

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)
Facultades de Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: MIGUEL ANGEL FIORITO S.I.

Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., J. H. Amadeo S.I.

SECRETARIA DE REDACCION

Secretario de Redacción: M. A. Moreno S.I.
Ayudante de Redacción: D. J. Fares S.I.

SUSCRIPCION ANUAL

15 Dólares en América Latina
20 Dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

6 Dólares el número simple (12 Dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

Del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Paulinas, (Callao 325)

EL CONCEPTO DE ESPIRITU EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE MAX SCHELER

por D. J. MICHELINI * (Córdoba)

INTRODUCCION

La distinción de una realidad espiritual frente a la realidad meramente natural, material o psicológica, ha estado presente desde los comienzos en la historia de la filosofía y constituye una idea de inagotable riqueza para la reflexión filosófica. Obviamente, los términos *espíritu* y *espiritual* han sido utilizados con múltiples y divergentes acepciones. En un primer sentido aproximativo se puede decir que en general la palabra *espíritu* ha sido utilizada para designar una *realidad superior*, trascendente a lo meramente material, vital, orgánico o psicológico. La realidad espiritual es comprendida así como no dependiente intrínsecamente ni de lo material ni de lo psíquico.

La idea de una radical contraposición entre naturaleza y espíritu es central en la reflexión filosófica de gran parte del siglo XIX: no sólo el idealismo alemán ha elaborado un pensamiento filosófico sobre la relación entre naturaleza y espíritu, sobre su oposición radical y su conciliación última, sino que también en el último tercio del siglo y frente al auge del naturalismo, positivismo y psicologismo reinantes, diversos pensadores intentaron poner a salvo la realidad espiritual de todo materialismo y relativismo. En relación con nuestro tema es necesario destacar el pensamiento de Rudolf Eucken (1846-1926).

Frente a las diversas clases de materialismo y relativismo hacia finales del siglo XIX, Eucken dedica toda su energía intelectual para llamar la atención sobre la realidad espiritual. En una época carente de toda sustancia espiritual y en que la vida parecía 'disolverse'¹, Eucken estaba convencido de que "sólo la *resurrec-*

* El autor, publica este trabajo como parte de sus investigaciones dentro del ámbito del CONICET.

¹ Cfr. Eucken, *La lucha*, prólogo. El tema de la *vida es un concepto clave* en la reflexión filosófica de Eucken. Muchas de sus obras tratan explícitamente el tema e incluyen en su título el término 'vida', así p. ej. "Prolegómenos para la investigación sobre la unidad de la vida del espíritu..." (1885); "La unidad de la vida del espíritu..." (1888); "La lucha por un contenido espiritual de la vida" (1895); "Los grandes pensadores y su

ción de la vida espiritual podía salvar a la humanidad de su caída”². Para Eucken, la vida espiritual es autónoma y plenamente justificada; ella es, además, no sólo cualitativamente diferente de lo psíquico y de lo racional³; sino que engloba en sí y confiere última unidad⁴ al ámbito lógico-psicológico mismo. Apoyándose en el concepto de *actividad* de la filosofía idealista de Fichte, Eucken sostendrá y defenderá enfáticamente la *independencia* del espíritu y su fundamental *autonomía* frente a todo el ámbito material, vital y psicológico. Para indagar la vida espiritual en sus realizaciones y objetivaciones es necesario, igualmente, un método apropiado y específico, diametralmente opuesto al de las ciencias naturales, que Eucken denomina *noológico*⁵. El espíritu es comprendido, además, como una realidad personal, que crea y se despliega libremente en la historia y en la cultura. La *autoactividad* constituye así la esencia del espíritu, y “la aparición de una vida como actividad propia”⁶, el surgimiento de una “nueva vida”⁷ distinguirá siempre lo espiritual de todo lo meramente natural o psicológico. Esta comprensión del espíritu con sus características fundamentales de autonomía, libertad y su índole personal, serán de suma importancia para el pensamiento juvenil de Scheler.

En sus primeros años de investigación en la Universidad de Jena, Scheler mantuvo una estrecha relación con el pensamiento de Eucken y se ha ocupado profundamente con las obras de su maestro. Los Escritos Juveniles⁸, especialmente *Beiträge* (la tesis

teoría de vida” (1896); “La vida. Su valor y significado” (1907); “Conocimiento y vida” (1912); etc. Sobre la filosofía de la vida en Alemania se puede consultar Estiú, *Vida*, esp. cap. V).

