

## VITALIDAD Y ESPIRITUALIDAD HUMANAS SEGÚN MAX SCHELER

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

In this article, the biological and spiritual dimensions of the human being according to Max Scheler are described. The duality which appears is not between the physical and the animate, but rather between the vital and the spiritual. These two dimensions are, according to Scheler, essentially distinct; nevertheless, in his philosophy, they are shown to be mutually dependent in an original manner.

*Keywords:* Scheler, philosophical anthropology, spirit, life.

En este artículo se describen las dimensiones biológica y espiritual del ser humano según Max Scheler. La dualidad que aparece no es aquella entre lo físico y lo anímico, sino entre lo vital y lo espiritual. Las dos dimensiones son, según Scheler, esencialmente distintas; sin embargo, se necesitan mutuamente de una manera original.

*Palabras clave:* Scheler, antropología, espíritu, vida.

Recepción: 9 enero 2008. Aceptación: 7 febrero 2008.

Es un lugar común atribuir a Max Scheler (1874-1928) el inicio de la Antropología filosófica con la radicalidad característica del siglo XX. Semejante asignación suele encontrarse referida a su conocido escrito *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)<sup>1</sup>, así como al gran proyecto, anunciado en los últimos años de su vida, de elaboración de una Antropología filosófica trascendental (por trascender toda otra ciencia, incluida la Psicología).

Estas páginas tienen por objetivo destacar las que entendemos como aportaciones más originales de la propuesta antropológica de

---

1. *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona, 2000.

Scheler, y particularmente en relación a la interacción de las dimensiones biológica, o vital, y espiritual del ser humano<sup>2</sup>. La comprensión tanto de cada una de esas dimensiones como del modo de su conjunción son en Scheler verdaderamente originales.

#### 1. LOS EXTREMOS DEL SER HUMANO

##### a) *Peculiaridad de lo vital*

Respecto de la vida, humana o no, Scheler mantiene con claridad e insistencia que la esfera de lo vital es un campo fenoménico originario e irreductible. En este extremo coincide con Bergson; para ambos constituye un grave error estudiar la vida con las categorías mecánicas de lo físico-químico. Sirviéndose de la riqueza de su idioma, Scheler tendrá cuidado de referirse al cuerpo vivo u organismo con el término *Leib*, y no con *Körper*, que reserva para el cuerpo inerte. De ningún modo vivimos lo orgánico y vital como un mecanismo físico-químico, ni como una coordinación de un artefacto con un principio anímico. No; el problema cartesiano de la relación entre cuerpo y alma está, según Scheler, mal planteado, porque parte de un dualismo que resulta de una comprensión falsa de lo corporal. Sin embargo, sí es verdad que existe una dualidad, porque el ser humano, como veremos, no es sólo vitalidad biológica. También hay en el hombre un principio irreductible al plano vital, un principio espiritual.

Por tanto, tan equivocado es el dualismo planteado cartesiana-mente como cualquier monismo, sea materialista-mecanicista, sea idealista-espiritualista. Al mismo tiempo, Scheler quiere mantenerse, según su conocido proceder fenomenológico, en el plano de lo vivencialmente descriptible; de ahí su atención e interés por las manifestaciones biológicas. Según ello, debe poder señalarse todo un ámbito de fenómenos que rodeen y atañan a lo vital. Y así puede verse, en efecto, en las investigaciones de Scheler.

---

2. El estudio de referencia más completo de la antropología scheleriana sigue siendo el de A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid, 1978.

En primer lugar, en la jerarquizada constelación axiológica que Scheler descubre como marco de todo lo vivido, ocupan un puesto propio y preciso los valores vitales. Estos valores se presentan con un rango intermedio entre los sensibles-hedónicos y los espirituales. Así, en la segunda sección de su *Ética*, al hablar de la relación entre los valores y sus posibles depositarios o portadores, se declara que los valores vitales son esencialmente diferentes de los portados por las cosas materiales; de hecho, sólo pueden darse allí donde hay vida, algo muy distinto de la mera cosa<sup>3</sup>. Más adelante, al establecer para los valores relaciones aprióricas entre su cualidad material y su jerarquía, sitúa en segundo lugar a los valores vitales, como superiores a los de lo agradable y lo desagradable e inferiores a los espirituales (y a los de lo sagrado)<sup>4</sup>. Los valores vitales fundan los de lo agradable, porque no pueden darse los últimos sin los primeros. Pero los vitales se fundan en los valores espirituales<sup>5</sup>. No es la vida ni lo relativo a ella lo supremamente valioso, pues lo vital es también susceptible de valoración. Para Scheler, ningún vitalismo —sea el de Spencer o el de Nietzsche— termina de ser coherente<sup>6</sup>.

