

El tema de Dios y del hombre en la Fenomenología de M. Scheler *

CAPÍTULO QUINTO

PERSONALISMO ÉTICO: LA PERSONA DENTRO DE LAS CONEXIONES ÉTICAS

Dentro de la fenomenología scheleriana de la persona podríamos destacar dos enunciados:

«La persona es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, siempre que se trate de un espíritu concreto»²⁰⁵.

«Persona es la concreta y esencial unidad entitativa de actos de esencia diversa»²⁰⁶.

En estos términos queda plasmada

—la *individualidad* de la persona frente a toda concepción naturalista-objetiva y contra la universalidad abstracta del subjetivismo trascendental,

—la esencia personal del hombre desplazada hacia los aledaños de la *acción*, por la que logra su propia autenticidad, realiza su existencia y logra, en definitiva, su ser, y

—la *pluridimensionalidad* de los actos en la persona humana: «Si existiesen algunos seres que sólo fueran partícipes del saber... y de los actos pertenecientes a esta esfera (específicamente teórica) —permítaseme denominarles seres racionales puros— no existiría entonces ni el ser ni el problema de la persona»²⁰⁷.

En la rapsodia del pensamiento scheleriano, la perspectiva fenomenológica, aunque sea irreductible e independiente²⁰⁸, como es obvio, está

205. Eth. 389.

206. I.c., 382-383.

207. I..., 393-394.

208. I.c., 464.

íntimamente entrelazada con el concepto de persona «dentro de las conexiones éticas».

Igual que para N. Hartmann, para quien «junto al valor y al deber, el concepto central de la ética es el del ser personal», para M. Scheler «toda ética es personal»²⁰⁹: sólo la persona puede obrar moralmente.

El hombre como ser moral que regula su pensamiento y su acción positiva o negativamente, reconociéndola o despreciándola, por esta su dimensión moral se diferencia del animal de una forma nueva y originaria, que no puede reducirse, según M. Scheler, a lo puramente cognoscitivo. El hombre es el ser que guarda o que quebranta la norma, la medida, mientras que el animal, en sentido originario, es el ser-sin-medida. Esta norma puede encontrarse en Dios, en el orden de las ideas, en la sociedad o en la misma persona singular, pero lo que no puede el hombre es precisamente evadirse de ser regulado, de ser medido.

La moral es como el testigo del desperdizarse el hombre del mundo taciturno de las bestias. Para «llegar a ser lo que en el fondo somos», según el mandato de Píndaro, no hay otra posible alternativa.

Tres son las dimensiones de «la persona en sus conexiones éticas»: la «cordura», la «mayoría de edad» y el «dominio sobre el propio cuerpo»: Son expresión inmediata de las relaciones «yo-tú», «yo-sí mismo», «yo-ello», que apuntan a la personalidad espiritual como forma de unidad condicionante.

A.- «El fenómeno de la cordura aparece cuando intentamos comprender sin más las manifestaciones humano-vitales, a diferencia de cuando tratamos de explicarlas «causalmente». (...) Lo esencial de la comprensión es que, a través de un centro espiritual del prójimo, dado en la intuición, vivimos y co-ejecutamos sus actos como intencionalmente dirigidos a algo»²¹⁰.

La «cordura» delimita el campo de todo comportamiento moral.

La persona que «comprende» completa la intención de los actos realizados por la persona que obra. El espacio que se abre en la «cordura» no es, en

209. N. Hartmann, *Ethik*, 227. M. Scheler en «*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*» resume así las posibles formas de ética personalista: «Las formas de pensamiento ético pueden dividirse según las siguientes perspectivas: 1) Según se considere el *ser de la persona* (persona de supremo valor) como *sentido y meta* de la comunidad y del proceso histórico, o a la inversa, que sólo sea valioso según la aportación concreta a la comunidad o a la historia...

2) Según que la intención de la persona apunte a su propio y supremo valor.

3) Según se considere portadora de valor supremo la persona, sólo como persona racional (Kant, Idealismo).

4) Según que además... del concepto de persona-total (Gesamtperson) (p.e., Nación, Estado) se admita una realidad independiente de nuestros conceptos y según cómo se entienda la relación categorial entre persona-singular (Einzelperson) y persona-total (Gesamtperson)...

5) Persona como persona social.

6) Persona como tipo de personalidad: héroe, santo» (Eth. 506-507).

210. Eth. 470.

absoluto, supra-individual, es sencillamente el sentido espiritual del encuentro interpersonal que tiene como campo de expresión el propio cuerpo.

B.- «El fenómeno básico de la mayoría de edad consiste en poder vivenciar la diferenciación entre un acto propio y otro ajeno...»²¹¹.

Lo importante aquí es la distinción vivida entre el centro de actos propio y el ajeno como condición de posibilidad de la acción responsable. Es un dato originario de la auto-conciencia, y en él se basa la autonomía moral que es «un predicado de la persona como tal»²¹².

A este nivel distingue M. Scheler dos clases de autonomía: «la autonomía de la intuición personal de lo bueno y malo en sí, y la autonomía de querer personalmente lo dado como bueno o malo»²¹³. Entre ambos órdenes autonómicos existe una rigurosa relación «presupuesto imprescindible de los actos, con espesor moral, que son imputables a la persona»²¹⁴.

C.- «Quien vive básicamente en plena identificación con la conciencia de su propio cuerpo no es persona. Sólo puede llevar este nombre quien vive el cuerpo ... como «perteneciente» a sí mismo, como «mi cuerpo»²¹⁵.

El «dominio sobre el propio cuerpo» implica ser consciente de poder disponer de él según las intencionalidades específicas de la persona.

Estas tres dimensiones esenciales de la «persona en sus conexiones éticas» que, vistas desde la vertiente de los actos, connotan con la continuidad y coherencia, con la realización y subordinación y, por último, con la manifestación de los mismos, presuponen, como fundamento y base, la unidad de un centro personal, centro estructurado de forma múltiple. Sólo podemos hablar de «persona» cuando se da una plenitud de posibles intenciones, cuando todas las clases de «modalidades axiológicas»²¹⁶ —agradable, noble, verdadero, bello, bueno, santo— se realizan por diferentes actos.

Así se recorta ante el horizonte de nuestra mirada una nueva dimensión de la persona moral: su «*ordo amoris*».

EL «ORDO AMORIS»

«Si yo examino a un individuo... le conoceré y comprenderé de la forma más precisa en virtud del sistema estructural de sus valora-

211. I.c., 471-472.

212. I.c., 486.

213. I.c., 486.

214. I.c., 490.

215. I.c., 472.

216. M. Scheler distingue un orden apriórico de valores «determinado según sus deposita-

ciones fácticas, de sus preferencias axiológicas. Llamo a este sistema «ethos» del sujeto, y el núcleo fundamental de ese «ethos» es el «orden del amor». (...) Quien posee el «ordo amoris» de un hombre, tiene al hombre; posee de él, en cuanto sujeto moral, lo que es para el cristal su fórmula» ²¹⁷.

Toda persona, individual y concreta, tiene un orden jerárquico en sus preferencias, en sus juicios axiológicos, con el que sus actos pueden estar de acuerdo o en continua fricción.

Al ser el amor principio fontal de atracción o repulsión con respecto al mundo esencial de los valores, su «orden» ha de coincidir con la tabla jerárquica de éstos. Consecuentemente, el «orden del amor» presenta una vertiente dual: descriptiva (preferencias) y normativa (fundamento del deber-ser).

En el «orden del amor», pues, están reflejados los valores y sus relaciones jerárquicas, apareciendo así como «la contra-imagen estructural del cosmos axiológico y, por tanto, como un microcosmos del mundo de los valores» ²¹⁸.

En contraposición al «orden del amor» puede darse también un «desordre du coeur» cuya causa desencadenante para M. Scheler sería el «resentimiento» ²¹⁹.

En el sujeto del «resentimiento» el «desorden» se manifiesta en un «trastrueque de valores» (Umsturz der Werte) consistente en que un valor superior es vivenciado como valor de rango inferior: es, pues, una «verdadera falsificación de la tabla jerárquica de los valores» ²²⁰.

El siguiente esquema puede representar gráficamente el orden y el desorden del amor, con sus implicaciones específicas en el «ethos» de la persona:

TABLA DE VALORES	ORDEN DE PREFERENCIA	CLASE DE SER MORAL PROYECTADO EN LA PERSONA
1. Valor de lo santo		
2. Valor de lo espiritual		
3. Valor de lo vital		bueno
4. Valor de lo útil		
5. Valor de lo sensible		
1. Valor de lo santo		
2. Valor de lo espiritual		
3. Valor de lo vital		Malo
4. Valor de lo útil		
5. Valor de lo sensible		

rios esenciales) y un orden «puramente material desplegado en las unidades últimas de las diferentes series de cualidades axiológicas»: a éstas las llama «modalidades axiológicas» (Eth. 117).

217. Nachl. 347-348.

218. I.c., 361.

219. U.d.W. 63.

220. I.c., 67.

CAPÍTULO SEXTO

PERSONALISMO JURÍDICO

La persona es base de toda ética y al mismo tiempo fundamento último de toda comunidad.

En consecuencia no sólo se vivencia el hombre como «sujeto moral» (PERSONALISMO ÉTICO), sino también como «miembro» de una totalidad, que desde una perspectiva diacrónica se manifiesta como Historia y en su proyección sincrónica aparece como «unidad social» (PERSONALISMO JURÍDICO).

«Dentro de la constelación de la persona se diferencia la «persona singular» (Einzelperson) de la «persona total» (Gesamtperson); ambas se encuentran en relación recíproca, pero ninguna de ellas es fundamento de la otra... la «persona total» no está compuesta de personas singulares en el sentido de que brote únicamente de su integración; tampoco es resultado de la interacción de las personas singulares o de una síntesis caprichosa: es realidad viva» ²²¹.

1. PERSONA ÍNTIMA Y PERSONAL SOCIAL

«Toda persona individual puede considerarse tan originariamente íntima como social, siendo ambas, vertientes de una totalidad indivisible» ²²².

«La persona íntima» es el «núcleo espiritual de la unidad de estratos ofrecida por el ser sensible-vital-espiritual» que es el hombre ²²³.

La «persona social» es aquella dimensión en la que se vivencia la persona como miembro posible de una comunidad.

La «persona íntima» no puede vaciarse del todo en la «persona social»: «En el trasfondo de este vivir que se adentra y domina en supuesto de miembro del todo: siempre además cada uno... un ser suyo propio que rebasa aquel todo de los miembros y además un valor o contravalor propios en los que se sabe único» ²²⁴.

221. Eth. 256.

222. I.c., 501.

223. I.c., 503.

224. I.c., 548.

La distinción entre «persona íntima» y «persona social» no es sólo gnosológica, sino fundamentalmente ontológica. La estructura óptica diferencial de la «persona íntima» tiene una proyección comportamental específica:

«La persona íntima es la única que no puede participar en la vinculación social a otras personas... de modo que se halla dentro del reino de las personas finitas en absoluta soledad; esta categoría expresa una relación esencial de tipo negativo, pero imprescindible entre las personas»²²⁵.

En la nota a este texto habla expresamente M. Scheler de «una frontera absoluta de la posibilidad de autocomunicación por parte de una persona a otra».

La «persona íntima» está siempre nimbada de un misterio, está constituida por una absoluta impenetrabilidad que hace imposible el que se diluya enteramente en lo relacional y dialógico.

De la incomunicabilidad de la «persona íntima» brota la incognoscibilidad de esfera íntima-personal: «La persona absolutamente íntima es enteramente trascendente a todo conocimiento y valoración ajenos»²²⁶, y esto no sólo por la posibilidad de que la persona «calle»²²⁷, sino por la misma incomunicabilidad del núcleo íntimo personal.

De este pensamiento sobre la persona íntima extrae M. Scheler un importante principio ético:

«Todo juicio definitivo de personas finitas acerca del valor o contravalor moral ajeno, es en sí mismo absurdo, ya que les falta necesariamente el conocimiento de la esfera personal absolutamente íntima del otro»²²⁸.

La doctrina scheleriana sobre la «persona íntima» y la «persona social» se contrapone a todas las teóricas que con un criterio parcial buscan la peculiaridad de la persona bien en la esfera íntima o exclusivamente en el «ser sujeto jurídico de una conexión social posible»²²⁹.

Si el concepto de persona en M. Scheler, es como hemos visto un concepto-límite que intenta situarse a igual distancia entre el substancialismo y el actualismo llegando a su fórmula sintética: «la persona es sustancia hecha de actos», su personalismo ético-jurídico pendula entre los extremos que cierran la persona sobre sí misma o la vacían absolutamente en lo relacional.

225. I.c., 549.

226. Eth. 556.

227. Ew. M. 333.

228. Eth. 557.

229. I.c., 549 nota 1.

2. PERSONA Y COMUNIDAD

A pesar de lo expuesto hasta aquí se ha tachado la concepción ético-jurídica de la persona en M. Scheler de «individualista». K. Löwith²³⁰ opina que en él «se subsume objetivamente el propio yo bajo los demás yos-objetos y nunca es entendido como origen personal de las relaciones con las demás personas».

En el mismo sentido lamenta M. Buber que aunque M. Scheler «es sociólogo, apenas preste atención en sus pensamientos antropológicos a las conexiones sociales del hombre»²³¹.

En clara oposición a éstos se encuentra el propio juicio de M. Scheler:

«He dudado mucho tiempo sobre si debía designar mi propia concepción como «socialismo cristiano» o como «solidarismo», pero me he decidido en cierto sentido por el primero»²³².

Por otra parte contamos con la autoridad de G. Gurvitch quien afirma: «Scheler caracteriza su punto de vista como el de un «personalismo jerárquico». Este personalismo, claro está, no tiene nada que ver con el individualismo; y es que Scheler desarrolla toda una filosofía social, en la que la idea del «todo» y del «universal concreto» juega una función esencial»²³³.