² Eucken, *Recuerdos*, p. 1190.

³ Cfr. Eucken, *La lucha*, p. 94.

⁴ Cfr. Eucken, *Strömungen*, p. 60.

⁵ En el prólogo a *La lucha* expresa Eucken que la investigación del hecho de una vida superior a la naturaleza —la vida del espíritu— “no puede tener su punto de partida en el individuo, sino en la vida histórica, no como se presenta inmediatamente, sino después de un examen profundo” (p. 12). Para investigar el mundo de la vida espiritual se hace necesario, pues, un procedimiento distinto al de las ciencias naturales, que Eucken denomina *noológico*. Por esta línea continuará el joven Scheler con el propósito de superar el trascendentalismo y el psicologismo metodológicos.

⁶ Eucken, *Hombre*, p. 1092.

⁷ Eucken, *Strömungen*, p. 347.

⁸ La mayoría de los primeros trabajos filosóficos de Scheler, publicados por el autor mismo entre los años 1899 y 1914, fueron reunidos en el Tomo I de las *Gesammelte Werke*, compiladas por M. Scheler y M. S. Frings. El título general de este tomo es *Frühe Schriften* (Escritos Juveniles) y contiene las obras que se mencionan en la bibliografía primaria. En este primer tomo no han sido incluidos ni la primera edición de *Zur Phänomeno-*

doctoral de Scheler) y *Methode* (el escrito de habilitación para la docencia) muestran en forma evidente la influencia de Eucken sobre su discípulo, tanto en el aspecto de la actitud filosófica global, como así también desde el punto de vista del contenido y de la metodología.

En lo que se refiere a la actitud filosófica global cabe destacar que Scheler luchará —al igual que su maestro— por la supremacía de la vida del espíritu frente a todo naturalismo, relativismo y psicologismo⁹. Scheler admirará en Eucken su fuerza interior, su irradiación espiritual, y afirmará que en una época tan materialista como la de finales del siglo XIX Eucken ha sido una de las alarmas espirituales más fuertes que tuvo Alemania¹⁰. En Eucken recae también el mérito indiscutible —según Scheler— de haber mantenido la pretensión metafísica de la filosofía en una época en que la misma tendía a convertirse en un mero apéndice de las ciencias positivas, y de haberse empeñado —partiendo de Fichte— en fundamentar un “Idealismo de la vida espiritual”¹¹.

Algunas de las tesis claves que vertebran el pensamiento de Eucken serán asumidas también por el joven Scheler¹². La más manifiesta de ellas es la radical distinción existente entre *natura-*

logie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass (Para la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio), obra publicada por la editorial Max Niemeyer (Halle 1913), ni un extenso fragmento de 272 páginas sobre lógica, que probablemente constituiría la mayor parte del primer tomo de un trabajo sobre lógica en dos tomos. Para más detalles al respecto (Cfr. Frings, *Nachwort Frühe Schriften*, p. 413s.; *Nachwort Wesen*, p. 333s.).

⁹ Según propia confesión de Eucken (Cfr. *Recuerdos*, p. 1193), el supremo objetivo de sus trabajos y de su pensamiento era el de ofrecer una ‘guía espiritual’ en una época difícil y agitada. Scheler sintonizará con esta actitud (Cfr. *Deutsche Philosophie*, p. 274) e iniciará por este camino sus investigaciones filosóficas.

¹⁰ *Wesen*, p. 274.

¹¹ *Wesen*, p. 274.

¹² La periodización de la obra filosófica de Scheler es una cuestión discutida por los especialistas (Cfr. Lenk, *Ohrmacht*, p. 65; Mandrioni, *Max Scheler*, p. 44s.). Por nuestra parte, siempre que hagamos alusión al joven Scheler nos referiremos al autor de las obras incluidas en el Tomo I de las *GW*. Por otro lado, el término *obras de madurez* aludirá a la fase fenomenológica y personalista de Scheler, que abarca los escritos realizados entre 1906 y 1920 (entre otros, los citados en la bibliografía primaria, puntos 2, 3, 4, 5 y 6). A esta fase sigue otra, caracterizada por la acentuación de las cuestiones metafísicas, antropológicas y sociológicas, que abarcan desde 1921 hasta 1928 (entre otros, los trabajos citados en la bibliografía primaria, puntos 7, 8 y 9) y que denominaremos indistintamente *últimas obras* o *última filosofía*.