Pues bien, a esa peculiar esfera axiológica corresponde cierta clase de actividad, que constituye un determinado estrato de la textura emocional humana<sup>7</sup>. Esa actividad es el sentir, o percibir afectivo (*fühlen*), vital. Son ejemplos de sentimientos vitales el temor, la espera, el agotamiento, la frescura, el vértigo, la repugnancia, el apetito, el vigor, la angustia, el miedo, la vergüenza, la aversión, la simpatía, la atracción sexual, etc. Tales sentimientos vitales no están localizados ni extendidos en una parte del cuerpo, como

3. Cfr. *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 151. Para la descripción de lo vital, puede verse L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “*Mors certa*. Sobre la teoría scheleriana de la muerte”, en A. Cordovilla, J. M. Sánchez Caro y S. del Cura (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje al prof. Dr. Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca, 2006, sobre todo pp. 589-592.

4. Cfr. *Ética*, pp. 175-6 y 383-384.

5. Cfr. *Ética*, pp. 161-162.

6. Cfr. *Ética*, pp. 393-394.

7. Cfr. *Ética*, pp. 444 y ss.

los sentimientos sensibles o de agrado y desagrado sensibles, pero son sentimientos del cuerpo; contienen la conciencia del cuerpo vivo. Constituyen además, por ello, un hecho unitario o global, no compuesto o fragmentado.

Sobre todo, queremos subrayar dos notas que distinguen netamente los sentimientos vitales de los sensibles, y que definen bien la diferencia entre lo físico y lo vital. Una, que los sentimientos sensibles son siempre estados, puros hechos que no remiten a nada distinto de ellos; mientras que los sentimientos vitales poseen todos un carácter funcional o intencional, una remisión a algo, a nuestra vida misma. La otra nota en realidad se deriva de la anterior, se trata de que los sentimientos sensibles, como puros hechos, sólo se dan en el presente actual como causados por algo determinado; los vitales, en cambio, gracias a su dimensión significativa, pueden referirse a vivencias pasadas o futuras.

Este hecho es de suma importancia y novedad respecto a lo físico. El sentimiento vital puede percibir la vida propia o ajena (e incluso de otros seres vivos no humanos) como en ascenso o en decadencia, puede anticiparse a ciertos peligros, temerlos, o afrontarlos vigorosamente. En otras palabras, con el estrato de lo vital aparece la diferenciación temporal y, solidariamente, la comprensión de las vivencias como compenetradas unas en otras. Un plexo vital donde el yo se vive como polo subjetivo y donde es el cuerpo vivo el responsable de la refracción temporal.

Ahora puede verse con claridad que la experiencia de la vida, experiencia psíquica aun en el plano meramente biográfico, no es explicable según un modelo mecanicista, donde rige el principio de simple asociación de hechos atómicos<sup>8</sup>. Pretender buscar en el asociacionismo empirista la explicación de los hechos de la vida psíquica (génesis que sospechosamente siempre acaba escapándose) es partir del prejuicio materialista. Pero es este un prejuicio no

---

8. Cfr. *Ética*, p. 618. Al respecto, véase también TH. BUCHHEIM, *Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik*, en "Phänomenologische Forschungen" 1997/2, pp. 245-258; y PINTOR RAMOS, A., *op.cit.*, pp. 142ss.

solamente no probado, sino con menos evidencias a su favor que la tesis de la irreductibilidad de lo anímico. Scheler no cesa en combatir esa arbitrariedad —sobre todo en sus primeras obras, cuando ese malentendido era verdaderamente amenazante— para defender la índole tanto de la vida psíquica como del mismo hecho de las cualidades de valor. Además, a diferencia de los valores hedónicos, los vitales definen una cosmovisión del sujeto. Se trata de una cosmovisión natural, ligada al entorno vital. Una cosmovisión que no es todavía la cosmovisión de la persona como ser espiritual —la propiamente fenomenológica—, pero que es cualitativamente superior a la cosmovisión mecánica<sup>9</sup>.

Esta especificidad de lo vital, digámoslo una vez más, torna vanos los intentos de explicar la relación entre el cuerpo y el alma (o principio vital) según el esquema mecanicista. El organismo vivo no se mueve por una suerte de interacción causal entre dos principios, pasivo uno y activo el otro. El dinamismo vital puede observarse, describirse y definir sus grados, pero no —a costa de destruirlo— descomponerse disecándolo para intentar después recomponerlo explicativamente. Hay que contar con el impulso vital como un dato originario presente tanto en la dimensión psíquica como en la corporal de una y la misma vida. “Es *una y la misma vida* la que tiene, en su interior, una estructuración *psíquica* y, en su ser para otro, una estructuración *corporal*. [...] 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”<sup>10</sup>. De esta manera, se comprende mejor el problema: “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*”<sup>11</sup>.

9. Cfr. W. HENCKMANN, *Teoría de la cosmovisión natural en Scheler*, “Daimon” 32 (2004), pp. 87ss.

10. *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 106-108.

11. *Ibidem*, pp. 114-115.

b) *La persona espiritual*

La misma fidelidad a los fenómenos que impide a Scheler reducir lo vital a lo material, le exige huir de todo vitalismo o naturalismo. Poseemos, también es éste un dato evidente, la capacidad de distinguir y abstraer lo esencial de lo existencial y vital<sup>12</sup>. Se trata de un distanciamiento y elevación por encima de lo vital que se hace especialmente patente en la posibilidad de objetivar lo vital. Toda la esfera de la vida (sus actos, su cosmovisión, etc.) puede convertirse en objeto de atención y consideración. Axiológicamente, también el valor mismo de la vida puede ser valorado; la vida no es el valor supremo y medida de los demás, como hemos señalado. Incluso el mismo sujeto que vive en ese plano vital puede ser objetivado: es el *yo* que obra en la realidad física y vive en el tiempo.