En M. Scheler «comunidad» es tan original como «persona». Por otra parte, como veremos, la idea de un reino moral de personas espirituales individuales en una corresponsabilidad recíproca es subrayada con tanta insistencia que parece incluso peligrar la autonomía óptica de la persona individual.

Habría que impugnar también de forma similar la objeción de K. Löwith según la que «no es para Scheler ningún problema primordial ontológico la pregunta sobre la accesibilidad del prójimo, sino que en él la comprensión ajena tiene un carácter exclusivamente gnoseológico»²³⁴.

Creemos, por una parte, que es absolutamente parcial toda intención que pretenda vislumbrar la doctrina filosófico-social sobre la persona en M. Scheler bajo el prisma de la obra «*Esencia y formas de la simpatía*», basándose concretamente en su último capítulo, que lleva como título: «Del yo ajeno», como lo hace K. Löwith, al parecer.

Es cierto que aquí el análisis de la persona social es preferentemente gnoseológico; pero no hay que olvidar que esta dimensión específica está directamente condicionada por la crítica a que somete M. Scheler las teorías del «ra-

230. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München: Drei Masken 1928, 130.

231. *Das Problem des Menschen: Werke I: Schriften zur Philosophie*, München: Kösel 1962, 356.

232. *Soz. Welt* 259.

233. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris: Vrin 1949.

234. K. Löwith, l.c., 130.

el caos de Caifás (Jn 11,51). Si la causa es divina, seguramente habrá mensaje, ya que Dios no actúa en vano para divertir al mundo; pero también aquí Dios. Como se ve, el problema bíblico no queda resuelto; pero Agustín muestra a Simpliciano que no está obligado a creer concretamente esto o lo otro. Es la postura recelosa de que antes hemos hablado.

Se ve que el tema era discutido y que había variadas opiniones. Agustín se disculpa afirmando que él no puede aceptar posturas crédulas y que por eso lo reduce todo a tres especies de visión: sensorial-imaginaria e intelectual. Sobre la primera poco hay que decir, pues todo el objeto sensorial puede convertirse en signo o símbolo de un mensaje divino, como aparecía en el método de las ascensiones. Sólo haría falta demostrar una causalidad mística. Mayor importancia tiene la visión imaginaria, que atrae mucho a Agustín por su relación con el «mensaje». No es que le interese la visión por sí misma o por los fenómenos psicológicos concomitantes; le interesa en cuanto puede evidenciar una causa concreta o revelar un mensaje concreto. En cambio, la visión intelectual es la que propiamente define al «profeta». Y como implica inspiración divina, podemos llamar también «locución divina» a esa contemplación infusa. A este mensaje o iluminación mística se ordena todo el aparato de los *fenómenos* y de los *medios* ⁹⁴.

El raptó o viaje de san Pablo al tercer cielo nos lleva al Paraíso (2.^a Cor 12,4). Agustín aprovechó, pues, la ocasión que estaba esperando, para explicar qué es el Paraíso ⁹⁵. Si no hay mensaje, las visiones son como los sueños: *Visa ista omnia visis comparo sommantium*. Únicamente tendremos que dar tiempo al tiempo, ya que el mensaje puede aparecer más tarde, como en

94. *De Gen. ad litt.* XII PL 34,486. Cfr. *De Civ. Dei*. XIII, 21 PL 41,394ss. El tema del éxtasis como raptó y viaje al cielo era bien conocido de la Gnosis filosófica. La diferencia entre Grecia y Palestina está como siempre en la causa y en la finalidad. Richard P. Hardy, en el libro arriba citado, nos ofrece un excelente material para el estudio general de este tema de la «iluminación» religiosa, en los *Tractatus in Johannem*: nos explica la terminología «ver a Dios» y «oír a Dios», la relación entre el hombre y Dios en una metafísica relacional, el Cristocentrismo, la gracia como interpelación a la revelación y la Biblia como actualización de la revelación: únicamente le falta utilizar el término «mística» y precisar un poco el carácter experimental de la doctrina agustiniana.

95. *De Gen. ad litt.* XII, 2,4, col. 455. Pablo afirma que no sabe si estaba en el cuerpo o fuera del cuerpo. Agustín concluye entonces que se trata de una visión imaginaria, aún suponiendo que el «tercer cielo» sea algún lugar concreto, de lo que también duda Agustín. Pero, como profeta es, no el que ve visiones, sino quien las entiende e interpreta, Pablo es profeta, como José o Daniel, y no un simple visionario como el Faraón, Nabucodonosor o Baltasar. Ahora bien, nadie puede ser profeta auténtico, si no tenemos la *mente divinitus adiuta*, la iluminación divina. En todo caso, Pablo no nos dejó el mensaje que oyó en el tercer cielo.

Si no hay mensaje, podríamos volver la espalda a la supuesta Mística. Podría, por motivos religiosos, interesarnos mucho la causalidad divina por sí misma, como manifestación de la Providencia y Amor de Dios, pero en realidad un discernimiento de espíritus, propiamente dicho, no tiene tampoco solución, a no ser por el carisma divino, que S. Pablo llama *diudicatio spiritus* (I Cor 12,10).

hay que mantener la cautela, ya que Satanás sabe transfigurarse en ángel de luz (2.ª Cor 11,143). En todo caso, si tenemos el mensaje en la mano, podemos pedir a Dios la iluminación para entenderlo y aplicarlo, sin importarnos gran cosa la causa. Porque es claro que si el mensaje es bueno, se atribuye a Dios de un modo u otro; y si es malo, se atribuye al diablo de un modo u otro; y si es indiferente, es nulo ⁹⁶.

Así hablamos de unión con Dios. «El alma, dice Agustín, bebe en su fuente la vida bienaventurada, de la que saltan algunas salpicaduras a la vida presente, para que, en medio de tantas tentaciones, se desarrolle la vida del alma con templanza, justicia, fortaleza y prudencia. Aceptamos el trabajo presente porque esperamos y pregustamos aquel estado (sabatismo, contemplación, visión beatífica) en el que el descanso será seguro y la visión de la verdad inefable... Allí se ve la caridad de Dios, no por indicios de visión... sino cara a cara... se habla de boca a boca, con la boca de la mente» ⁹⁷. Conocida es la forma en que se presenta la visión beatífica al final de *La Ciudad de Dios*. Agustín vacila. Halla dificultad en conceder la visión beatífica a todos los que mueren en el Señor; y es que tiene un concepto tal elevado de la visión beatífica que no la concibe mientras un alma tenga deseos de su cuerpo. En todo caso, aunque san Pablo haya visto la esencia divina, no la vio como la ven los ángeles.

7. La oración experimental en san Agustín

En fin, para evocar el ambiente místico de Agustín, tan diferente del nuestro, vamos a copiar algunos textos fehacientes. El primero se refiere a la oración en Casiciaco, sin pretensiones de éxtasis plotinianos:

«Qué voces te di, Dios mío, mientras leía
los Salmos de David... ¡Cómo me inflamaba en Ti
al leerlos y me encendía deseando recitarlos
si fuese posible en todo el orbe contra
el orgullo del género humano...! ¡Con qué dolor
agudo y vehemente me indignaba contra los
maniqueos y los compadecía...! Hubiera
deseado que desde algún rincón oculto vieran mi
cara y oyeran mi voz, cuando leí el Salmo cuarto

96. *De Gen. ad litt.*, cols. 464s y 472.

97. *Id.* col. 476. Esto nos deja un amplio margen de libertad. Podemos admitir grados o niveles en la revelación, y eso parece indicar la fórmula «tercer» Cielo. Podemos también admitir que S. Pablo vio la esencia divina, y quizá la vieron también algunos otros, ya que se admite la posibilidad y es imposible demostrar la confirmación del hecho.

formación de los conceptos y de libertad relativa frente a los fenómenos y estructuras de la realidad. La distinción, ontológicamente fundamentada, entre la fenomenalidad empírica y la lógica apriórica de los fenómenos preserva a la postura fenomenológica de posturas extremas.

Al abordar «la persona total» en M. Scheler hemos de prescindir del trasfondo de posibilidades interpretativas, bien sean empírico-positivas o especulativo-idealistas.

Todas las características esenciales de la persona en general convergen en el área descriptiva de la «persona total»: ésta se nos manifiesta como unidad entitativo-vivencial de actos, ónticamente autónoma, con indiferencia psico-física, con un orden axiológico universal, eminentemente espiritual y libre, y como totalidad vivencial abierta, es decir, en comunicación solidaria con otros mundos personales ²⁴⁴.

Los actos de la «persona total» se manifiestan en una doble vertiente:

— Primeramente, como actos de naturaleza diversa que forman el plexo de actos de la persona «A».

— En un segundo orden relacional, éstos junto con otros actos propios de diversas personas-singulares — «B», «C», «D»... — constituyen la persona «X».

— Finalmente una porción de actos «A» junto con otros de «B», «C», «D»... pueden formar al mismo tiempo una serie de «personas totales»: «Y», «Z», p.e.

Aquí reside el fundamento fenomenológico del hecho de que una misma persona singular pueda ser simultáneamente miembro de una pluralidad de estructuras socio-personales. El centro de actos de la «persona total» no se encuentra en una única persona concreta, sino en el «todo» de una pluralidad de personas. Sin embargo puede hablarse justificadamente de un centro de actos ya que con esta expresión únicamente se intenta designar la capacidad peculiar irreductible «de ordenar» sinérgicamente los actos concretos de una persona determinada con los de otra o más personas, la capacidad de «centrarles», de forma que aquella unidad suprasingular de actos («X») surge como unidad de sentido y acción.

Ahora bien, no todos los actos pueden ser del mismo modo actos de una persona particular y de una persona total. Aquellos actos que manifiestan la doble dirección mencionada anteriormente los llama M. Scheler «actos sociales». A los actos de esta clase opone «los de la esencia del acto propio singularizador» y a ambos «los indiferentes» ²⁴⁵.

Si M. Scheler llama a la totalidad de actos propios singularizadores «persona particular», la «persona total» se contrapone a ésta como conjunto de actos «esencialmente sociales», relacionados entre sí, en unidad de sentido, que convergen en la totalidad de una vida comunitaria determinada.

244. Eth. 509ss.

245. Eth. 511.

Dentro de toda persona singular concreta se ha de distinguir la esfera de la persona particular y la esfera de la persona total: «el contenido total respectivo de todo vivir de la especie «vivir mutuo» es el mundo de una comunidad, el llamado mundo total, siendo el sujeto concreto del acto, una persona total. El contenido respectivo de todo vivir de la especie de actos singularizadores y del vivir «para-sí» es el mundo de un particular, siendo el sujeto concreto del lado del acto, la persona particular. Por consiguiente a cada persona finita le corresponde una persona particular y una persona total, lo mismo que a su mundo le corresponde un mundo total y un mundo particular, siendo ambas vertientes esencialmente necesarias en el todo concreto de «mundo» y «persona»²⁴⁶.

Dos observaciones debemos apuntar ahora en torno al concepto schele-riano de «persona total»:

a) La relación de la persona total con el cuerpo es, en principio, la misma que la de cualquier persona particular. La corporeidad asignada a la persona total, se constituye por los diversos cuerpos de las personas concretas integradas en ella: el cuerpo de la persona total participa de una pluralidad de cuerpos, sin constituir, naturalmente este hecho ni su identidad ni su individualidad.

b) No toda relación interpersonal cuyos actos constituyen un contenido vivencial común puede llamarse persona total, únicamente aquella que sea portadora de un carácter axiológico universal.

Vamos a detenernos ahora en algunos detalles de cada uno de estos puntos, siempre desde una perspectiva selectiva y general.

a) La conexión del pensamiento de la individualidad con la idea de la «vida» resultó funesta para la formación de una teoría crítica de la «persona total».

Si la dinámica política del principio de individualidad se proyectó sobre la idea del estado nacional, su elán teórico-histórico originó una amalgama de teorías «orgánicas» de toda índole, desde las romántico-religiosas hasta la fisiológico-materialistas. En el concepto central del «organicismo» están fusionados los principios de individualidad y de vida.

La representación de las estructuras suprasingulares (sociales o históricas) como «vida», aparece con absoluta continuidad desde principios del siglo XIX. Pero mientras que en Hegel, p.e., desde el concepto de vida, en cuanto «infinitud de seres vivientes», se llega a la idea del espíritu, más tarde el concepto de vida y el pensamiento organicista asumen progresivamente dimensiones puramente biológicas, fisiológicas y materialistas.

No podemos naturalmente entrar en detalles, sólo queremos observar que también y de forma singular se mostró funesta la conexión de las ideas «individualidad-vida» en la vertiente de las teorías individualistas. De aquí que

246. *Ibid.*

se haya reprochado igualmente —aunque desde un ángulo contrario— a los representantes del individualismo el haber trasladado el modelo del organismo biológico con errónea parcialidad a un hecho objetivo científico-social.

La insuficiencia de tal planteamiento que pendula entre dos órdenes de sistemas diferentes —el de la naturaleza y el del espíritu— se manifiesta de forma evidente y representativa en la teoría individualista de E. Hölder ²⁴⁷.

Si se analizan las controversias «organicistas» e «individualistas» en su caos metodológico de especulación filosófica y morfología biológica, aparece clara, si no la «rectitud» lógica de la postura fenomenológica de M. Scheler, sí su fecundidad hermenéutica que partiendo del centro espiritual de actos no vincula la individualidad de la persona a la mera singularidad de los cuerpos.

b) Descartando todos los intentos «biologistas» de solución, como respuestas más simples a la pregunta sobre la unidad de la persona total, se presentan dos tipos fundamentales: un valor determinado (o un complejo axiológico) o una clase determinada de actos.

En el primer caso se asignan ciertas finalidades a la estructura social concebida como persona total.

En el segundo se llega a una tipología social elaborada sobre esquemas funcionales. Aquí la función dominante se convierte en modelo de aquello en lo que consiste «la verdadera vida del estado» ²⁴⁸.

Para M. Scheler, en concreto, el psicologismo, el relativismo axiológico, la ausencia de estructura, la pura idealidad y la normatividad deficiente, se encuentran como momentos incapaces de constituir la unidad de la persona total. Ésta es concebida como la unidad de una pluralidad de actos ordenados según una perspectiva axiológica universal.