leza y espíritu¹³. En esta polarización, el espíritu es comprendido como inderivable de los procesos naturales y como “la unidad real de todas las fuerzas espontáneas, pretendientes de validez y de valor, y creadoras de valor”¹⁴. Otras ideas fundamentales que atraerán la atención de Scheler son la del *contenido del espíritu* y la de su *conexión con la historia*. Respecto a la importancia que Scheler asigna a estas ideas basta recordar que en el prólogo a la primera edición de *Methodé* y refiriéndose al pensamiento filosófico coetáneo, Scheler expresa que el mismo no pasaba de ‘proyectos’ y de ‘prolegómenos’, faltándole la fuerza y el ánimo necesarios para vincular con sus contenidos, los pensamientos comprendidos como verdaderos¹⁵. Las ideas de Eucken sobre las *realizaciones espirituales históricas* y su concepto del *mundo del trabajo* darán a Scheler un punto de partida a la medida de sus aspiraciones, proporcionándole, además, no sólo la base desde donde lanzará su crítica al psicologismo y sobre todo al formalismo trascendental, sino que de allí obtendrá también numerosas sugerencias y estímulos que ayudarán a configurar su propia concepción del espíritu como esencialmente independiente pero inseparablemente ligado al mundo natural, psíquico, histórico y cultural.

Desde el punto de vista metodológico, los Escritos Juveniles muestran igualmente una profunda influencia de su maestro, que el mismo discípulo reconoce en forma explícita al final de su tesis de ‘Habilitation’¹⁶. Es en esta obra, justamente, que Scheler —después de un exhaustivo análisis del método trascendental y del método psicológico—, propone como el método filosófico más adecuado el *método noológico*¹⁷, no sólo porque complementa de

¹³ El concepto de *naturaleza* en Eucken incluye tanto los objetos físicos como psíquicos.

¹⁴ *Kultur*, p. 346; Cfr. también *Religionsbegriff*, p. 340

¹⁵ *Methodé*, p. 199.

¹⁶ *Methodé*, p. 344.

¹⁷ El término *noológico* ha recibido diferentes acepciones en los diversos pensadores que han hecho uso de él. Crusius consideró p. ej. la noología como una ciencia del espíritu, pero en un sentido que fluctúa entre la psicología y la gnoseología (Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario*, 298, c.3). Hamilton, por su parte, utiliza el término noología en oposición al de dianoología para indicar la ciencia que estudia los principios racionales, tanto desde el punto de vista de su constitución como del de la posibilidad de su aprehensión (Cfr. Lalonde, *Vocabulario*, 689 c.1). Por otro lado, Scheler caracteriza escuetamente el sentido del método noológico en Eucken como “una peculiar ampliación del método de Kant” (*deutsche Philosophie*, 274). Lo curioso, sin embargo, es que Kant ha utilizado el término sólo esporádicamente y para referirse en forma específica al origen de los conocimientos racionales puros en tanto poseen su fuente en la razón, independientemente de toda experiencia. En este sentido dice Kant que “Aristóteles puede considerarse el jefe de los empiristas y Platón el de los noologistas” (Kant,

diversos modos las falencias de los métodos anteriormente nombrados, sino fundamentalmente porque es el único procedimiento capaz de aprehender la peculiaridad de lo espiritual. Por lo demás, el método noológico toma como punto de partida para la investigación de esta vida superior a la vida natural y anímica no ya la conciencia individual, sino la vida histórica en todas sus manifestaciones y realizaciones espirituales, que Scheler denominará —al igual que Eucken— el *mundo del trabajo*.

Si bien Scheler no ha tratado en forma específica el concepto de espíritu en sus Escritos Juveniles ni podemos encontrar en ellos, por tanto, una exposición sistemática del tema, sí hallamos sin embargo una serie de textos tanto en *Beiträge* como en *Methodé* que no sólo dejan entrever el interés y la preocupación del autor por la temática, sino que permiten interpretar el concepto de espíritu como la médula y guía vertebradora de todas sus investigaciones iniciales.

En su tesis doctoral sobre la relación entre los principios lógicos y éticos, Scheler intenta precisar la peculiaridad del mundo del espíritu frente al mecanicismo del mundo natural, e insiste en remarcar la autonomía de aquél sobre éste. Desde el punto de vista del tema que nos ocupa es central en esta obra la exposición y el análisis del concepto de *intención* (*Gesinnung*), ya que él será el único capaz de lograr esa unidad última de todas las facultades del espíritu humano buscada por Scheler.