No es suficiente —insiste Scheler discutiendo con Kant<sup>13</sup>— remitirse a un *yo* que acompaña todas nuestras vivencias, pues ese *yo* puede a su vez ser vivido, objetivado. Y resulta forzoso admitir entonces un principio en el ser humano que viva y objetive ese *yo* sin que él mismo pueda a su vez tornarse objeto. Ese principio ha de caracterizarse por tres rasgos primordiales. Primero, debe ser puro acto, que nunca pueda ser objetivado. Se trata del “único ser *no susceptible de objetivación*, el espíritu es absoluta *actualidad pura*, su ser se agota en *libre realización de sus actos*”<sup>14</sup>. En segundo lugar, por ser un sujeto de moralidad, se trata de un *quien* individual, y no de una suerte de sujeto trascendental. Por último, la actividad de ese *quien* no es sólo racional o especulativa, sino también valorativa y moral. A ese principio lo llama Scheler *persona* o *espíritu*<sup>15</sup>.

Así pues, son los actos propiamente personales o espirituales los que van a dar la noticia más clara de este también peculiar principio humano; “un principio opuesto a toda vida en general,

12. Cfr. *ibidem*, pp. 67-70.

13. Cfr. *Ética*, pp. 502 y ss.

14. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 78.

15. Cfr. *Ética*, pp. 503 y 513.

incluida la vida del hombre”<sup>16</sup>. Scheler distingue, en efecto, los actos espirituales de la persona de lo que llama funciones, propias en cambio del yo vital. Sin embargo, hablando de los estratos emocionales Scheler transita desde el plano vital al espiritual en dos pasos. Primero, vivimos un estrato o capa de sentimientos puramente anímicos superiores a los vitales<sup>17</sup>. Estos son cualidades inmediatas del yo, donde —a diferencia de los vitales— la mediación y conciencia del cuerpo como tal están ausentes (por ejemplo, la tristeza, la alegría, la melancolía, el sentirse afortunado o desafortunado, etc.). Pero los sentimientos anímicos, aunque son intencionales, pueden ser también estados. En cambio, los espirituales son siempre puros actos, y nunca estados, nunca pasivos ni objetivables. De manera que es la diferencia entre funciones y actos la decisiva para llegar al espíritu personal.

Es muy conocido el lugar donde Scheler expone dicha distinción:

“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 [mejor: entorno —*Umwelt*—] al que pertenecen sus ‘manifestaciones’; con la persona y el acto no va supuesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno. Los actos brotan de la persona dentro del tiempo; las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica [...]. Reclamamos para la esfera íntegra de los actos el término ‘*espíritu*’, llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido [...]. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un ‘yo’”<sup>18</sup>. Como ejemplos de las funciones se enumeran: “el ver, oír, gustar, oler, *todas* las clases

16. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 66.

17. Cfr. *Ética*, pp. 444 y ss.

18. *Ética*, pp. 518-520; cfr. también *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Cristiandad, Madrid, 2003, pp. 46-49.

del atender, notar, observar (mas no sólo la llamada atención sensible), del sentir vital, etc.”; y de los actos: “representar y percibir, recordar y esperar, sentir y preferir, querer y no querer, amar y odiar, juzgar, etc.”<sup>19</sup>.

Tres son, pues, los rasgos que distinguen los actos de las funciones: su independencia del cuerpo, su peculiar y específica temporalidad, y su índole puramente intencional o activa. Gracias a su índole de puro acto, puede el espíritu ejecutar su actividad más propia: objetivar desinteresadamente, idear las esencias en sí mismas; alcanzar, en definitiva, lo *a priori*. “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*’”<sup>20</sup>.

En cuanto a la temporalidad, es cierto que la persona vive también en el tiempo, pero en un tiempo que es capaz de curvarse sobre sí mismo. Ello se muestra en que la compenetración de vivencias es más radical que en el mero yo, porque la persona es capaz de concentrar vivencias temporalmente diversas según el acontecer biográfico y, además, de modificar su sentido (como sucede arquetípicamente en el arrepentimiento). La persona espiritual posee un dominio de su temporalidad vital del que el yo carece. “Las intenciones del espíritu cortan, por decirlo así, el fluir temporal de la vida”<sup>21</sup>.

Por otra parte, así como al yo vital le corresponde una cosmovisión natural, un “entorno” (*Umwelt*); la persona tiene como correlato una cosmovisión espiritual, un “mundo” (*Welt*). “Un ser ‘espiritual’ ya no está, pues, ligado al impulso y al medio, es un ser ‘libre respecto del medio’ y —así queremos llamarlo nosotros— ‘abierto al mundo’: este ser tiene ‘mundo’”<sup>22</sup>.

---

19. *Ética*, pp. 519 y 521, respectivamente.

20. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 81; “*a priori*” en un sentido, pues, distinto al kantiano, como veremos mejor enseguida.

