler:

“Pero es totalmente ilógica la conclusión: por tanto la persona debe ser la ‘conexión’ – aunque sea sólo la conexión intencional de sentido – de sus actos” (*Ética* pág. 515).

¿Cómo se puede solucionar esta contradicción? Scheler no consigue elaborar ningún concepto de persona que consiga conciliar las exigencias sustancialistas y las actualistas¹⁶. Sólo podemos citar, a modo de conclusión, la siguiente propuesta:

“ Quand Scheler parle de substance d’actes, il veut désigner l’identité de sens ou d’inspiration qui, immanente aux différents actes d’une personne, les rattache les uns aux autres et confère à leur ensemble un caractère original. Des lors la personne n’est pas une substance extérieure à ses actes, pas plus qu’un style n’a de réalité en dehors des phrases par exemple qui l’anime et qu’il rythme ; mais elle n’est pas non plus ses actes pris en eux-mêmes, ou consideres dans leur caractère générique, pas plus que l’art d’un écrivain n’est réductible aux mots qu’il emploie.”¹⁷

¹⁶ “La máxima dificultad emana del hecho de que Scheler no se planteó expresamente el problema de la persona desde un punto de vista ontológico, sino sólo desde un punto de vista ético.” Manuel Pintor Ramos, *íbidem*, pág. 292.

¹⁷ Maurice Dupuy *La philosophie de Max Scheler*, Tome premier, Presses Universitaires de France, Paris 1959.

Bibliografía

- Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. Alba, ed. Alba, Barcelona 2000.
- Max Scheler, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, ed. Caparrós, Madrid 2001.
- Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Tomo IX, Verlag Francke, Berna 1976
- Friedrich Bassenge, *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, ien „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Band XVIII, 1963.
- Ernst Cassirer, „Geist und Leben“, Reclam Verlag, Leipzig 1993.
- Maurice Dupy *La philosophie de Max Scheler*, Presse University de France, Paris 1959.
- Arnold Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers en Max Scheler im Gegenwartsgeschehen*, compilación de Paul Good, Verlag Francke, Bern 1975.
- Manfred S. Fring, *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Marquette University Press, Milwaukee 1976.
- Manfred S. Fring *Max Scheler: Drang und Geist en Grundprobleme der großen Philosophen*, compilación de Josef Speck, Verlag Vandehoeck und Ruprecht, Göttingen 1974.
- Wolfhart Henckmann, „Max Scheler“, Verlag C. H. Beck, München 1998.