Ahora bien, la relación de la persona total con la realidad sensible y material no es en absoluto de naturaleza normativo-ideal. Ciertamente se constituye la unidad de la persona total como plexo de actos llenos de sentido, pero sería sin duda falso concebirla como idealidad pura independiente de toda realidad sensible. La unidad de sentido total de actos diversos presupone la «expresión» y la «manifestación» y con esto la objetivación de los contenidos particulares. Para este fin, igual que la persona particular necesita de un cuerpo como «campo de expresión», ha de atribuirse también a la persona total un «cuerpo total»: «La comunidad de vida se comporta respecto a la persona total del mismo modo que se comporta el organismo (Leib) respecto a la persona particular y puede, por lo mismo, ser llamado organismo total de la persona total» ²⁴⁹.

Quizá pudiera decirse para terminar que si la confrontación de posturas materialistas y espiritualistas ha dificultado la comprensión auténtica de la re-

247. *Natürliche und iuristische Personen*, Leipzig: E.W. Fritsch 1905.

248. E. Stein. «Eine Untersuchung über den Staat», en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII* (1925), 42.

249. *Eth.* 532.

alidad de las estructuras sociales, la descripción fenomenológica scheleriana —que no intenta definir, sino «apuntar-hacia»— a pesar de sus límites, aparece como un intento de «mediar» entre cualquier clase de antagonismos.

4. PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

M. Scheler le toma en un principio de la tradición cristiana ²⁵⁰. Sin embargo en *«De lo eterno en el hombre»* (1921) se apresura a corregir: «Más bien pertenece a la esencia ideal eterna de una persona racional el que todo su ser y obrar sea tan originariamente, una realidad individual autoconsciente y autorresponsable como también una realidad-miembro consciente y responsable en una comunidad» ²⁵¹. En el pensamiento cristiano-antiguo «se llega, por así decirlo, al descubrimiento histórico del principio de solidaridad ²⁵². Sin embargo, «este principio que pertenece a la razón natural» ²⁵³ «felizmente no se encuentra sólo en la tradición cristiana» ²⁵⁴; concretamente en la solidaridad estamental del proletariado de la comunidad de intereses meramente económicos ve M. Scheler «un débil resurgir del principio de solidaridad», independientemente de la tradición cristiana, que emerge de las fuerzas internas del desarrollo económico» ²⁵⁵.

El principio de solidaridad está integrado esencialmente por un momento socializador-comunitario y por otro singularizador-distanciante. Aquél aparece claramente en el hecho de que muchos actos exigen unos contractos, p.e., hablar, preguntar, prometer, amar, etc. El momento singularizador-distanciante, es exponente de la «persona íntima» que no puede vaciarse en la realidad solidaria de la comunidad.

M. Scheler presenta el principio de solidaridad como «el artículo fundamental de un cosmos de personas finitas» ²⁵⁶, como «el axioma supremo de la filosofía social y ética social» ²⁵⁷.

Tiene como fundamento esencial dos hechos aprióricos de los que uno es condición de posibilidad, convirtiéndole el otro en necesario.

Como condición de posibilidad tenemos el hecho de que «a la esencia de toda persona corresponde una comunidad de personas en general» ²⁵⁸; es simple proyección de la doctrina scheleriana sobre la «persona social»: Toda

250. Eth. 522.
 251. Ew. M. 371.
 252. Eth. 522.
 253. Ew. M. 376.
 254. Ew. M. 378.
 255. Ew. M. 378.
 256. Eth. 523.
 257. Sym. 229.
 258. Eth. 524.

persona finita está ópticamente referida a una comunidad en general, a un posible tú personal.

La comunidad en general y el posible tú personal son totalidades esenciales eminentemente abiertas según las que toda persona actual no debe ser nunca la «única».

Si este primer fundamento del principio de la solidaridad se encuentra dentro de las puras posibilidades esenciales, el segundo, aunque hecho esencial, se presenta como fundamento de necesidad: «Lo que le hace necesario es el principio formal de la reciprocidad esencial directa o indirecta y de la compensación valiosa de todas las clases de conducta moralmente relevantes»²⁵⁹. Aunque M. Scheler mencione aquí todos los actos moralmente relevantes permanece incierto si corresponde realmente reciprocidad a todas las clases de conducta moralmente relevantes o sólo a los actos sociales de los que toma expresamente sus ejemplos.

Sea como fuere, existen según la tesis scheleriana actos morales realizadores de valor en cuya «unidad ideal de sentido» están implicados contraactos correspondientes, como «correlatos ideales entitativos»²⁶⁰: Prometer, mandar, preguntar, amar, etc. Tales actos en su estructura significativa total, exigen contraactos respectivos como complementos esenciales.

La exigencia de complementariedad es un momento noético de la forma de los actos; se fundamenta, pues, en éstos y es vivenciada por la persona en su carácter de exigencia en el que está implicado al mismo tiempo un deber-ser-ideal con respecto a la ejecución de los contraactos y con ello la realización de su presencia.

Frente a la vivencia de exigencia, la persona es absolutamente «libre»; el sentido total del acto primero no determina necesariamente la ejecución del contraacto.

El acto precedente no obliga en absoluto a su «cumplimiento». La unidad de sentido constituida por ese acto y su valor moral juntamente con su posible contraacto no impone ningún orden inevitable de fundamentación de la realización del acto.

El no-cumplimiento de la exigencia de un contraacto implica, incluso, un comportamiento positivo moralmente relevante del sujeto de actos: «Por mucho que yo pueda negar el respeto a quien me respeta, y cuyo respeto comprendo; por mucho que yo recuse el amor mutuo al amor experimentado, y al mandato comprendido la obediencia, y a la promesa la aceptación, en todo caso debo negar y recusar de algún modo; mas lo que no puedo hacer es comprender el sentido de su intención y, no obstante, comportarme como si no hubiera pasado nada»²⁶¹. Esta exigencia de reciprocidad y presencia de actos morales fundamenta la «corresponsabilidad» de cada persona finita con

259. Ibd.

260. Ibd.

261. Eth. 525.

respecto a las demás personas, de forma que la persona, en cuanto sujeto práctico, no sólo es responsable de sí, sino corresponsable de los valores morales de todas las demás personas: «Responsabilidad de sí mismo y corresponsabilidad originaria coinciden»²⁶². La corresponsabilidad es un dato vivencial evidente. No reside, en principio, en la totalidad de las personas-miembros, sino en cada miembro particular y «a través» de él en el «todo».

La prueba positiva de una colaboración volitivo-causal en la realización del valor de una persona ajena determina y localiza, por así decirlo, la corresponsabilidad, pero «nunca en modo alguno la genera»²⁶³.

Esta se constituye por la complicidad potencial en la realización del valor de otra persona: «El que omite un acto de amor idealmente debido, y que corresponde a la dignidad de ser amada que tiene la persona, contrae no sólo la autorresponsabilidad por la omisión de su acto, sino también la corresponsabilidad del valor negativo que reside en el no-ser del valor positivo propio del amor recíproco»²⁶⁴.

Al aparecer en este sentido la corresponsabilidad como elemento principal de la solidaridad moral de todas las personas finitas se sigue también que toda persona es «cocolpable» de la realización de los valores negativos de otros, participando de forma similar en sus acciones meritorias.

Esta «cocolpa» y «comérito», en los más de los casos, son una culpa no culpable, un mérito no-contráido por la persona individual en cuestión; sin embargo, son dos conceptos necesarios, llenos de sentido²⁶⁵.

Los tres elementos de la solidaridad moral de las personas finitas (corresponsabilidad, comérito y cocolpa) se comprenden mejor si se añade que el principio de solidaridad representa la forma de un cosmos de personas de valor al que corresponde un valor moral total: «El principio de solidaridad en lo bueno y en lo malo, en la culpa y en el mérito, afirma que, en concomitancia e independencia de la culpa culpable de un individuo (o de los méritos contraídos por uno mismo), hay una culpa total y un mérito total que no pueden contarse en la suma de la primera, y en los que todo individuo participa de un modo determinado y vario»²⁶⁶.

El valor, el mérito y el demérito total son esencias autónomas que integran las funciones de los valores de cada persona. La más pequeña modificación en el valor de una persona y en el contenido axiológico-positivo o negativo de los actos particulares condiciona el contenido moral total del cosmos de personas; el valor total es como el medio a través del cual las personas son solidarias entre sí: «Todos por todos, todos por uno, uno por todos»²⁶⁷.

262. Sym. 143.

263. Eth. 489.

264. Eth. 525.

265. I.c., 488.

266. Ibd.

267. Cfr., U.d.W. 140.

El reino de las personas del que brota este valor total representa un cosmos incomparable e insustituible, deviniendo, así, la solidaridad que une a toda persona finita con las demás también insustituible.

Con esto queda indicado el último momento conceptual del principio de solidaridad, cuya trascendencia ético-metafísica es descrita así por M. Scheler:

«Debido únicamente a su validez, el mundo moral integral, por mucho que se extienda en el tiempo y en el espacio... y por mucho que su esfera pueda rebasar las formas de existencia, se convierte en un todo grandioso que se eleva y cae como un «todo» ante la más pequeña de las variaciones acaecidas en él, y como «todo» posee en cada momento de su ser un valor total único... sin que jamás pueda ser considerado como una posible suma de lo bueno y malo que los sujetos particulares tienen de mérito o demérito»²⁶⁸.

Para terminar, se han de subrayar dos cosas:

La forma relacional solidaria de las personas entre sí, la reciprocidad en corresponsabilidad, co-culpa y co-mérito es una forma de comunicación moral válida para toda auténtica comunidad de personas, para toda «persona total».

En toda «persona total» existe de forma necesaria una solidaridad insustituible y originaria entre sus miembros y, por tanto, un valor total. Esta solidaridad determina esencialmente la estructura de la «persona total». Por ella se diferencia la «persona total», como unidad socio-personal, de las demás formas esenciales de comunidad.

Este reino, pues, solidario de personas ha de ser considerado como una verdadera «persona total» que abarca todas las posibles personas particulares y totales. En este sentido habla M. Scheler de «una comunidad de amor»²⁶⁹ de las personas finitas, anclada en la idea de Dios, y también de «una comunidad salvífica»²⁷⁰.

5. CONCEPTO DE «COOPERACIÓN»

La exposición adecuada del «principio de solidaridad» exige asomarnos a su desarrollo ulterior en lo referente a las teorías sobre el problema del pluralismo axiológico-esencial implicadas en el concepto scheleriano de «cooperación».

Dentro del «solidarismo» en M. Scheler podríamos distinguir tres etapas:

268. Eth. 523.

269. Eth. 367; Ew. M. 261.

270. Eth. 522; Ew. M. 261.

A. Mientras juega una función decisiva el principio de solidaridad bajo la perspectiva expuesta más arriba aparece clara la idea de un reino de amor de personas solidarias radicado en la certeza salvífica de la persona infinita de Dios.

De entre los momentos que presupone la solidaridad (singularizador-distanciante socializador-comunitario), destaca el «comunitario», polarizando la solidaridad en una «comunidad de amor» de personas unidas por vínculos, sobre todo, religiosos.

Sobre el contenido ético-práctico de la idea de cooperación no se afirma nada, y no nos debe sorprender, puesto que lo que ocupa el pensamiento scheleriano de esta época es sólo el interés gnoseológico y científico-sociológico.

La idea de «cooperación» aparece ahora primordialmente como la conciencia que tiene el sujeto finito de la «methesis» en el «logos objetivo y eterno».

Lo problemático, sin duda, de esta interpretación residiría en lo complejo que será conscientizar a todos los «sujetos culturales» de la idea del «logos objetivo y eterno». Por otra parte se podría dudar si todo andamiaje que levanta Scheler para tirar abajo el relativismo filosófico... logra su objetivo.

C. La cooperación participativa, entendida pluralísticamente, tiende a un desarrollo ulterior constatable en las obras de la etapa final: «*Cosmovisión filosófica*» y «*El puesto del hombre en el cosmos*». Tal desarrollo gira sobre la independización de la persona concreta y de su obrar de un reino de ideas y valores tras-subjetivo.

Es cierto que M. Scheler quizá note el carácter gnoseológico deficiente de la «mediación» del relativismo de los grupos frente al absolutismo de las ideas. Sólo así pueden entenderse las *concesiones* subjetivistas, para apretar filas en esta afirmación:

«Se tiene que suspender, por así decir, sobre todos los sistemas axiológicos el reino absoluto de valores y de ideas correspondientes a la idea esencial del hombre... conservando únicamente la idea de un logos objetivo y eterno en cuyos misterios insondables no pueden penetrar, en forma de historia necesario-esencial del espíritu, ni una nación, ni una totalidad cultural, ni una época... sino todos conjuntamente»²⁷⁷.

En lo programático de este texto se puede vislumbrar ya una tercera dimensión, una tercera etapa en la concepción de su «solidarismo».

Interesa destacar que de la reducción del contenido del reino de ideas y valores a la «idea de un logos objetivo y eterno» y de aquí, a la negación más absoluta de «un mundo de ideas existentes en sí o en Dios antes de la creación»²⁷⁸ hay un corto y fácil camino.

Al darse una radicalización ontológica de la distinción originaria entre el ser-así (esencia) y el ser-ahí (realidad) brotará de forma consecuente la oposición fundamental entre el «Espíritu» (Geist) y el «Impulso» (Drang). Este dualismo no será entendido ahora estática, sino dinámicamente: El advenimiento de Dios, del hombre y del mundo ha de realizarse como un proceso universal de mutua compenetración; a «una creciente espiritualización (Ver-

277. I.c., 26-27.

278. Phil. W. 15.

geistigung) del impulso» corresponderá «una vitalización (Verlebendigung) progresiva y potenciación creciente del espíritu»²⁷⁹. Este proceso cósmico es, al mismo tiempo, el proceso histórico-universal que no puede realizarse en absoluto sin la complicidad del hombre²⁸⁰.