21. *Ibidem*, p. 115.

22. *Ibidem*, p. 67.

## 2. EL VIVIR “BIOLÓGICO” DE LA PERSONA ESPIRITUAL

Titulando de este modo el apartado central de nuestra cuestión, queremos evitar presentarla como el problema de la interacción de dos sustancias, o aun de dos principios. Ciertamente, lo vital y lo espiritual son dos dimensiones del ser humano, dos modos de actuar propios e irreductibles. Pero el vivir —en su sentido más amplio— del ser humano es uno. Ésta es la cuestión enigmática: cómo es ello posible. Pero para adentrarse en un problema hay que plantearlo lo más fielmente posible. Y la descripción muestra que el *quien* que vive es la persona, la persona espiritual. Pero la persona vive en y a través del organismo humano, el cual le condiciona biológica y temporalmente. El problema sólo puede plantearse en esta dirección, pues la manera contraria —es decir, cómo el organismo biológico vive fenómenos espirituales— falsea la experiencia de lo que llamamos vivir y presupone dogmáticamente lo espiritual como epifenómeno de lo biológico. Tratando de reflejar la concepción scheleriana, desglosaremos la descripción en cuatro momentos.

a) *Crecimiento y “funcionalización” del espíritu*

Acaso la manifestación más clara de que es la persona espiritual quien vive en el organismo biológico es que, según Scheler, hay “una especie de verdadero crecimiento del espíritu humano”<sup>23</sup>. El significado de esta afirmación no es, evidentemente, que aquello que hemos caracterizado antes como espíritu cambie de índole. Scheler reconoce como fija “la razón *misma* en tanto que aptitud y capacidad”<sup>24</sup>. Pero tampoco se refiere meramente al progresivo incremento del caudal cognoscitivo por parte de la persona; éste es un hecho demasiado obvio. A lo que nuestro autor apunta es a la capacidad del espíritu humano de incorporar nuevos modos de actuar y de operar efectivamente según ellos. Al vivir ciertas experiencias que le ponen en contacto con leyes esenciales objetivas,

23. *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 146.

24. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 82.

nuestro espíritu no sólo aprehende esas leyes, sino que las toma como nuevos patrones para sucesivos actos. Esas leyes se *funcionalizan* en el espíritu, se hacen funciones en él; o si se quiere, el espíritu se modela o *funcionaliza* según esa legalidad. “El espíritu humano —*in individuo* como en la especie— crece, pues, no sólo en sus conocimientos, sino también en sus *funciones* y energías para reunir conocimientos”<sup>25</sup>. Y puesto que la esencia del espíritu es su actuar, puede decir Scheler que al actuar de nuevas maneras crece y se desarrolla realmente el espíritu.

Ese crecimiento, por ser del espíritu, ha de entenderse como comprendiendo todo el arco de los actos espirituales, más ancho y rico que los ejecutados por la llamada razón: “Los griegos afirmaron ya tal principio y lo llamaron ‘Razón’. No obstante, nosotros preferimos un término 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 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: el término ‘*espíritu*’”<sup>26</sup>. No sólo crece nuestra forma de pensar, también se desarrolla nuestro modo de valorar, de sentir, de querer, de amar. Pero todo ello merced, repitámoslo, a contenidos objetivos pensados, amados, queridos, etc. “Lo que antes era cosa, *se convierte* en una forma de pensar sobre cosas; lo que era objeto de amor, se convierte en forma de amor, en la que pueden ser amados ahora un número ilimitado de objetos; lo que era objeto de la voluntad, se convierte en forma de querer, etc.”<sup>27</sup>. Funcionalizando las intuiciones esenciales, el ser apriórico originario y objetivo se convierte en *a priori* subjetivo (lo pensado en forma del pensar, lo amado en forma y modo de amar); de manera que ese *a priori* subjetivo no es originario, sino ganado<sup>28</sup>. Como se

25. *De lo eterno en el hombre*, p. 148.

26. *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 66-67.

27. *De lo eterno en el hombre*, p. 146.

28. Cfr. *De lo eterno en el hombre*, pp. 158-160.

echa de ver, nos encontramos con una de las diferencias más hondas y definatorias del pensamiento de Max Scheler frente a la filosofía kantiana.

Un ejemplo de funcionalización nos lo ofrece Scheler en la conducta del artista: éste obedece a reglas estéticas sin tenerlas presentes en la mente; entran “en función” esas intuiciones esenciales sin darse de modo explícito ante su conciencia<sup>29</sup>; o en la actividad de un artesano o de un marinero, quienes sin hacer inducción de casos y sin servirse de reglas dan con lo correcto ante una experiencia nueva<sup>30</sup>. Y en el decisivo terreno de la moralidad, nos transformamos en el modelo personal —lo “seguimos”— actuando y amando como él lo hace.