En el tratado de ‘Habilitation’ de Scheler sobre el problema metodológico en filosofía encontramos ya consideraciones más explícitas y precisas en torno al concepto de espíritu y de su propia realidad, de sus connotaciones esenciales y de su despliegue en la cultura y la historia, aunque tampoco en esta obra se elabora en forma sistemática una doctrina del espíritu. El tema del espíritu es sin embargo *fundamental* en esta obra, en el sentido de que subyace como supuesto en el análisis y la crítica que Scheler hace tanto del método trascendental (con su comprensión ‘formalista’ del espíritu) como del método psicológico (que tiende a reducir lo espiritual al ámbito de lo meramente psíquico). El tema del

Crítica, T. II, 410). Eucken entiende en realidad por método noológico aquel procedimiento que permite una aprehensión directa de lo espiritual y posibilita distinguir la vida espiritual de lo natural y psicológico. Por ello es que quien “se aparta del método noológico y de sus fundamentos, renuncia a toda posibilidad de encontrar un mundo de pura espiritualidad por la vía científica, y de sustraer el reino humano del poder destructor de la contradicción” (*La lucha*, 251). Scheler entenderá por método noológico ‘el intento de unificar los métodos de la filosofía trascendental y de la psicología trascendental, que en Kant en parte no están suficientemente separados y en parte se contradicen entre sí’ (*Methodé*, 335).

espíritu se constituye en la clave de la argumentación de Scheler cuando trata de elaborar tentativamente su propia posición respecto al contenido y método propios de la reflexión filosófica. En este sentido, la filosofía no es para Scheler otra cosa que "Teoría del Espíritu"¹⁸.

Los Escritos Juveniles de Scheler en su conjunto, su relación con las obras de madurez y de su última filosofía —pero más específicamente el concepto de *espíritu* presente en los mismos— no han sido objeto de estudios especiales ni por tanto tenidos suficientemente en cuenta por los investigadores de Max Scheler. Una razón de peso que quizá se pueda aducir para explicar tal situación es que los trabajos reunidos en los *Frühe Schriften* "aunque no inéditos, se hacían muy difíciles de encontrar para el estudioso"¹⁹. Los tres estudios más relevantes sobre las obras juveniles de Scheler son el de Dupuy, *Philosophie* —cuya primera parte (págs. 9-97) lleva el título: *Les premiers écrits*—; el de Lenk, *Ohnmacht* —que presenta una amplia y fundada exposición crítica de la última filosofía de Scheler— y el de Haskamp, *Personalismus* —cuyo interés fundamental es mostrar la influencia idealista de Fichte y Eucken en el joven Scheler.

Dupuy expone en forma extensa los temas fundamentales de las dos disertaciones (de doctorado y de habilitación para la docencia) y de la obra *Arbeit und Ethik* (Trabajo y ética), enfocándolos desde el punto de vista de su evolución y unidad con respecto a la totalidad de la obra scheleriana. El concepto de espíritu, sin embargo, no aparece tratado en forma especial ni se hace resaltar, por tanto, su importancia decisiva dentro del pensamiento de Scheler. El estudio de Lenk muestra la polaridad ontológica que inhiere al pensamiento filosófico de Scheler —desde sus primeras hasta sus últimas obras— y que queda expresada en la escisión esencia/existencia; gnoseológicamente, esta polaridad ontológica se muestra como una tensión entre el mundo eidético y el mundo fáctico y, antropológicamente, como una dualidad entre Espíritu/Naturaleza. Por su parte, la investigación de Haskamp muestra en forma clara los rasgos idealistas (provenientes de Fichte, a través de Eucken) presentes en la doctrina de la persona de Max Scheler, en contraposición a la manifiesta característica fenomenológica de su filosofía de los valores. Haskamp se refiere ya más explícitamente al concepto de espíritu en los Escritos Juveniles, pero sólo con el objetivo fundamental de hacer resaltar el carácter idealista de la comprensión de la persona del joven Scheler.

¹⁸ *Methode*, p. 334.

¹⁹ Pintor Ramos, *Escritos*, p. 277.