Por ahora no nos interesan más detalles. Nos limitamos únicamente a reseñar aquellos puntos por los que nos es posible seguir de cerca el pensamiento de M. Scheler en la problemática que nos ocupa.

Ahora bien, si se intenta esquemáticamente armonizar el final metaantropológico y metafísico-histórico con el pluralismo científico sociológico de espíritus que «cooperan» solidariamente, habrá que afirmar que la «cooperación solidaria» no puede realizarse en dirección:

- ni de un centro teísta,
- ni de una realización teórica de un cosmos de ideas trascendente y eterno,
- ni de un ser ahistórico:

«Al estar cada persona individual radicada inmediatamente en el ser espiritual eterno no existe una cosmovisión verdadera en su contenido y válida universalmente, únicamente es verdadera y válida individualmente... estando condicionada históricamente»²⁸¹.

Así queda marcada la «solidaridad» de personas; su «cooperación» puede significar *convergencia* hasta el límite de la identificación o *divergencia* hasta los confines de la destrucción; esto significaría la autodestrucción del espíritu cuyas posibilidades, al menos teóricamente, nunca se encuentran bajo mínimas. Pero es precisamente de esta incertidumbre teórica de la que llega al «principio de solidaridad» —como principio ético-social— la fuerza coercitivo-práctica.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Un análisis crítico, exhaustivo y en profundidad, del pensamiento fenomenológico scheleriano sobre el «Hombre-persona» nos llevaría, sin duda, más allá del orden intencional que nos hemos marcado en nuestra investigación. De aquí que sólo presentemos algunos puntos de crítica según una óptica eminentemente selectiva.

Ya lo hemos indicado más de alguna vez: La separación radical entre el «ser-así» (Wesen) y el «ser-ahí» (Da-sein) abierta por la actitud fenomenológica, entre el mundo de los «valores» y el de los «bienes» y «cosas» establecida por la axiología, entre lo esencial-ideal-irreal y lo fáctico-operativo-real; en una

279. l.c., 12.

280. l.c., 90.

281. l.c., 15.

palabra, entre la constelación del «espíritu» —cuya forma de existencia necesario-esencial es la persona— y los dominios de la «vida» —en cuanto impulso instintivo— se proyecta sobre el horizonte antropológico scheleriano ya desde un principio, cristalizando en la interpretación del hombre esencialmente dividido. El hombre es ciudadano de dos mundos absolutamente irreducibles; el «hombre natural» y el «hombre persona» es la versión antropológica de aquellos órdenes originarios irreducibles. En la unión «dinámico-causal», propugnada por M. Scheler, entre estas dos vertientes antropológicas sólo podemos constatar coherencia.

Ya hemos indicado que este hombre ópticamente dividido encierra la clave de la comprensión del devenir filosófico scheleriano.

Al efectuar una radicalización ontológica de su actitud fenomenológica, de su concepción axiológica y de su pensamiento antropológico, determinada por el abrirse paso de una perspectiva metafísica, la filosofía final aparece simplemente como «*ampliación*» de todo su pensamiento anterior, nunca como «*ruptura*».

Circunscribiéndonos ahora únicamente a su «Fenomenología de la persona» sólo queremos apuntar estas notas:

1. M. Scheler ha sido blanco de críticas, sobre todo, por descuidar los elementos más importantes derivados de la conciencia; la «persona» —aseguran— es una esencia concreta sustitutiva de las diferentes formas esenciales de intencionalidad; sus actos esenciales están constituidos por su originaria diferenciación, en modo alguno por el momento consciencial.

Desde una perspectiva intencional scheleriana quizá esta crítica marre el blanco, puesto que M. Scheler se mueve —si bien es verdad que no siempre— en un horizonte fenomenológico, no es un plano óptico-real.

Un juicio objetivo sobre su pensamiento no puede prescindir de este hecho; no niega la pertenencia al ser-real de la persona concreta la «autoconciencia», subraya, sin embargo, que ésta nunca puede constituir lo esencial, el núcleo de la persona.

Se puede apuntar, sin duda, a una parcialidad intencionada, pero quizá en M. Scheler sea esto solo indicio de la propia «modestia de la actitud fenomenológica».

2. En dos niveles se van espesando ya ciertas marcas de su «cosmovisión final»:

a) El acentuar con exceso la individualidad esencial, el carácter absoluto del ser personal concreto tiene como punto de convergencia la relativización del mundo y de la verdad en la persona. Al corresponder fenomenológicamente un «mundo» esencialmente individual, un microcosmos, a cada persona, cada «mundo», pese a su carácter absoluto, sólo es válido para esa persona.

Este concepto «microcósmico» de «mundo» y de «verdad» se acerca claramente a la tercera etapa del concepto scheleriano de «cooperación», que con un teñido metafísico intenso aparece en su Fisiología final.

b) La diferenciación ontológica entre lo psíquico y lo espiritual, el yo y la persona raya a veces con contradicciones, como aparece al distinguir los centros ópticos y los estratos emocionales.

Esa línea clara de demarcación estaría justificada si M. Scheler hubiera caracterizado positivamente la «forma de ser» de la persona como «pura actualidad» más explícitamente; parece que a veces lo intenta, aunque parcial y débilmente, en función del concepto de «*intemporalidad*», pero su pensamiento permanece confuso y sin apuntalar.

Al analizar en la segunda sección de esta tercera parte una posible caracterización positiva de la forma de ser del espíritu y de la persona finita nos daremos de bruces con la «*identidad parcial*» del hombre con Dios...

3. Apuntemos finalmente a la posible controversia sobre el concepto scheleriano de «libertad».

Prácticamente para él la persona está determinada en su esencia por el es-

TERCERA PARTE

Sección II

EL HOMBRE-PERSONA Y SU INSERCIÓN EN DIOS

CAPÍTULO SÉPTIMO

Desde «*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*» (1913-1916) hasta «*De lo Eterno en el hombre*» (1921), pasando por «*Crisis de los valores*» (1919) la cosmovisión scheleriana es claramente personalista, aunque con gérmenes que encontrarán su desarrollo en su filosofía final: Dios se levanta en el centro del mundo como suprema persona total y al mismo tiempo como valor de valores. El hombre como «persona», la «comunidad de personas», la «idea del macro-cosmos» tienen su último sentido y justificación en la «persona de personas» que es Dios. La idea de Dios es como el arco abovedado que remata la estructura arquitectónica total formando con ella unidad. Bien podría decirse que aquí encuentra la «grandeza» y al mismo tiempo la «miseria» del sistema personalista trazado por M. Scheler.

De esta forma queda enmarcada la doble problemática abordada en este capítulo, que nos servirá de «puente» en nuestro caminar ya hacia la etapa final del pensamiento scheleriano.

1. CENTRALIDAD DE LA IDEA DE DIOS EN EL PERSONALISMO ÉTICO-JURÍDICO DE M. SCHELER

1.1. *Fundamentación de los valores personales en Dios*

Ya sabemos que los valores en M. Scheler forman un reino apriórico jerárquicamente estructurado; según el orden existente entre las «modalidades axiológicas», todos los valores tienen su último complemento y justificación en el valor supremo de lo «Santo» (Heilige):

«Logramos la idea de Dios como idea personal de valor al concebir enteramente completo del orden jerárquico de los valores... y realiza-

do, al mismo tiempo, por la plenitud infinita de la cualidad material-axiológica, aunque es verdad que no se agota con esto la divinidad»²⁸².

La «Wertperson», la «persona de valor», en la que últimamente se fundamentan todos los valores, no puede ser, en absoluto una persona finita, puesto que ésta, como veremos inmediatamente, está fundamentada a su vez en la suprema persona de valor que es Dios.

En el orden jerárquico de los valores, pues, aparece lo «Santo» como rematando la tabla de valores y «todos los valores posibles (también los valores de las personas, por tanto) están «fundamentados» en el valor de un espíritu personal e infinito»²⁸³.

1. 2. *Teomorfismo de la persona humana*

M. Scheler no puede ser más preciso y claro en su afirmación:

«El 'hombre', visto como el ser terreno de «más ranto axiológico» y como ser moral, sólo puede aprehenderse y fenomenológicamente intuirse a la 'luz de la idea de Dios'. De forma que realmente podemos afirmar: el hombre es, con todo rigor, el movimiento, la tendencia, el paso hacia lo Divino. Es el ser corpóreo que apunta a Dios y que constituye el punto de irrupción del reino de Dios, en cuyos actos se constituye únicamente el ser y el valor del mundo. Cuán absurdo es, por tanto, considerar la idea de Dios como «antropomorfismo» cuando el valor único de esa «humanidad» se apoya, inversamente,.... en un teomorfismo»²⁸⁴.

Lo eterno en el hombre es la «persona» y... «persona» es la «forma de ser» de Dios, «persona infinita por excelencia»²⁸⁵:

«Dios es la única persona pura en sentido perfecto; lo que podemos llamar hombre es sólo persona imperfecta y por analogía (gleichnisweise)»²⁸⁶.

Por cierto que la expresión «gleichnisweise» no puede interpretarse en sentido filosófico estricto, puesto que como veremos en la segunda parte de este mismo capítulo M. Scheler inserta inmediatamente al «hombre-persona» en Dios. Podría decirse que es la fuerza misma del personalismo scheleriano

282. Nachl. 181, nota.

283. Ew. M. 260.

284. Eth. 293.

285. I.c., 514.

286. U.d.W. 190.

quien exige su anclaje en Dios, aunque la dinámica de su contenido lleve a confundir las firmas y trastocar los papeles.

El augustinismo scheleriano marcado por la época de F. Nietzsche tendrá que apuntar en su cuenta el que al interpretar el sentido de la persona humana desde la atalaya de Dios... el teomorfismo que representa el «hombre-persona» tenga como punto de convergencia la más descarada «deificación» del hombre:

«El hombre que conoce la persona de Dios en la realización de sus actos y que tiene acceso a la esencia íntima de la persona divina, al caer los límites de demarcación entre Dios y el mundo, llega a ser conocedor de Dios por medio de la realización de sus propios actos»²⁸⁷.

1. 3. *Justificación última de la comunidad humana*

Ya hemos visto cómo tan originaria es en el hombre la «persona íntima» como la «persona social».

Ahora bien, si la antropogénesis —en cuanto «hombre-persona», «Einzelperson» acontece a través de la irrupción de Dios en el hombre²⁸⁸, igual que logran las cosas su dimensión característica al rasgarse en ellas las luces del amanecer, en la dimensión comunitaria del hombre remite también M. Scheler a la idea de Dios, como a su última justificación.

La comunicación de toda persona humana con la «persona de personas», que es Dios, es condición de posibilidad de toda comunidad: «El pensamiento de Dios lleva siempre de manera necesaria al pensamiento de comunidad, incluso en el más solitario anacoreta del desierto»²⁸⁹.

La comunidad esencial de personas es posible únicamente por un Dios que la piense como su propia «imagen»:

«Por tener la persona de Dios las razas en sus manos, por pensarlas como su imagen... por eso y sólo por eso se nos presentan en el pensar y en el sentir como «una» humanidad»²⁹⁰.

En plena consecuencia, de la comunidad posible de personas se puede dar el salto a la idea de Dios: M. Scheler habla, en este sentido, de «una prueba sociológica de la existencia de Dios», sin reparar en el flagrante paralogismo²⁹¹.

287. H. Fries, o.c., 148.

288. Ew. M. 160.

289. Ew. M., 260.

290. U.d.W. 194.

291. Ew. M. 261.

1. 4. *La idea del macrocosmos y la persona infinita*

Si un número de personas puede constituirse en «comunidad», al corresponder a cada persona un mundo, sus mundos parciales pueden formar también un «mundo total». Este único mundo, cuyas partes son cada uno de los mundos parciales es la idea del «macrocosmos», cuya contrafigura personal, para M. Scheler, es «la idea de una persona espiritual infinita y perfecta»²⁹²: «De este modo la idea de Dios está dada juntamente con la unidad, la identidad y unicidad del mundo en virtud de una conexión de esencias»²⁹³.

Nuevamente aparece aquí la ausencia de lo diferencial entre lo Divino y lo humano. La ordenación macrocósmica-personalista despierta, al menos, la apariencia de una igualdad matemática, en la que los miembros —personas finitas— se ponen en relación con el mundo de la persona igual que la persona infinita con el macrocosmos. Es cierto que se expresa una distinción entre el Hombre y Dios, pero meramente cuantitativa, dándose simultáneamente una igualdad relacional entre persona finita-microcosmos y persona infinita-macrocosmos.

¿Puede ser trasferida acaso a la esfera de lo infinito una relación esencial tomada del horizonte de lo finito?

N. Hartmann no puede ser ni más certero ni más preciso al afirmar:

«No existe una legitimidad esencial de esta índole. Es contraria incluso al sentido más obvio y evidente de toda objetividad, tanto teórica como práctica. Tampoco depende la «concreción» del mundo de la posición de una contrafigura personal. Inversamente, una esencia personal, que no fuera miembro de un mundo real y concreto, sería igualmente una abstracción. En la realización de sus actos absolutamente trascendentes y dirigidos a los objetos en sí— está inserta necesariamente como parte real en el mundo y nunca frente a él como totalidad. El error fundamental que existe, tiene aquí raíces más profundas. Se encuentra en la generalización de la personalidad —más allá de su esfera de validez—, en la liberación de sus presupuestos, de la subjetividad y de su esfera ontológica total, el mundo real... Trasgresiones de fronteras de esta clase se encuentran siempre que ciegamente se aplican los aspectos esenciales intuidos en un fenómeno especial a la totalidad de fenómenos o realidades absolutamente heterogéneas»²⁹⁴.

En esta correlación esencial constatamos, por nuestra parte, un inicio germinal de lo que M. Scheler formulará así en su etapa final: «La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una in-

292. Eth. 395.

293. Ibd.

294. N. Hartmann. *Ethik*, 240-241.

destructible unidad estructural»²⁹⁵. Grandeza y miseria, pues, del personalismo en M. Scheler, que por la propia dinámica de sus contenidos converge fácil en el pensamiento de la época final una vez sea desplazada la perspectiva fenomenológica por la metafísica.