Ahora bien, de entre todo lo conocido y amado, sólo lo que entraña leyes esenciales —o mejor, sólo ellas mismas— genera en nuestro espíritu una función isomórfica. De hecho, Scheler usa un mismo término —formación (*Bildung*)— para designar tanto la adquisición del “saber esencial” (*Wesenswissen*) que posibilita y tiene por fin el mencionado crecimiento del espíritu<sup>31</sup> —y que en la medida en que eso efectúa es llamado también “saber formativo” (*Bildungswissen*)—, como ese crecimiento y transformación mismos. Los contenidos objetivos contingentes carecen sencillamente de leyes propiamente dichas. Pero ambas cosas (lo esencial o apriórico y lo contingente) no se nos ofrecen originariamente sino en la experiencia. He aquí, a la vez, la superioridad y la servidumbre del espíritu humano: reconoce y distingue lo esencial en el enjambre de las vivencias empíricas; pero sólo se configura nutriéndose del material que esa experiencia le suministra. Esto último será una de las razones —veremos que no la única— que conducirá a Scheler a defender su conocida tesis de la impotencia del espíritu humano.

29. Cfr. *Ética*, pp. 107-108, 218 y 740.

30. Cfr. *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier, Bonn, 1986, p. 224.

31. Cfr. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, en *Späte Schriften*, Bouvier, Bonn, 1976, p. 107.

b) *La impotencia del espíritu humano*

El envés de la superioridad y capacidad de ideación del espíritu humano es su dependencia de la vida empírica. Una dependencia que es doble. En primer lugar, como se dijo, nuestro espíritu necesita del material que le brinda el conocimiento sensible. Sólo sobre esa base puede idear; sólo en el campo ofrecido por ella puede intuir lo esencial. La peculiaridad de la intuición esencial o eidética no le exime de la necesidad de nacer en el sustrato del conocimiento sensible.

La tesis que se acaba de enunciar es, en verdad, ampliamente compartida. En cambio, puede resultar extraño un segundo modo según el cual el espíritu humano está necesitado, en opinión de Scheler, de la actividad vital. No se trata ahora del contenido o la forma de los actos del espíritu, sino de la energía para realizarlos. Esa energía procede también, según el fenomenólogo, de la vida orgánica. Sin ella el espíritu humano es incapaz de actuar. “El espíritu en cuanto tal, en su forma ‘pura’, *originariamente carece de todo ‘poder’, ‘fuerza’, ‘actividad’*”<sup>32</sup>.

Adviértase bien que Scheler se refiere a la fuerza que el espíritu requiere para actuar efectivamente, para realizar de hecho sus operaciones propias; y no a la capacidad misma del espíritu para poder idear u objetivar: “el espíritu tiene su ser y su ley propios, pero de ningún modo una energía originaria propia”<sup>33</sup>. Sostener que la capacidad ideatoria del espíritu humano —o los contenidos aprióricos por ella descubiertos— procede de la esfera vital sería tanto como eliminar su originariedad, declarar la actividad espiritual como una manifestación epifenoménica de la vida; en definitiva, supondría abrazar el vitalismo. Y nada es más contrario al pensamiento de Scheler. Según él, las teorías naturalistas “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 porta-

---

32. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 88.

33. *Ibidem*, p. 89.

dores, así como las leyes del espíritu y su desarrollo interno”<sup>34</sup>. La dependencia que sostiene no es, en principio, ontológica, sino funcional. Sin embargo, esto no despeja todas las dudas; si acaso, las acrecienta. Pues, si se trata de dos modos de actividad esencialmente distintos, y uno superior al otro, ¿cómo es posible que la misma energía que impulsa un tipo de actividad sea apta para el vivificar otro?

La respuesta de Scheler es sin duda original. Para actuar espiritualmente, la persona sublima su impulso vital y orgánico convirtiéndolo en energía espiritual: “el hombre puede ‘sublimar’ su energía impulsiva en actividad espiritual”<sup>35</sup>. Ahora bien, semejante afirmación no pasaría de ser una metáfora, evocadora además de la psicología vitalista de Freud, si careciera en Scheler de más hondos presupuestos. Y el más decisivo de estos, a mi entender, consiste en que es un mismo principio dinámico el que mueve tanto la actividad espiritual como el vivir orgánico. Una misma fuerza que adopta dos formas ciertamente muy distintas —una vital y otra espiritual—, pero un mismo principio, al fin y al cabo, a saber: el amor<sup>36</sup>. Veámoslo con más detalle.

c) *La sublimación del impulso vital*

Por de pronto, convendrá que recordemos la idea general que Scheler se hace del amor: “el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”<sup>37</sup>. El amor, pues, mueve en una dirección; o más exac-

34. *Ibidem*, p. 119.

35. *Ibidem*, p. 87.

36. Así lo sugiere A. SANDER en *Askese und Weltbejahung: Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schelers*, en G. PFAFFEROTT, (Hrsg.) *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn, 1997, p. 46.

37. *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 225-226.

tamente invita al movimiento, ya que el amor mismo no es en rigor una tendencia, sino algo previo. Esa dirección a la que el amor impulsa se orienta siempre a valores superiores. Mas, como quiera que valores (y los actos correlativos) los hay de naturaleza radicalmente diversa, los amores correspondientes se presentarán en formas irreductiblemente diferentes<sup>38</sup>. En nuestro problema, las clases de amor relevantes son: el amor vital, por tender a valores vitales más altos; y el amor espiritual, por aspirar a los valores espirituales o personales de mayor rango.