En lengua castellana, las investigaciones respecto a nuestro tema son más escasas aún. El extenso trabajo de Llambías de Azevedo, *Filosofía*, sólo se refiere tangencialmente a nuestro tema. El excelente trabajo de Mandrioni, *Max Scheler*, no aborda en forma expresa el concepto de espíritu en los Escritos Juveniles, aunque destaca acertadamente algunos temas y motivos doctrinarios de los mismos. Otros trabajos menores²⁰ no ofrecen un análisis minucioso del tema que nos ocupa, sino que más bien hacen una presentación en castellano de estas primeras obras schelerianas y de sus temas relevantes. Ultimamente ha aparecido en castellano un extenso y agudo trabajo sobre la antropología scheleriana —el del investigador español Pintor Ramos: *Humanismo*—, en el que hallamos indicaciones más expresas respecto a nuestro tema, aunque referidas casi siempre a la dimensión antropológica.

El objetivo del presente trabajo es: 1. explicitar las notas definitorias del concepto de espíritu en los Escritos Juveniles de Max Scheler; 2. Señalar cuál es su lugar, significado e importancia en los mismos; 3. Relacionar tentativamente este originario concepto de espíritu con la comprensión del mismo en sus obras de madurez. Metodológicamente procederemos del siguiente modo. En un primer paso dilucidaremos en un análisis hermenéutico las notas fundamentales del concepto de espíritu tal cual aparecen en las tesis de doctorado y de habilitación para la docencia; las demás obras incluidas en los Escritos Juveniles sólo se tendrán en cuenta en la medida en que ofrezcan aportes de consideración al tema y se crea necesario recurrir a ellas. En un segundo paso, se comparará en forma tentativa el concepto de espíritu de las obras juveniles de Scheler con sus obras de madurez, indicándose en cada caso las modificaciones, los avances respecto a la postura original o el abandono parcial o total de la misma. Finalmente, evaluaremos la relevancia histórico-filosófica y sistemática del concepto de espíritu de los Escritos Juveniles de Max Scheler.

Articularemos nuestra exposición del siguiente modo: en un primer paso (I) delimitaremos negativamente la comprensión scheleriana de espíritu, para luego considerar (II) el concepto de *intención*, en el que se puede hallar ya una primera aproximación a la comprensión de la realidad espiritual. Luego puntualizaremos (III) las características y las notas definitorias que Scheler asigna al espíritu, y examinaremos de qué modo y forma el espíritu se vincula con la realidad personal y cómo se despliega en la historia y la cultura. A continuación (IV) explicitaremos en forma tentativa la proyección que este concepto de espíritu de los

²⁰ Nos referimos p. ej. al artículo de Pintor Ramos, *Escritos*, y a los trabajos de Albus, mencionados en la bibliografía secundaria.

Escritos Juveniles ha tenido en las *obras de Madurez* de Max Scheler, como así también en sus *últimas obras*, indicando —según el caso— su vigencia, modificación o superación. Finalmente (V) procederemos a evaluar los alcances y límites de este originario concepto de espíritu, tanto desde una perspectiva histórica como sistemática.

I

En lo que se podría denominar la delimitación negativa del concepto de espíritu, Scheler rechaza tanto una comprensión naturalista o psicologista del espíritu, como así también toda concepción platónica o neoplatónica del mismo. De igual modo se opone a toda comprensión del espíritu como substancia o a la interpretación del mismo como mero ámbito de validez (como sucede p. ej. con la interpretación que hace Lotze de la doctrina platónica de las ideas). Scheler niega también toda comprensión del espíritu como una realidad de carácter exclusivamente formal-trascendental y lógica. Veamos, pues, por partes, lo que Scheler entiende que el espíritu *no es* —o sea, lo que no es compatible con su realidad y a lo que él no es reductible en ningún caso.

Siguiendo a Eucken, Scheler señala que entre *naturaleza y espíritu* existe una profunda escisión²¹. La confusión de ambas dimensiones, de la realidad natural y espiritual, no puede conducir sino a graves consecuencias en el ámbito práctico y a una desvirtuación en el ámbito teórico, a un influjo paralizante en la ciencia y su tarea específica. Pues así como el ámbito del querer y de las decisiones no puede influir en la ciencia más que perniciosamente, del mismo modo es nocivo y contraproducente querer dar una *visión científico-natural del mundo* desde el ámbito de las ciencias, ya que todo sentido puede provenir sólo y exclusivamente del interior del hombre. La historia de la filosofía enseña a este respecto que “siempre que la naturaleza dio una respuesta que haga feliz, que consuele y que les de seguridad a los hombres en el curso de su vida, sólo ha sido cuando las fuerzas que consuelan y hacen feliz se desplazaron de la rica vida interior del hombre supuestamente hacia la naturaleza, y que siempre que el hombre abrazó a ésta con brazos amantes y en esa entrega buscó el fin de su vida, sólo se abrazó a sí mismo en la naturaleza y sólo se le entregó a cambio cuanto de riqueza él había puesto del reino de su corazón”²². Scheler no combate así en modo alguno la cien-

²¹ Cfr. *Religionsbegriff*, p. 340; *Kultur*, p. 346s.