Si desde la intuición fenomenológica, por tanto sólo como «deitas», Dios «centraliza» todo lo esencial-ideal-irreal del espíritu y de la persona rematando como arco abovedado la «tabla de valores», la «Wertperson», la «comunidad» y el propio «macrocosmos», desde la atalaya metafísica de la Filosofía Final, el hombre será el gran protagonista, aquel hacia el que se desplaza todo el peso ontológico al constituirse como «microcosmos» y «microtheos». A ese hombre, sin embargo, la concepción personalista de M. Scheler le había ya catapultado hacia las laderas de lo infinito, insertándolo inmediatamente en Dios.

2. EL HOMBRE PERSONA Y SU INSERCIÓN EN DIOS

2. 1. *Identidad parcial entre la persona finita y la infinita*

M. Scheler que rechaza inicialmente todo panteísmo²⁹⁶ consecuentemente ha de negar la identidad real de la persona finita con el ser de Dios; cree incluso evitar el panteísmo constituyendo la persona por su participación en Dios. La fórmula concreta que propone es ésta:

«Con nuestra *unio mystica*» de la esencia de la persona espiritual en el hombre y de «la misma» esencia en Dios como idea de esta alma espiritual no se ha instituido ni enseñado. sin embargo. ninguna cla-

El texto es sin duda equívoco y complejo; pero la crítica elemental de textos exige interpretar éstos en función de pasajes paralelos. A tenor de esto pueden observarse dos cosas:

a) No puede interpretarse «esencia» en sentido de «idea» en Dios.

Frente al panteísmo de Espinoza, Fichte y E. v. Hartmann escribe M. Scheler:

«La persona santa —en tanto en cuanto es santa— es al mismo tiempo la persona que en centro concreto de actos se sabe y se vivencia de forma evidente, con respecto a la esencia de su centro de actos (y por tanto también de los contenidos de los actos), parcialmente «unida», no realiter, con el Bien supremo, que, como Supremo, es absoluta e infinitamente santo y por tanto persona de valor»²⁹⁸.

M. Scheler pretende esgrimir el golpe bajo del Panteísmo apelando a la distinción entre «unión parcial» y «unión real», marginando claramente la ya famosa «quaestio iuris» y «quaestio facti» de que nos hablan esos Tratados «De Gratia».

Prescindiendo de este último problema —que emerge en Scheler de su Agustínismo filtrado por la época de Nietzsche— ¿existe una estricta contraposición entre los órdenes de una «unión parcial» y una «unión real»?

La «unión parcial» indicaría que no «todo» el hombre está unido a Dios, que en una perspectiva fenomenológica, e.d., haciendo «epoché» de su «realitas», sólo aparece como «deitas»: el hombre-natural estaría excluido.

Al estar constituida la persona por el acto de participación en Dios, la «idea» de persona puede existir en Dios antes de realizarse su acto constitutivo, pero no su «esencia»: la esencia de la persona que consiste en el acto participativo sólo se da al realizarse éste, no antes.

M. Scheler afirma que la «unión parcial» se da entre la esencia del centro de actos y la esencia de Dios. Pero si no podemos distinguir entre «esencia» y «acto» de la persona, estará unida a Dios no sólo la esencia sino también el centro de actos, e.d., la persona.

b) Con esto también se puede salir al paso de una posible objeción, según la que «alma espiritual finita» apuntaría al concepto cristiano de creación, cosa que, dentro de las coordenadas schelerianas, apenas podría defenderse: En este caso tendría que crearse la misma esencia, y entonces no sería ya parte auténtica de la esencia de Dios.

Por otra parte, sin duda, que ninguna metafísica creacionista podría defender la división scheleriana esencial entre el «hombre-natural» y el «hombre-personal».

298. Ew. M. 303.

II

La «identidad parcial» de la esencia de la persona humana y la esencia espiritual infinita de Dios aparece con más claridad sin duda en la concepción específica de M. Scheler sobre la «gracia», por la que se diferencia ontológicamente el «hombre-persona» del «hombre-natural»²⁹⁹.

La gracia es «la irrupción que proviene de Dios, más aún, la irrupción de Dios en la vida: lo que llamamos hombre es el lugar donde se manifiesta»³⁰⁰.

La persona se revela como la manifestación en el hombre, como lo Eterno en el hombre. En sentido estricto no puede afirmarse que la persona esté constituida por» la gracia, sino que «es» simplemente la gracia. M. Scheler defiende que la verdadera antropogénesis se opera por la irrupción de Dios en el hombre³⁰¹.

Todo este orden de hechos tiene su única explicación en que:

«Si queremos atribuir a Dios la suma cualidad moral en un modo de ser infinito, solamente lo podemos, haciendo del amor (con S. Juan y S. Agustín) su íntima esencia, diciendo: «Dios es un infinito amar»³⁰².

Si la esencia infinita de Dios es «infinito amor», y la esencia del hombre como persona es idéntica a la esencia de Dios, la participación de la persona humana en Dios ha de significar participación en su infinito amor. La «identidad parcial», pues, apunta a la correalización del acto de amor de Dios:

«La suprema forma del amor a Dios no es el «amor a Dios» como todo bondad, e.d., a una cosa, sino la coejecución de su amor al mundo (amare mundum in Deo) y a sí mismo (amare Deum in Deo), e.d., lo que los escolásticos, los místicos y ya S. Agustín llamaban «amare in Deo»³⁰³.

A. VERTIENTE SUBJETIVA DEL «AMARE IN DEO»

La co-realización por parte de la persona finita de los actos de Dios está fundamentada en la participación de la persona en Dios, que no es ser-objeto, sino ser-acto. Por este motivo «este ser sólo se hará presente al hombre, cuando éste vive la fuente de su alma como inmediatamente insertada en esta

299. U.d.W. 108-109.

300. U.d.W. 187.

301. Ew. M. 160.

302. Sym. 177.

303. Ibid.

fuente originaria..., e.d., al realizar también, — al «co-realizar»— el movimiento de amor que precisamente es Dios»³⁰⁴.

Así describe M. Scheler la vertiente subjetiva de la participación en Dios que tiene como presupuesto esencial la «inserción inmediata» de la persona en Él. «Amare in Deo», pues, no significa simple post-realización de actos, sino correalización inmediata del acto de amor de Dios.

B. VERTIENTE OBJETIVA

El pensamiento de la co-realización implica que en acto idéntido, A y B se dirijan intencionalmente a un objeto X. Con esto queda formulada la pregunta sobre el objeto del amor.

Tomamos como punto de partida dos afirmaciones de M. Scheler:

- «A todo acto de amor y de preferencia le corresponde un hecho de valor»³⁰⁵.
- «El tomar interés» por «algo», el amar «algo» son los actos primordiales que fundamentan todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu puede aprehender un objeto posible».

Según esto tendríamos que distinguir rigurosamente dos clases de amor en M. Scheler:

- El amor afín al «preferir» y al «sentir», y
- el amor «que fundamente los otros actos por los que nuestro espíritu puede aprehender un objeto posible».

Este amor está dirigido a algo indeterminado, a un ser posible indeterminado en su ser-así. Esto hace difícil, sin duda, la correlación fenomenológica «acto-objeto», sobre todo porque ésta connota eminentemente con un orden noético y aquí el amor no es acto noético.

Sin embargo se da una conexión esencial entre amor-objeto posible; en el amor se origina una vinculación óptica, una participación óptica del sujeto en el objeto. En un orden procesual esta vinculación óptica penetra en la esfera del logos y se convierte en ontológica: los actos del amor son de naturaleza óptica; los de la fenomenología son de naturaleza ontológica.

Pero M. Scheler al explicar la vertiente objetiva del «amare in Deo» va ciertamente más lejos:

«Esto es precisamente lo admirable del acto del amor, irreductible al conocer y al querer, que aprehende su objeto a un nivel del «ser» en el que está indeterminado todavía su ser-así (Wesen), tanto en su

304. Soz. Welt. 110.

305. Ew. M. 181.

306. Soz. Welt. 96.

ser-valor como en su ser-existencial... Este nivel óptico es precisamente la estructura indiferente del ser con respecto a la oposición ser-valor y ser-existencial, en la que todo objeto finito está unido exclusivamente de forma inmediata el *Ens a se*, en absoluta dependencia»³⁰⁷.

Con esto no sólo intenta indicar M. Scheler la manera de darse el objeto posible en el amor, sino explicar la vinculación óptica entre ambos.

El amor alcanza el objeto a un nivel en el que se encuentra en absoluta dependencia del *Ens a se*, en su esencia metafísica. De aquí que el hombre-persona logre por el amor, que como participación en Dios es un «amare in Deo», una «unión parcial» con Él, no sólo subjetivamente, sino también en la vertiente objetiva, por cuanto le es accesible en el «amare in Deo» el mundo absoluto de Dios.

El hombre así, al menos como «persona», está potenciado hasta límites infinitos; no nos puede, pues, extrañar, su papel relevante en la Filosofía Final de M. Scheler.

307. Ew. M. 307.

CUARTA PARTE

EL TEMA DE DIOS Y DEL HOMBRE EN LA ÚLTIMA ETAPA DE LA COSMOVISIÓN FILOSÓFICA DE M. SCHELER

NOTAS INTRODUCTORIAS

1. MODIFICACIÓN DE LA PERSPECTIVA NOÉTICA Y SUS IMPLICACIONES

1.1. Lo hemos repetido ya y vale recordarlo una vez más: En el prólogo a la segunda edición de *De lo Eterno en el hombre* (1922) M. Scheler distingue dentro de su obra cuatro perspectivas noéticas:

«Fenomenología descriptiva, Fenomenología esencial, análisis metafísico y conocimiento religioso»¹.

Al menos programáticamente tiende hacia un «sistema de conformidad»², hacia una «nivelación (Ausgleich)»³ entre las diferentes posibilidades cognoscitivas reseñadas que, aunque subsista siempre como objetivo intencional que aglutina los distintos puntos de vista, parece quebrarse en la parcialidad de cada perspectiva concreta.

Como caminante inseparable de su sombra, toda actitud metodológica lleva siempre a cuevas un contenido concreto: Lógica y Ontología son igual que dos hermanas siamesas, al constituir un tupido trenzado la «forma» y el «contenido» como subraya desde Hegel la Filosofía dialéctica.

Recordemos que en la Física el paso de la primera dimensión a la segunda y de ésta a la tercera significa tanto como saltar de la línea al plano y de éste al espacio.

De capital importancia es, pues, subrayar que cada perspectiva noética ensayada por M. Scheler ha de implicar necesariamente un contenido significativo diverso y complementario..

Al hacer un balance total de la obra scheleriana el «cambio de perspecti-

1. Ew. M. 14.

2. I.c., 142.

3. Phil. W. 89.

va» no implica, pues, «ruptura» (Bruch), sino sólo «ampliación» (Ergänzung) del punto de vista ⁴.

Como apuntábamos al inicio de nuestra investigación... una y otra vez aborda M. Scheler el tema de Dios y del hombre, central en su pensamiento, logrando gradualmente nuevos matices, pero igual que una obra de arte gana en dimensiones, al combinar colores, sin que por eso peligre la unidad del conjunto.

1.2. El último tramo del pensamiento de M. Scheler (1922-1928) — fragmentario y esquemático por su muerte prematura — le llena una actitud claramente *metafísica*.

En la «*Concepción filosófica del mundo*» (1928) nos traza este cuadro-marco de la metafísica:

—«*Metafísica de primer orden*» (que analiza los problemas-límite de las ciencias empírico-positivas: la «materia, la «vida»...)

—«*Antropología Filosófica*».

—«*Metafísica de segundo orden*» (cuyo objeto es el «Ens a se», el Absoluto).

La «Antropología Filosófica» que llena un espacio intermedio entre la Metafísica de «primer» y «segundo» orden es entendida por M. Scheler como:

«La ciencia fundamental de la estructura esencial del hombre; de su relación con los diferentes reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento último de las cosas; de su origen metafísico y de su inicio físico-químico y espiritual en el mundo; de las fuerzas que le mueven y de aquellas que son desencadenadas por él; de las tendencias y leyes de su evolución bio-psíquica, socio-histórica y espiritual de cara a sus posibilidades esenciales y a sus efectivas realizaciones» ⁵.

La función «mediadora» de la Antropología Filosófica está condicionada por el hecho de que el hombre sea «micro-cosmos» y «microtheos».

En «*El puesto del hombre en el cosmos*» (1928) se subraya con insistencia:

«Repárese en la rigurosa *necesidad esencial* de la conexión que existe entre la conciencia del *mundo*, la conciencia de *si-mismo* y la conciencia formal de *Dios* en el hombre» ⁶.

1.3. La ampliación de perspectiva operada por la nueva «actitud metafísica» implica, como es obvio, un contenido noético específico:

a) La clave ahora para la comprensión metafísica del «mundo» y de

4. Eth. 17.

5. Phil W. 62.

6. Stell. 88.

«Dios» se encuentra en el «hombre», que de golpe pasa a ser el gran protagonista.

Si el «hombre-persona» era antes sólo un «teomorfismo»⁷, «Dios» es ahora todo un «antropomorfismo». En plena consecuencia, pues, nos habla M. Scheler de una «inferencia trascendental»: «De la imagen esencial del hombre... podemos inferir los verdaderos atributos del Fundamento Supremo de las cosas»⁸.

No olvidemos aquí que el hombre aparece siempre en M. Scheler ontológicamente dividido en «homo naturalis» y «Hombre-persona».

A este respecto es esclarecedora en extremo la incertidumbre de F. Bassenge:

«Apenas si podría decidirse lo que es antes en M. Scheler: que el Ens a se conste de dos atributos o que el hombre sea ciudadano de dos mundos»⁹.

b) Como la Metafísica es para M. Scheler «Realwissenschaft», irrumpe en ella con toda intensidad el mundo del «impulso» (Drang), lo real, que es, por tanto, fuerza, causalidad y potencia.