Parece intuirse fácilmente la índole y dinamismo del amor vital, y que constituya efectivamente el motor de ese plano de la vida de la persona. Una energía que se manifiesta en diversos grados o niveles de creciente complejidad y capacidad de dominio: el “impulso afectivo”, “instinto”, “memoria asociativa” e “inteligencia práctica orgánicamente determinada”. Pero, por lo que hace a la dimensión espiritual humana convendrá esclarecer el papel del respectivo amor, habida cuenta de que dicha dimensión se caracteriza por descubrir conexiones necesarias no sólo de valores, sino de esencias en general. Scheler acomete explícitamente esta tarea en su trabajo *Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico*. Allí encontramos que el acceso a la visión filosófica del mundo, desde la cual nos es dado intuir contenidos esenciales, sólo deviene posible gracias a un impulso amoroso. Impulso que, como el *eros* platónico<sup>39</sup>, eleva a la persona gracias al desasimiento de todo interés vital y práctico. Y que además posee un carácter ético, pues requiere como condición dos virtudes morales: la humildad y el autodomínio<sup>40</sup>. La humildad para dejarse enseñar y poseer por lo esencial, que es independiente y superior a

38. Cfr. *Esencia y formas de la simpatía*, pp. 235 y ss.

39. Aunque al final está realmente presente la noción cristiana del amor; con lo que no piensa Scheler, claro está, que cierta concepción religiosa deba ser presupuesta como elemento de la filosofía, sino más bien su condición, cf. W. HENCKMANN, *Schellers Begriff der Philosophie in der Zeit des “Umsturzes der Werte”*, en G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte...*, pp. 28-31.

40. Cfr. *Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico*, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2003, pp. 189-190.

nuestra siempre menesterosa capacidad de entender; y autodomínio, para apagar o desviar los impulsos vitales que tratan de fijar nuestra atención únicamente en lo que las cosas del mundo tienen de útiles y relativas para nuestra vida. Scheler dibuja, así, una especie de tránsito de la virtud moral a una “interior, filosófica y metafísica técnica del saber”. De esta suerte, la persona adopta una actitud propiamente espiritual, que no es otra que la actitud fenomenológica. Por ello, hay quien ha visto esta desconexión de los intereses prácticos y vitales como un paralelo scheleriano de la reducción eidética husserliana<sup>41</sup>.

Pues bien, según Scheler, sólo gracias a la inhibición del amor vital e impulsivo puede el hombre “canalizar la energía latente en los impulsos reprimidos hacia el espíritu que habita en él”<sup>42</sup>. En este proceso, que comprende un momento inhibitor y otro desinhibidor, consiste la denominada sublimación. Transformación que Scheler distingue netamente de la sostenida por otras teorías en las que se habla de represión de lo vital (la freudiana entre ellas). En esas otras doctrinas la representación de los impulsos es el origen del espíritu y de sus ideaciones. En Scheler no; es justo el espíritu el que lleva a cabo el proceso de la sublimación: es su principio, no su resultado. Lo único de que el espíritu carece es de la energía para llevar ello a cabo<sup>43</sup>.

Pero esto no nos saca de nuestra perplejidad. El amor vital y el espiritual parecen oponerse en su orientación; al menos, no es raro que el vital estorbe al espiritual. ¿Cómo entender, pues, que el vital pueda ser sublimado en espiritual? Es verdad que ambos son amores, pero nos orientan en direcciones diversas. Acaso lo común, y por tanto lo que posibilite la sublimación, sea la pura actividad a la que todo amor incita. Y quizás a favor de que así piensa Scheler hablarían los textos donde caracteriza al hombre como un *ens amans*: “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens*

41. Cfr. W. HENCKMANN, *Das Intentionalitätsproblem bei Scheler*, “Brentano Studien” 3 (1990/91), pp. 204 y ss; y *Max Scheler*, Beck, München, 1998, pp. 50-52.

42. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 87.

43. Cfr. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 94.

*amans*”<sup>44</sup>. E incluso hasta el punto de que es entonces el amor el principio y condición de toda otra actividad —incluso la esfera aparentemente ajena de lo perceptivo—, desde la más biológica y primaria hasta la más elevada y espiritual. Merece la pena reproducir enteramente el párrafo decisivo de Scheler al respecto:

“En efecto, lo que afirma San Agustín, anticipando casi milagrosamente los últimos y más profundos descubrimientos de la psicología contemporánea, es que el origen de todos los actos intelectuales y de sus correspondientes contenidos imaginativos y significativos, desde la más simple percepción sensible hasta los complejos de representaciones y de pensamientos más intrincados, no sólo depende de la existencia de objetos exteriores y de sus estímulos sensibles (o excitaciones reproductoras, como al recordar), sino que está ligado además esencial y necesariamente a actos de tomar interés y a la atención que estos actos dirigen, y, en última instancia, a actos de *amor* y de odio. Por consiguiente, para San Agustín, estos actos no se *agregan* a un contenido de sensación, perceptivo, etc. previamente dado a la conciencia, de modo que lo dado sea el producto de una actividad puramente intelectual, sino, por el contrario, que el tomar interés ‘en algo’, el amar ‘algo’, son los actos *primordiales* que *fundan* todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu puede aprehender un objeto ‘posible’. Ellos son el fundamento para los juicios, percepciones, representaciones, recuerdos e intenciones significativas dirigidos al mismo objeto. [...] Por supuesto que estas tesis no sólo encierran la verdad consabida de que por lo común somos propensos a representarnos, a pensar y a rememorar lo que amamos. Si este fuera su único sentido, el tomar interés y el amor se concebirían como factores que distorsionan nuestra imagen del mundo, haciéndola unilateral y volviéndonos ‘ciegos’ en mayor o menor grado. Dejando aparte el hecho de que estos principios deben valer (expresamente) también para la percepción sensible más simple, para la sensación, o sea para la *fente originaria* de la que se nutre nuestra con-

---

44. *Ordo Amoris*, Caparrós, Madrid 1996, p. 45.

ciencia del universo, ellos establecen más bien que el contenido, la estructura y la conexión de los elementos de nuestra imagen del mundo están determinados, ya en el proceso del *devenir* de cualquier imagen del mundo *posible*, por la elaboración, las direcciones y la composición de los actos de amar y de tomar interés”<sup>45</sup>.

Con todo, la cuestión parece seguir abierta, pues ¿cómo salvar la tenaz diferencia entre la forma vital y la espiritual del amor? ¿de qué manera entender su relación? Scheler parece frenarse en la constatación de los hechos: “La relación que en principio tiene el amor con el impulso (amor vital) no es la relación admitida por la teoría naturalista: que el amor mismo sea un impulso o un producto genético de impulsos y combinaciones de impulsos, sino una relación completamente distinta. Podemos formularla del siguiente modo: 1) Un acto de amor se realiza en una organización biopsíquica dada allí y sólo allí donde existe *también* un movimiento impulsivo hacia la misma esfera de valor hacia la que apunta el movimiento del amor. 2) Del reino de cualidades de valor objetivamente existente y dado, sólo se recortan para un ser real, como ‘valores de amor posibles’ para él, aquellos valores cuyo portador es una cosa real que afecta en algún modo también a su sistema de impulsos”<sup>46</sup>. Pero al final de su opúsculo sobre antropología se aventura nuestro filósofo a mostrar osadamente un insospechado camino.

d) *El encuentro del espíritu y la vida en el ser humano*

Scheler, en efecto, avanza en su interpretación de los hechos describiendo ese movimiento de energía, de amor, como un proceso —por decirlo así— ascendente y descendente, de ida y vuelta, terminando por darle un carácter ontológico.

---

45. *Liebe und Erkenntnis*, en *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bouvier, Bonn, 1986, pp. 95-96.

46. *Esencia y formas de la simpatía*, p. 257.

Es decir, no sólo es que la vida preste su poder al obrar del espíritu, recibiendo éste ese vigor vital sublimado, y que gracias a esa fuerza el espíritu actúe según su índole propia; sino que, además (y he aquí el sentido que hemos llamado descendente), el espíritu busca operar en la realidad, influir en el curso de los acontecimientos reales. Lo cual sólo puede lograr encarnándose, haciéndose vida. El espíritu coordina “los impulsos de tal modo que *cumplan el proyecto de la voluntad establecido por él*, lo hagan realidad”<sup>47</sup>. De este modo, la dependencia del espíritu respecto de la vida se refiere también a su operatividad. Ese flujo y reflujo supone, en definitiva, la “espiritualización” de la vida y la “vivificación” del espíritu.

Ambos procesos se complementan. “Estos dos principios, ‘vida’ y ‘espíritu’, pese a ser tan distintos en lo tocante a su esencia, en el hombre dependen uno del otro: *el espíritu idea la vida, pero sólo la vida puede poner en actividad y hacer realidad el espíritu*, desde el más simple de sus actos hasta la producción de una obra a la que atribuimos un significado espiritual”<sup>48</sup>. Y en otro lugar lo expresa con una imagen bien gráfica: “Al igual que la planta se nutre de lo profundo de la tierra en la que no penetra luz alguna, y al igual que esta parte de sus raíces a la que se ha encomendado la función nutritiva necesita de la oscuridad del mismo modo que las hojas precisan de la luz, así también nuestra existencia anímica parece tener una raigambre que sólo germina en la oscuridad, y una vivacidad y claridad en la que todo contrasta entre sí de manera nítidamente diferenciada. La claridad *sola* y la oscuridad *sola* son perjudiciales para el alma y para su desarrollo”<sup>49</sup>.

---

47. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 94.

48. *Ibidem*, p. 115. M. FRINGS sostiene que vida y espíritu son conceptos correlativos a existencia y esencia, respectivamente, cfr. M. FRINGS, *Drang und Geist*, en J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der Grossen Philosophen*, Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 36. Pero esa equivalencia es muy dudosa, como muestra A. SANDER, cfr. *Askese und Weltbejahung...*, en G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte...* pp. 34-52.

49. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 147.