La «actitud fenomenológica», al poner-fuera-de-acción el «ser-real» (Da-sein), la esfera de lo «impulsivo» (Drang), sólo había destacado el mundo de las esencias, la constelación del «espíritu» (Geist), la actualidad de la «persona».

La distinción lógico-gnoseológica de la perspectiva metafísica entre el «So-sein» y el «Da-sein» al pasar por el filtro de la Metafísica se transforma en los principios ontológicos del «Espíritu» (Geist) e «impulso» (Drang).

El «Drang» abarca lo «real», lo «operativo-causal»; el «Geist» es la constelación de lo «ideal-esencial-irreal»; cuanto más puro sea el «espíritu» más privado está de toda fuerza y efectividad¹⁰.

«Espíritu» e «impulso» están íntimamente vinculados entre sí; ambos son como dos momentos metafísicos de una unidad funcional cuyo *ser* consiste en una *llegar-a-ser* y que está concentrada en la estructura esencial del HOMBRE.

7. Eth. 293.

8. Phil. W. 13.

9. F. Bassenge, «Drang und Geis». Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 17 (1963), 391.

10. Stell. 66.

2. OBJETIVO PRIMORDIAL DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO FINAL

La arquitectura, el orden, el sistema no sirven en absoluto para trazar el retrato-robot del pensamiento scheleriano en ninguno de sus tramos. Quizá el pensamiento antropológico final sea el mejor vertebrado pero... está escrito casi de un tirón; tiene ese color de lo que surge en el papel a prisa; propiamente es un proyecto, una muestra apresurada de lo que tendría que ser «Teoría General del Hombre», prometida una y otra vez, pero aplazada siempre... hasta que una muerte prematura heló en agraz.

Pese a todo, en «*Hombre e Historia*» (1926)¹¹ y en «*El puesto del hombre en el cosmos*» (1928) M. Scheler marca los grandes temas de la Antropología Filosófica, distante de toda intención científica y lejos de toda visión meramente histórica.

El pensamiento antropológico de la Filosofía final de M. Scheler es como una esperada contraseña que pretende liberar de una pesadilla atosigante.

Perdido el sistema de seguridades inherente a la visión teocéntrica del mundo, desprestigiado el andamiaje abstracto del racionalismo e idealismo, denunciada la parcialidad descarada de la cosmovisión materialista-positiva e incapaz la «Filosofía de la Vida» de asentar firme un orden de certezas, la situación general tiene el nombre de una *profunda crisis*.

Toda crisis pone en el centro el Tema del Hombre. De ahí que M. Scheler apunte certero:

Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia»¹².

El pluralismo de saberes particulares sobre el hombre hace perder de vista la perspectiva holista del hombre mismo:

«Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una *idea unitaria del hombre*... La multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que *iluminan*... cabe, pues, decir, que en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad»¹³,

De aquí surge claro el objetivo que se marca M. Scheler en su obra antropológica:

«En el momento que el hombre se ha confesado que tiene menos

11. Publicado en «Phil. W.» 62-88.

12. Stell. 6.

13. I.c., 9-10.

que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un fresco *denuedo de veracidad*; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente —o sólo a medias o a cuartas partes consciente— a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí»¹⁴.

Con su apresurado esquema de la «Teoría General del Hombre» M. Scheler intenta alcanzar una nueva certeza que sirva de base sólida para la auto-comprensión y realización del hombre en todas sus posibilidades.

14. Stell, 6-7.

CAPÍTULO PRIMERO

DUALISMO ANTROPOLÓGICO

Desde una perspectiva propedéutica y general tenemos el siguiente esquema: Lo fundamental para M. Scheler es la pregunta por «la esencia del hombre en su relación con la planta y el animal»¹⁵; de su respuesta resulta «el singular puesto metafísico del hombre»¹⁶.

«En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la conducta inteligente al animal, ¿existe *más que una nueva diferencia de grado entre el hombre y el animal?*, existe una *diferencia esencial*»¹⁷.

La diferencia entre el hombre y el animal no puede ser «de grado»¹⁸, no puede derivar de la simple evolución de la vida¹⁹, sólo puede ser determinada cualitativamente frente a la vida en general:

«El *nuevo principio* que hace del hombre un hombre... es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida»...²⁰.

El nuevo principio que hace del hombre un hombre es el «espíritu»²¹ y «denominaremos *persona* al *centro* activo en el que el espíritu se manifiesta»²². El «espíritu» y la «persona» están caracterizados esencialmente por su «independencia de todo lo orgánico»²³.

Al definir M. Scheler el «espíritu» por su radical separación de la «vida»²⁴

15. l.c., 10.

16. lbd.

17. l.c., 36.

18. l.c., 37-38.

19. l.c., 38.

20. lbd.

21. lbd.

22. lbd.

23. lbd.

24. l.c., 37.

le enmarca en la constelación de lo «irreal-ideal-esencial» que ha de llevar la impronta de la impotencia ²⁵. De la no-operatividad del «espíritu» surgirá la necesidad que tiene del «impulso» ²⁶ que le presta fuerza y potencia, apuntándose así el «dualismo metafísico».

Veamos detenidamente lo que podemos vislumbrar ya desde esta panorámica.

1. EL «IMPULSO» (DRANG) COMO PRINCIPIO VITAL UNIVERSAL

En el orden de lo natural aparece una unidad vital diferenciada y estructurada de forma ascendente ²⁷: En el mundo inorgánico se revela lo «real» en una tupida red dinámica de unos centros inespaciales de fuerzas, que sientan, sin embargo, el fenómeno de la extensión en el tiempo. Son centros de fuerza que actúan recíprocamente unos sobre otros, puntos en que convergen las líneas de fuerza de un campo.

La planta posee ya el grado mínimo del ser psíquico: «el impulso afectivo» ²⁸, sin conciencia, ni sensación, ni representación. Pero la planta, como ser vivo, es un algo que se limita a sí mismo, tiene un centro óptico que forma su unidad y un mundo-circundante con el que está en continua interacción.

El animal posee sensación, instinto, memoria asociativa y conciencia como punto central al que son enunciados sus estados orgánicos. En el animal, pues, existe un grado de intimidad consigo mismo mayor que el que encontramos en la planta. De forma ulterior podemos constatar también en el animal «conductas inteligentes».

Dentro de esta escala cósmica el organismo psicológico humano representa la concentración de todos los niveles vitales del cosmos: «El hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia y en particular de la vida; en él llega la naturaleza entera... a la más concentrada unidad de su ser» ²⁹.

En cuanto ser orgánico, igual que toda la naturaleza orgánica, está dirigido el hombre por el principio del «impulso» o de la «vida»: «Hay únicamente una vida y un valor vital que abarca en sí a todo lo orgánico» ³⁰.

El impulso vital es «demoníaco» ³¹, no está dirigido ni por la razón, ni por el amor; es «ciego» y apunta a un desarrollo, a una evolución progresiva y ascendente.

Para M. Scheler la «vida» tiene como dos vertientes: en su vertiente ex-

25. I.c., 66.

26. I.c., 81.

27. I.c., 12ss.

28. Stell, 14.

29. Stell. 16.

30. Sym. 116.

31. Cfr. Ew. M. 227.

terna representa la «vida», lo vital, lo «fisiológico», y en su vertiente interna lo «psíquico»; son dos dimensiones de un mismo proceso vital, distinto sólo fenoméricamente, pero ópticamente el mismo ³².

En el hombre actúa el mismo principio vital que en todas las demás estructuras orgánicas.

2. EL ESPÍRITU (GEIST) COMO PRINCIPIO ACÓSMICO DEL HOMBRE

rencia «esencial» entre el hombre y el animal. Desde la perspectiva de lo «vi-

sistencia, el espíritu en el hombre convierte éstos en objetos. El animal no puede realizar tal objetivación al estar esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital. Por otra parte, el espíritu puede también realizar el acto de «recogimiento en sí mismo», e.d., tiene conciencia de sí ³⁷.

El animal tiene conciencia de las cosas, pero no conciencia de sí; sabe algo sobre su mundo circundante, pero no sabe que lo sabe.

El hombre, pues, en virtud del acto reflejo del espíritu, posee el más alto grado de intimidad con su propio ser, pudiendo incluso objetivar su propia constitución fisiológica y psíquica y, así, configurar libremente su vida.

Ahora bien, este centro espiritual a partir del que realiza el hombre los actos de objetivación y autorreflexión no puede ser «parte» del mundo; sólo puede «descansar», «radicar» en el Ser Supremo. El hombre, es por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo.

Si el «espíritu» puede reducirse a algo, sólo puede serlo «al fundamento supremo de las cosas», e.d., al mismo fundamento del que también la «vida» es una manifestación parcial ³⁸.

Por su espíritu es, pues, el hombre «autoconcentración», «automanifestación» del espíritu divino. En la realización de los actos espirituales del hombre va manifestándose de manera esencial el fundamento supremo de las cosas. En el centro personal de actos del hombre es, pues, donde 'aparece' el espíritu infinito dentro de las esferas finitas del ser.

3. RELACIÓN MUTUA ENTRE AMBOS PRINCIPIOS

El impulso vital y el espíritu, constitutivos metafísicos del hombre, categorías fundamentales irreductibles, sostienen entre sí una mutua relación: «Aunque la 'vida' y el 'espíritu' son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre... en mutua relación (aufeinander angewiesen): el espíritu idea a la vida y ésta es la única que puede poner en actividad al espíritu y con ello realizarle» ³⁹.

Ya hemos indicado que al coincidir lo «real» con lo operativo-causal, el «espíritu» — que abarca el reino de lo ideal y esencial — ha de ser «irreal» y por consiguiente impotente.

Ser-espíritu es ser-acto; ser-acto tiene como distintividad estar-dirigido-hacia, apunta, pues, a un «telos» que sólo puede ser la «realización» de su contenido esencial. Para esta «realización» necesita el espíritu recorrer un camino: el «impulso» es precisamente el «medio» y el «camino» hacia la meta del espíritu. De aquí la relación mutua entre «espíritu» e «impulso».

37. Stell. 41.

38. Stell. 38.

39. Stell. 81.

Podría decirse que el «espíritu» y el «impulso» son dos momentos metafísicos de una unidad funcional, cuyo ser consiste en el «llegar-a-ser»; la unidad total no «es» sino que «acontece», y acontece como incesante superación y «nivelación» de ambos extremos.

4. RELACIÓN ÓPTICA DEL HOMBRE CON EL SER SUPREMO

En virtud del principio acósmico espiritual es capaz el hombre de colocarse fuera de lo natural; al no poderse entender como «parte» del mundo, su centro de actos no puede insertarse en él. De esta forma llega a ser su centro óptico «excéntrico al mundo», debiendo encontrar su radicación «fuera» y «más allá» del mundo, precisamente en el fundamento supremo de las cosas.

De aquí brota que con la conciencia del mundo y de sí mismo se dé también y de manera esencial en el hombre la conciencia formal de Dios.

Desde la estructura, pues, de la naturaleza humana se puede mostrar «la íntima necesidad con que el hombre tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicofísica»⁴⁰.

Ahora bien, puesto que el hombre tiene una relación óptica con el «fundamento de las cosas», de la constitución metafísica del hombre pueden «inferirse» los atributos del Ser Supremo.

40. Stell. 87-88.

CAPÍTULO SEGUNDO

DUALISMO METAFÍSICO EN EL SER SUPREMO

1. EL «ESPÍRITU» Y EL «IMPULSO» COMO CONSTITUTIVOS METAFÍSICOS

Las esferas del ser son, sin duda, absolutamente independientes del hombre. Pero al darse conexiones aprióricas y esenciales entre determinadas clases de actos y las esferas del ser, sólo podemos relacionar éstas en último término con los actos de un ser originario y primero: Un orden de ideas y valores que existe con independencia de nuestra conciencia postula un «espíritu» absoluto y todo lo «real» exige un «impulso» vital creador que lo «ponga». M. Scheler va más lejos aún: Puesto que todas las estructuras esenciales y también el ser-ahí del mundo tiene como principio fundamental común al Ser Supremo, tiene que pensarse éste según la estructura esencial y también el ser-ahí real del mundo. El hombre es como la síntesis viva de todas las regiones esenciales, es «microcosmos» y «microtheos», de aquí que se encuentren en él los atributos del fundamento de las cosas y que represente la única posibilidad de acceso al Ser Supremo.

La inferencia de los atributos fundamentales del Ser Supremo partiendo de la estructura esencial del hombre la denomina M. Scheler «inferencia trascendental»⁴¹.

En los principios metafísicos del hombre —«espíritu» e «impulso»— aprehendemos, pues, la esencia de Dios.

En esta afirmación se agota toda su posibilidad cognoscitiva de cara al hombre. En el «ens per se» sólo podemos conocer estos dos atributos. Su «ser último», igual que el de la persona, se nos oculta.

Como ya hemos visto al hablar de la «esfera del Absoluto», este «ser último» en otro contexto es subsumido en el concepto de «puro ser»⁴².

El «puro ser» es todavía más amplio que lo expresado en el concepto de

41. Phil. W. 13.

42. Cfr. Nachl. 252.

Dios. Abarca algo y nada; Dios y el mundo; bien y mal. Cada uno de ellos son momentos de su totalidad metafísica.

Circunscribiéndonos ahora a los atributos fundamentales del Absoluto, M. Scheler habla ya en la *Esencia y formas de la simpatía* de «Dios en Dios» aclarando a continuación: «la primera vez entendemos por Dios el Dios de la pura Religión y la segunda, Dios como principio metafísico del mundo, al que hay que atribuir también la vida universal misma como atributo esencial»⁴³.

Al pertenecer al Dios de la pura religión el principio esencial del espíritu —la *deitas*— ha de atribuirse también ésta, como determinación esencial, al fundamento metafísico del mundo, en el que está aquél, juntamente con la «vida universal».

La «*deitas*» no es, pues, el fundamento metafísico del mundo como tal sino sólo uno de sus atributos dentro de él. Con igual originalidad existe en el ser supremo «el principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes, el principio que llamamos impulso o fantasía impulsiva y creadora»⁴⁴.

El atributo esencial del impulso es concebido como el «Agens autónomo universal», «el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad»⁴⁵.

El «impulso», pues, no es una potencialidad estática, sino dinámica y plena de fantasía; de él brotan a borbotones no sólo los centros de fuerzas de la naturaleza inorgánica, sino la vida toda desmembrada en sus múltiples formas.

El hombre como ser biológico representa una forma posible de realización de esta vida universal. Sin embargo al estar también constituido esencialmente por el espíritu es «ventana abierta», única posibilidad de acceso a los atributos fundamentales del Ser Supremo.

2. TENSIÓN ORIGINARIA ENTRE LA «DEITAS» Y EL «IMPULSO»

Aunque el fundamento del mundo funcionalmente es uno, dentro de él existe un antagonismo entre el espíritu y el impulso.

El «espíritu» no posee ninguna fuerza originaria, ninguna energía propia: «El espíritu como tal originariamente no tiene en sí ningún vestigio de fuerza o eficiencia para poner en el ser-real sus propios contenidos»⁴⁶. «Todo lo que llamamos espíritu originariamente es sólo un conjunto de intenciones totalmente incapaces de acción»⁴⁷.

43. Sym. 142.

44. Stell. 67.

45. Stell. 12.

46. Wi. Ges. 21.

47. I-R 318.

El espíritu es absolutamente impotente, incapaz de producir la más mínima energía impulsiva, ni de modificar la ya existente.

De esta forma se distancia M. Scheler de la concepción teísta de Dios. El espíritu para él es irreductible a la energía impulsiva, no puede derivarse de las formas inferiores del ser, posee sus propias ideas y leyes, pero carece de toda potencia para «poner» el ser-real y los modos accidentales del ser.

La fuerza operativa real se encuentra en las formas inferiores del ser: en el impulso vital.

La relación entre las formas del ser y sus posibilidades operativas es resumida por M. Scheler en esta fórmula: «Originariamente lo inferior es poderoso, lo superior es impotente»⁴⁸.

Dada la impotencia de las formas superiores del ser el antagonismo y la tensión entre el espíritu y el impulso no puede llegar nunca a conflicto. Por otra parte, sólo el impulso es «responsable de la realidad y de los modos del ser accidentales de esa realidad»⁴⁹.

El carácter fragmentario y esquemático del pensamiento de M. Scheler se manifiesta nuevamente aquí en la ausencia de una determinación precisa del concepto de «fuerza» y «poder» del impulso.

3. EL PROCESO DE «SUBLIMACIÓN»

A pesar de la tensión y antagonismo entre el espíritu y el «impulso» existe una relación recíproca entre ambos.

Al espíritu pertenece el reino esencial de ideas y valores y al impulso la fuerza creadora de energía vital. El Espíritu es pura actualidad, no fuerza energética y el impulso es fuerza, no idea o valor.

El espíritu sólo puede realizar sus ideas y valores por medio de la energía del impulso. El espíritu «idealiza» al impulso, pero únicamente es éste capaz de «realizar» al espíritu.

Esta mutua relación entre espíritu e impulso, éste como carácter complementario de ambos principios metafísicos, apunta a una totalidad funcionalmente unitaria cuyo ser consiste en el llegar a ser, en la ascendente y progresiva compenetración del espíritu y el impulso.

Así aparece en M. Scheler el concepto de «sublimación»⁵⁰. La teoría scheleriana de la sublimación comprende los siguientes momentos:

— El espíritu es quien verifica la represión de unos impulsos, desenfrenan-

48. Stell. 66.

49. Stell. 70.

50. Stell. 62. Este término es, sin duda, de origen freudiano (Cfr. Sym. 223 y Stell. 59s), pero tiene un sentido diferente en M. Scheler: la represión o transformación de la energía psíquica en espiritual. Como ejemplo podríamos citar la «realización» de un contenido esencial-ideal, «poner» en el ser-ahí algo ideal-esencial: La idea eterna es lanzada a la existencia por lo que hay de

do otros. Los impulsos están cargados de energía, pero como son ciegos necesitan en su actividad de las representaciones.

— El espíritu verifica la represión de los impulsos por medio de «la voluntad, que, guiada por las ideas y los valores, rehúsa a los impulsos opuestos a dichas ideas y valores las representaciones necesarias para llevar a cabo una acción impulsiva»⁵¹.

— Por otra parte, al presentar el querer espiritual a los impulsos —«como un cebo»— ciertas representaciones conformes a las ideas y a los valores, para coordinarlos, de manera que ellos mismos ejecuten el proyecto de la voluntad, dictado por el espíritu, es desenfrenado el impulso⁵².

De esta forma son atraídos y seducidos los impulsos instintivos realizando así el valor representado.

«También la voluntad 'espiritual' es sólo un 'sí' o un 'no' carente de acción ('fiat' non 'fiat') con respecto a los proyectos; sólo 'motiva' además, impulsos instintivos ya existentes, en tanto les presenta o les suprime representaciones sin la más mínima 'efectividad' sobre los mismos impulsos. Puesto que por esta 'presentación' o 'supresión' sólo puede 'inhibir' o 'desinhibir' indirectamente impulsos instintivos, su determinación de nuestra acción y actuación es siempre negativa»⁵³.

El espíritu sólo puede estar a la expectativa de que los impulsos instintivos hagan suya esta representación espiritual-ideal.

Sólo en virtud de la represión de los impulsos, por ascesis y sublimación, puede adueñarse de la fuerza y energía impulsiva.

El querer espiritual tiene, pues, una doble función: «conductiva» y «direccional»: «Llamaremos conducción a este proceso fundamental... que consiste en 'frenar' ciertos impulsos para 'desenfrenar' otros; y entendemos por dirección la presentación — digámoslo así — de la idea y del valor mismo, que se realizan en cada caso por medio de los momentos impulsivos»⁵⁴.

El proceso de «sublimación tiene como «telos» la vitalización del espíritu y la espiritualización del impulso.

Al ser el espíritu impotente necesita para realizarse una fuerza de la que carece originariamente y que se le proporciona el impulso, adentrándose así éste en la esfera del espíritu al prestarle su fuerza.

Por otra parte, la «ceguera» del impulso necesita las ideas y el sentido del espíritu, llegando así a una «espiritualización» del mismo.

El carácter fragmentario e inacabado del pensamiento scheleriano en esta

«voluntad» en Dios, teniendo como condición la tendencia de la «vida universal» — existente en él — a manifestarse en todas sus direcciones cualitativas fundamentales como eros creador (Cfr. Sym. 127s).

51. Stell. 62.

52. Ibd.

53. I-R 318.

54. Stell. 62.

etapa final de su filosofía aparece claramente también en esta teoría del proceso de sublimación, que deja evidentemente muchas preguntas sin contestar. Una crítica precisa la consideramos en cierto sentido injustificada al no haber podido escribir M. Scheler el último capítulo —sin duda el más importante— de su obra. Según esto creemos que la «exposición» del pensamiento scheleriano si quiere ser objetiva ha de correr el riesgo de parecer incompleta.

Esto no impide, sin embargo, que apuntemos ciertos interrogantes que surgen inevitablemente de su teoría de la sublimación.

Si frente a los impulsos el espíritu es impotente *¿quién realiza en último término el proceso de sublimación?*

El espíritu es incapaz al carecer de toda fuerza energética. Los impulsos no pueden tampoco llevarla a cabo, puesto que sólo prestan su fuerza al espíritu.

Por otra parte, *¿cómo puede ser afectado el impulso, originariamente ciego, por las ideas y valores presentados por el espíritu?*

Finalmente, *puesto que el espíritu, como atributo divino no puede crear algo real, tampoco puede ser responsable del mundo, ¿lo es acaso el impulso?* El impulso aparece, sin embargo, como esencialmente indiferente ante el bien y el mal.

Preguntas y más preguntas brotan de la obra inacabada de M. Scheler porque una muerte tan prematura hizo imposible una adecuada respuesta.

CAPÍTULO TERCERO

PROCESO TEOGÓNICO

Podríamos decir que el «espíritu» y el «impulso» solamente «son en cierto sentido —el espíritu es exclusivamente ideal-irreal y el impulso únicamente real—, «son» algo inacabado, algo incompleto: el impulso carece de la dimensión de lo ideal y el espíritu de lo real. El espíritu y el impulso son como momentos metafísicos de una unidad funcional cuyo ser consiste en el «llegar a ser», que según la teoría de la sublimación tiene como telos la vitalización del espíritu y la espiritualización de la vida.

Ahora bien, si el Ser Supremo está constituido metafísicamente por la tensión originaria del espíritu y el impulso es algo esencialmente inacabado *que tiene a una incansante autorrealización*, cuya meta final se encuentra en la ideación del impulso por el espíritu y en la vitalización del espíritu por el impulso.

La posibilidad de conseguir esta meta está inscrita en el proceso cósmico; proceso cósmico que logra su culminación en el hombre y que es concebido como medio para la obtención de un fin: la realización del Ser Absoluto.

De manera ulterior, en virtud de la autorrealización de Dios en el hombre, logra éste su ser humano específico incluyendo, por tanto, la «deificatio» una auténtica «hominificatio».

1. AUTORREALIZACIÓN DEL ABSOLUTO EN EL PROCESO CÓSMICO

Todo lo esencial pertenece a la constelación del espíritu, del mismo modo que el ser-ahí sólo puede ser «posición» del impulso creador.

Ahora bien, si a cada acto le corresponde como correlato un objeto, al Espíritu originario y Supremo le ha de corresponder un mundo absoluto como objeto.

Al coincidir en el Ser absoluto el propio ser con el ser objeto —en el sentido de una coincidentia oppositorum—, el mundo y, como vértice del mundo, el hombre, son esencialmente «atributos» de Dios, representando así todo lo

que acontece en el mundo y en el hombre necesariamente la autorrealización del absoluto:

«Las ideas no existen antes, ni en, ni después de las cosas, sino con las cosas y son engendradas únicamente en el acto de la realización continua del mundo (creatio continua) en el espíritu eterno»⁵⁵.

El mundo no es formado según el patrón de las ideas, sino simultáneamente: con el proceso cósmico son originadas nuevas ideas.

Lo constitutivo de la marcha procesual cósmica son las ideas, los valores, junto con los impulsos instintivos: «Si el principio de las cosas quiso realizar su «deitas», hubo de desenfrenar el impulso creador del universo para realizarse a sí mismo en el proceso temporal del universo; hubo de comprar, por decirlo así, con el proceso del mundo, la realización de su propia esencia y mediante este proceso»⁵⁶.

Para realizar, pues, la plenitud de las ideas y valores que existen en la deitas, en el espíritu divino, ha de ser desenfrenado el impulso demoníaco y precisamente en virtud de este desenfreno del impulso se subordina Dios al proceso de la historia universal. En el devenir de este proceso se realizan las ideas divinas y con ellas Dios mismo.

Si el atributo esencial del espíritu, de la deitas, es absolutamente impotente, en el Ser Supremo no puede sostenerse entonces una «creatio ex nihilo». La relación entre el Ser Supremo y el mundo excluye el pensamiento teísta de la creación.

Todas las cosas brotan incesantemente del Ser Supremo en la relación y complementación recíproca del espíritu y el impulso.

El proceso fundamental de la sublimación, aparece, pues, en el devenir del cosmos.

El «llegar a ser» del hombre viene a ser la expresión suprema del proceso de sublimación de la naturaleza: «Sólo en el vértice de esta imponente tormenta que es el universo puede tener lugar una concentración entre el orden de las formas del ser y de los valores y las potencias efectivamente activas»⁵⁷.

El proceso cósmico es la historia en el tiempo que tiene como meta la mutua compenetración de los atributos esenciales del Ser Supremo.

El devenir intemporal de Dios se inscribe así en la historia del mundo. La historia universal representa, pues, la manifestación temporal de la distensión posible del antagonismo existente entre el espíritu y el impulso en el fundamento del mundo, sólo uno desde la perspectiva funcional.

55. Stell. 49.

56. Stell. 70.

57. Stell. 70.

2. CONDICIONAMIENTO RECÍPROCO ENTRE LA «HOMINIFICATIO» Y LA «DEIFICATIO»

La autorrealización de Dios que está vinculada en su ejecución a la historia del mundo, necesita en último término de la historia del hombre para su plenitud: «Dijérase, pues, que hay una gradación en la que un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo en la arquitectura del universo»

realiza su propio ser humano, deviene hombre. Este acto de «saberse fundamentado en Dios» no es, por cierto, originario sino que brota del engagement del hombre a favor de la deidad: «Este saberse fundamentado es sólo una consecuencia de la decisión activa tomada por el centro de nuestro ser de operar en pro de la exigencia ideal de la «deitas», es una consecuencia del intento de llevarla a cabo y, al llevarla a cabo, de contribuir a engendrar el «Dios» que se está haciendo... es la compenetración creciente del espíritu con el impulso»⁶¹.

Sólo si el hombre se identifica con la dirección de los actos espirituales de la deidad y se decide activa y personalmente en pro de la realización de Dios, se le abre el acceso al Ser absoluto, «ganándose» al mismo tiempo a sí mismo.

Igual que podemos participar en el ser de otra persona al co-realizar sus propios actos, llegamos a ser hombres al identificarnos con el Ser absoluto co-realizando sus propios actos.

En la medida en que el hombre co-realiza la actividad ideatoria desenfreando al impulso creador y eterno, se realiza a sí mismo y contribuye a que Dios se realice en él.

El hombre aparece así como «co-realizador», «co-autor», «co-formador» de la deidad⁶².

No sólo está comprometido en el devenir de Dios sino que además tiene un puesto ontológico privilegiado en el cosmos: la meta del hombre es al mismo tiempo la meta de Dios.

«En el mismo proceso de la hominificatio se opera la autodeificatio»⁶³.