Lo que se acaba de esbozar se muestra bien en la doctrina de los modelos y en la tarea moral en general. Para llegar a amar de cierta manera, a vivir según nuestro *ordo amoris* debido, hemos de percibir la jerarquía axiológica que aprioricamente lo preside. Pero nos es preciso también ver ese amor encarnado en una forma personal; es decir, necesitamos la ayuda de prototipos realmente actuantes y vivos. Por eso dice Scheler que “los modelos prototípicos sólo se convierten en *modelos eficaces* cuando entran en contacto con la materia empírica de personas históricas”<sup>50</sup>.

¿Se logra explicar así el dinamismo del íntegro ser humano? Resulta muy difícil decirlo, pues lo que como humano pone Scheler ante nuestros ojos no es sino un ser esencialmente problemático. Él mismo era bien consciente de ello al subrayar la imposibilidad de definir al hombre: “el hombre es algo tan amplio, tan diversamente coloreado, tan múltiple, que todas las definiciones se quedan cortas. Tiene demasiados extremos”<sup>51</sup>. Pero precisamente enfocar esa problematicidad con toda su crudeza es lo que nos permite comprender la esencia del hombre como un punto de encuentro o de tránsito entre dos reinos: el espiritual o divino, y el natural o biológico. “El error de las doctrinas del hombre habidas hasta ahora consiste en que han querido intercalar un lugar entre la ‘vida’ y ‘Dios’, una *esencia* definible: el ‘hombre’. Pero ese lugar no existe y justo la *indefinibilidad* pertenece a la esencia del hombre. Éste sólo es un ‘entre’, un ‘límite’, un ‘paso’, un ‘aparecer de Dios’ en la corriente de la vida y un eterno ‘más allá’ de la vida sobre sí misma”<sup>52</sup>. De manera que Scheler parece renunciar a dar con una explicación satisfactoria de la unidad del hombre: “*No hay ninguna unidad natural del hombre*”<sup>53</sup>.

Sin embargo, sabemos de los tanteos de Scheler de ir más allá, de buscar una solución a la aporía entre, por un lado, la irreductible

50. *Vorbilder und Führer*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, p. 262.

51. *Zur Idee des Menschen*, en *Vom Umsturz der Werte*, Bouvier, Bonn, 1972, p. 175.

52. *Zur Idee des Menschen*, p. 186; cfr. *Ética*, pp. 398 y 402.

53. *Zur Idee des Menschen*, p. 194.

dualidad del espíritu y la vida y, por otro, la exigencia de la unidad de un fundamento<sup>54</sup>. Un ir más allá que Scheler mismo califica no ya metafísica, sino más bien meta-antropología. Así, por más que hasta entonces podría comprenderse del discurso de Scheler como un intento de explicar cómo los factores ideales inciden en la historia concreta<sup>55</sup>, termina su opúsculo con párrafos de tanto alcance como el siguiente:

“Para nosotros la *relación fundamental del hombre con el fundamento del mundo* estriba en que en el hombre —que, como tal, en tanto que ser vivo y en tanto que espíritu, es tan sólo un centro parcial del espíritu y del impulso del ‘ser-por-sí’— este fundamento se *aprehende y realiza* de forma inmediata. Se trata de la vieja idea de Spinoza, de Hegel y de otros muchos: el Ser originario adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en el que éste se reconoce fundado en él. Nosotros tan sólo hemos de reformular esta idea, hasta ahora expresada en términos excesivamente intelectualistas: este *saberse-fundado* es sólo una *consecuencia* de la *implicación activa del centro de nuestro ser* en favor de la exigencia ideal de la *deitas* y del intento de realizarla, y *en esta realización contribuir a engendrar el ‘Dios’ deviniente* desde el fundamento originario en tanto que *compenetración creciente de impulso y espíritu*. El lugar de esta autorrealización o, digámoslo así, de esta auto-divinización que busca el Ser-que-es-por-sí y por mor de la cual éste aceptó la ‘historia’ del mundo, *este lugar es precisamente el hombre, el yo y el corazón humanos*”<sup>56</sup>.

El espíritu y el impulso vital humanos vienen a ser ahora atributos del ser por sí originario. Atributos cuya relación viva y operativa sólo se manifiesta justamente en el ser humano. Ahora bien, ¿es esto una auténtica solución al problema antropológico, o más bien trasladar la incógnita a una esfera donde la intuición apenas

54. Cfr. H. LEONARDY, “*Es ist schwer, ein Mensch zu sein*”. *Zur Anthropologie des späten Scheler*, en E. W. ORTH y G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Alber, München-Freiburg, 1994, pp. 70-93.

55. Así lo defiende PINTOR RAMOS, *op. cit.*, pp. 371 y ss.

56. *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 127.

VITALIDAD Y ESPIRITUALIDAD HUMANAS SEGÚN MAX SCHELER

tiene cabida, lo que por lo demás se compadece mal con la actitud fenomenológica? Sin duda, el sendero incoado finalmente por Scheler no promete ayudarnos mucho, pues no puede evitarse la impresión de que viene a plantear más dificultades de las que resuelve.

Sergio Sánchez-Migallón  
Universidad de Navarra  
smigallon@unav.es