El hombre, sin duda, no puede llegar a su última determinación sin el fundamento del mundo, pero éste también necesita para autorrealizarse al hombre. En el llegar a-ser de Dios el hombre es como la *conditio sine qua non*: «El advenimiento de Dios y el advenimiento del hombre se implican, pues, mutuamente desde un principio»⁶⁴.

El hombre se convierte así en centro metafísico del mundo, en campo de autorrealización del Ser Supremo.

Si la evolución universal logra su punto cumbre en el hombre es precisamente porque en él —lugar de intersección del espíritu y el impulso, microcosmos y microtheos— se autorrealiza y automanifiesta el Ser Supremo.

Acaso pudiéramos decir que tanto el proceso cósmico como el proceso humano en especial son como el fotograma metafísico en el que se va «revelando» el negativo intemporal de Dios.

61. Stell. 91.

62. Phil. W. 15.

63. Phil. W. 23.

64. Stell. 91.

CAPÍTULO CUARTO

PROYECCIÓN DE LA METAANTROPOLOGÍA SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y SOBRE LA SOCIOLOGÍA: LA TEORÍA DE LOS «FACTORES IDEALES» Y «FACTORES REALES»

I

Dado el carácter fragmentario y casi provisional del pensamiento de M. Scheler en esta época de su filosofía, hemos preferido presentar su cosmovisión filosófica sobre el hombre reducida a sus directrices generales.

Al analizar ahora concretamente su concepción del devenir histórico como proceso indefinidamente abierto en su proyección sobre la filosofía de la historia y sobre la sociología, queremos igualmente esbozar a grandes rasgos una dimensión ulterior de su pensamiento, sin rebasar los límites espaciales que desde un principio nos propusimos en nuestra investigación.

Para llenar posibles lagunas en este aspecto remitimos de manera especial a los estudios de G. Rosch⁶⁵, H. J. Lieber⁶⁶, I. Pape⁶⁷ y K. Lenk⁶⁸.

Hemos visto que la compenetración creciente del impulso con el espíritu en el hombre contribuye a engendrar al Dios que se está haciendo. Este devenir es portador en sí mismo de un telos: el llegar a ser de Dios.

Ahora bien, si el espíritu divino es inmanente al mundo y en sí mismo es algo inacabado, no puede concebirse el mundo en el sentido medieval de un «cosmos»: «El mundo entonces no «tiene» historia sino que «es» historia... La temporalidad es la forma de devenir de la vida misma como ser en devenir óntico»⁶⁹.

65. *Die Geschichtsphilosophie M. Schelers*, (No impreso), (Phil. Diss.) Bonn, 1951.

66. *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tübingen: Hopfer 1952.

67. *Das Individuum in der Geschichte. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie von N. Hartmann und M. Scheler*, Göttingen: Fandenhoeck und Ruprecht, 1952.

68. *Von der ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, Tübingen: Hopfer 1959.

69. I-R. 317.

El mundo no es un cosmos acabado, sino que está inmerso en una «imponente tormenta» de evolución.

De aquí precisamente deduce M. Buber que en M. Scheler el Absoluto «esté insertado en el tiempo y se le haga depender de él, con más radicalidad incluso que en Hegel»⁷⁰.

El devenir de Dios, del hombre y del mundo como proceso idéntico, se realiza en una lucha ininterrumpida que no avanza siempre en forma rectilínea, sino que experimenta grandes reveses en su intento de acercarse a su meta final, aunque ésta —a modo de horizonte— se vaya alejando a medida que se intenta adentrarse en ella—.

Esta marcha ascensional penosa hacia la mutua compenetración del espíritu y el impulso, abierta indefinidamente, se realiza en el campo de la historia humana. La condición de posibilidad de ésta se encuentra en el hecho de que los atributos esenciales del fundamento del mundo no son magnitudes ópticas invariables, sino que desde sí mismas están catapultadas teleológicamente hacia la realización de aquella mutua compenetración.

II

Tanto la filosofía de la historia como la sociología en M. Scheler se nos presenta como «una metafísica de analogías»⁷¹. El modelo es el hombre de cuya estructura óptica es proyección el ser histórico en general y el devenir socio-cultural como esfera parcial de la historia humana.

A. La concepción filosófica de la historia representa una compenetración gradual de los «factores reales» —cristalización de los impulsos instintivos— y de los «factores ideales» —que en cuanto ideas y valores proporcionan a la vida sentido y meta.

En virtud de que las ideas y los valores se entrecruzan incesantemente con las pasiones e instintos impulsivos se va potenciando gradualmente el espíritu.

Los factores ideales tienen como función frenar y desenfrenar los impulsos, determinando los factores reales, el campo concreto de realización⁷².

Según este el «siendo» y «desiendo» del espíritu humano no puede interpretarse exclusivamente como diferenciación de los contenidos ideales.

B. En el devenir socio-cultural es igualmente decisiva la polaridad del espíritu y el impulso.

M. Scheler habla concretamente de una «sociología cultural» y de una

70. M. Buber, *Dialogisches Leben*, Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, I. Zülich: G. Müller 1947, 383.

71. K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, 53.

72. Cfr. *Wi. Ges.* 40.

«sociología real», una «sociología de la infraestructura» y una «sociología de la supraestructura», subrayando inmediatamente que «esta división está fundamentada ontológicamente y no sólo es fruto de una perspectiva meramente metodológica»⁷³.

Prescindiendo de toda actitud crítica, ya que el lugar adecuado de ésta sería ese capítulo en blanco que M. Scheler dejó en su obra, podemos resumir brevemente su concepción filosófico-histórica y social diciendo que en el sentido dinámico de influencia en la historia y en la sociedad el espíritu es tanto más impotente cuanto más puro. Es precisamente cuando se mezclan las ideas con los intereses instintivo-impulsivos, cuando aquéllas logran indirectamente posibilidades de fuerza y de potencia.

Desde la perspectiva de la «vida», por otra parte, en el criterio de M. Scheler, es absolutamente miope la visión que enfrenta la vida únicamente a la muerte: La vida puede proporcionar sus factores de fuerza a los actos impotentes del espíritu, siendo, pues, capaz de encaramarse desde las regiones del ser más inferiores hasta las alturas espirituales del ser.

Aquí se encuentra precisamente el sentido de la historia, en la «nivelación» de la dualidad metafísica —una funcionalmente— del fundamento del mundo, en el esfuerzo por la «sublimación» del espíritu y del impulso.

En esta ardua empresa Dios y el hombre están unidos en comunidad solidaria de destino. Ambos van renqueando por las calles del tiempo «como compañeros del destino, sufriendo y superando dificultades y un día acaso venciendo»⁷⁴.

CONCLUSIÓN FINAL

En una mirada retrospectiva y global, quizá no pueda evitarse una impresión periférica de que el pensamiento scheleriano en torno a la temática de Dios y del hombre se halla desmembrado en dos bloques marcadamente diferentes.

Bastaría afirmarse que la idea teísta de un Dios personal, hasta la segunda edición de *De lo eterno en el hombre* (1922) o hasta la publicación de *Esencia y formas de la simpatía* (1923), es como el firme arbotante que sostiene toda la arquitectura de pensamientos.

Sorprende, sin embargo, un tanto que esta «idea» —vertebral sin duda en la temática scheleriana—, nunca —al menos en un orden intencional— es «puesta» como real; si prescindimos del conocimiento religioso de la fe, permanece siempre como una incógnita a pesar de todos los desvelos de M. Scheler por su aclaración.

73. *Wi. Ges.* 20.

74. *Phil. W.* 108.

La idea de Dios, por su estructura interna, imposibilita su posición real. Esta parcialidad en la concepción de Dios sólo puede corresponder a la «deitas» de la cosmovisión filosófica final.

Cuando M. Scheler intente una «posición» real de la idea de Dios tiene que hacer como una drástica revisión de su pensamiento anterior dando entrada al impulso que crea y pone todo lo real.

Cierto que sería un grave error desconocer la distancia que existe entre el reconocimiento —sea de la índole que sea— del Dios todopoderoso de *De lo Eterno en el hombre* y la postura categórica de rechazo de *El puesto del hombre en el cosmos* frente a toda concepción teísta.

Pero esta distancia no es obstáculo para la continuidad fundamental que defendemos dentro de la obra de M. Scheler —eterno viajero—. Sus fundamentos filosóficos, sus líneas direccionales apuntan en su dinámica interna hacia una configuración ulterior que encuentra su explicitación concreta en su cosmovisión filosófica postrera.

Hemos visto que juega una función especial la modificación de la perspectiva noética al tener una proyección en el contenido significativo propio.

El conocimiento religioso, la actitud fenomenológica, el análisis metafísico llegan a resultados formalmente diferentes, que aglutinados en un sistema de conformidad integran la concepción más adecuada posible.

Lo controvertible acaso sería el sentido de esa «conformidad» que M. Scheler interpreta como «nivelación» (Ausgleich) al final.

Sin embargo hay que insistir en que dados los presupuestos de su filosofía no puede hacerse legítimamente ningún problema al respecto.

No vamos a reseñar ahora todos aquellos puntos que a lo largo de nuestra investigación han apuntado hacia una continuidad fundamental en la obra de M. Scheler, sólo queremos presentar —como final— y con un criterio eminentemente selectivo aquellos que consideramos como más decisivos.

La «actitud fenomenológica» de M. Scheler plantea, sin duda, desde un principio, la problemática del ser-real; aunque sólo sea para ponerlo fuera de acción, para suprimirlo, para eliminarlo. Como «eidología ontológica» se entrega exclusivamente a la intuición de lo esencial. Sin embargo, al intentar exponer su cosmovisión filosófica total desde la perspectiva de la metafísica, que se fundamenta, por una parte, en la eidología y, por otra, en cuanto «real-wissenschaft», en los datos aportados por las ciencias positivas, ha de dar entrada a los dos principios metafísicos —espíritu (Geist)— Impulso (Drang), apareciendo así el dualismo metafísico final como simple consecuencia filosófica.

Este dualismo metafísico final está germinalmente contenido en estos tres puntos fundamentales del pensamiento scheleriano.

A. *Distinción radical entre el «valor» y el «ser»*

Al profundizar en la irreductibilidad del valor al ser y del ser al valor y en la necesidad que tiene el valor del ser para manifestarse fácticamente, conectamos directamente con la problemática metafísica planteada por el «espíritu» y el «impulso».

Aunque el valor goce de una autonomía propia y, en la esfera gnoseológica, M. Scheler atribuya al «sentir» los valores una primacía frente a las funciones del pensar y el querer, necesitan los valores del ser como su depositario y portador. Desde esta perspectiva el valor está como subordinado al ser. A este nivel quizá habría que invertir tal primacía. Si el ser es portador del valor ¿no debe corresponder la primacía al ser?

M. Müller ⁷⁵ ante la distinción radical scheleriana entre el valor y el ser presenta como insolubles los siguientes problemas:

«¿De dónde toma el valor la fuerza de su validez? En la acción que realiza el valor ¿cómo se mezcla éste con lo real?».

Estos mismos interrogantes surgen al analizar la cosmovisión filosófica final no precisamente en función del «valor» y del «ser» sino, en una perspectiva metafísica, del «espíritu» y del «impulso» a los que aquéllos pertenecen.

El valor necesita de los «bienes» y de las «cosas», del ser-ahí como su portador. En cuanto valor es «válido-para», tiene una «referencia-a», igual que las esencias del espíritu (ideas y valores) que «tienden-a» una realización, sólo posible en virtud del impulso.

El valor como cualidad objetiva necesita el ser como su portador del mismo modo que las ideas y los valores necesitan el impulso para ser realizadas.

B. *En el dualismo óntico entre el «ser-así» (So-sein) y el «ser-real» (Da-sein)* que fundamenta un dualismo de actos puede columbrarse igualmente el dualismo metafísico final.

Al ser-real es aprehendido en la vivencia de resistencia. El impulso es el centro que puede poner resistencia y, en cuanto tal, está cargado de energía.

Por el contrario, el reino del ser-así, el reino de las ideas y de los valores pertenece a la constelación del espíritu que como irreal es impotente. Las ideas y los valores se mueven así como en un «espacio vacío».

Como hemos dicho antes, dentro de la perspectiva fenomenológica centrada en el ser-así, M. Scheler no puede por menos de destacar el espíritu, de intentar como vaciarse en su análisis borrando de su horizonte todo lo real e impulsivo, suprimiéndolo, pero, sin duda, no negándolo, hasta que al modificar la perspectiva y sustituirla por una metafísica irrumpe en su cosmovisión el «impulso», principio fontal de lo real (Da-sein).

75. «Wert und Sein», en: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 6. Aufl. Bd. 8, Heidelberg: Kerle 1963, 587.

Puede hablarse, pues, en su pensamiento de parcialidad y de ampliación, pero no de «transformación» y «ruptura» con todo lo anterior.

C. El punto de intersección entre el «valor» y el «ser», entre el «ser-así» y el «ser-real», entre el «espíritu» y el «impulso» es el *hombre*. Y es precisamente en la concepción antropológica scheleriana donde se puede constatar una continuidad fundamental en su pensamiento.

Sería imperdonable empezar de nuevo: no vamos, pues a repetir aquí los resultados de nuestra investigación. Baste subrayar la división originaria del hombre en centros ópticos, irreductibles entre sí.

Al reducir M. Scheler la esfera de lo psíquico a lo meramente biológico aparece el «homo naturalis» como expresión de lo impulsivo-instintivo y el hombre-persona radicado en lo Absoluto.

Como no puede darse una unidad óptica entre ambos recurre M. Scheler a la «unidad dinámico-causal».

Todo lo que ocurre luego entre los intersticios del pensamiento scheleriano es mera consecuencia.

En el «llegar-a-ser» de la totalidad unitaria y funcional «espíritu-impulso» va realizándose el hombre, cuyo puesto específico y privilegiado en el cosmos se encuentra en ser «co-autor» y «co-realizador» («Mitbildner», «Mitvollzieher», «Mitstifter») de Dios sobre el horizonte del proceso histórico-cósmico.

H. MARTÍN IZQUIERDO