²² *Beiträge*, p. 89.

cia en cuanto tal, sino que lucha contra la no distinción o la transgresión de la autonomía de los diversos ámbitos del saber.

Insistentemente y con razón acentúa Scheler que no pocos ilustres investigadores como Kirchoff, Mach o Avenarius —aun en contra de su profunda intención de querer propiciar la visión científico-natural del mundo— han contribuido en realidad a destruirla, en tanto y en cuanto erradicaron múltiples y obstaculizantes antropomorfismos de las ciencias naturales positivas. Scheler interpreta que esta erradicación de los diversos antropomorfismos de la naturaleza —que corre pareja con una cuidadosa decantación del propio ámbito de las ciencias positivas— tuvo como necesaria consecuencia, por cierto, la quiebra de la naturaleza como *sistema*, pero que justamente por esta “quiebra de la naturaleza como sistema sólidamente estructurado queda libre el camino para una poderosa fusión con el mundo espiritual y ético. Pues entonces los valores y fines que tienen validez en este mundo deben allegarse a la realidad natural de esta manera potenciada y profundizada, a fin de transformarla, mediante una técnica acorde a los fines morales, en un lugar habitable digno del hombre”²³. La verdadera relación entre naturaleza y espíritu no consiste ni en una posible subsumisión alternativa de los términos²⁴, ni en la creación de una relación y unidad artificial, sino más bien *salvaguardando la autonomía de ambos*. Sólo desligando la naturaleza y la ciencia de todos los antropomorfismos se arribará a un genuino y progresivo saber científico; y sólo no sumergiendo al hombre en la naturaleza se logrará encontrar un sentido humano a la vida y se reconocerá que más allá del mundo de la necesidad y de la causalidad naturales se abre el ámbito propiamente humano, el mundo de la libertad, de los valores y del espíritu.

Por todo ello, Scheler juzga positivamente todo elemento que consciente o inconscientemente, queriéndose o no, contribuyó en este proceso de deslindamiento entre naturaleza y espíritu a una distinción y reafirmación de las respectivas autonomías. La separación y polarización del mundo natural y del mundo espiritual, de la física y de la metafísica, es tan provechoso para el progreso científico como para allanar el camino del espíritu. Por ello también afirma Scheler conclusivamente que “sólo mediante una com-

²³ *Beiträge*, p. 90.

²⁴ Así p. ej. la primacía que Sigwart otorga al *querer* sobre el *pensar* cuestiona según Scheler la unidad misma de los principios científicos. Sobre la unidad y multiplicidad de los principios científicos puede decidir en realidad “sólo el objeto, no la voluntad del investigador. La unidad como principio constitutivo de la experiencia científica... sería un prejuicio pernicioso para la investigación científica” (*Beiträge*, p. 82).

pleta des-metafisización de la física puede la filosofía ganar las bases para una metafísica del espíritu”²⁵. La relación adecuada entre naturaleza y espíritu es así un ‘distanciamiento asociativo’ por parte del espíritu: el espíritu toma distancia del mundo natural, no para alejarse de él o simplemente para dominarlo, combatirlo o destruirlo, sino fundamentalmente para asociarlo más profunda y humanamente a su destino, dándole una orientación y un sentido.

Si bien la oposición entre naturaleza y espíritu constituye la dualidad más radical y una distinción primaria en el pensamiento de Scheler, la delimitación negativa del concepto de espíritu no se agota allí en absoluto. Pues así como el espíritu no es reductible al mecanismo natural, tampoco lo es al hecho psíquico. “El espíritu es un ser psíquico”²⁶, y la vida psíquica encuentra su límite donde comienza la forma de vida espiritual. Esto lo demuestra Scheler principalmente en su análisis y crítica del método psicológico. Según Scheler, el hecho de no poder determinar su propio objeto es una de las falencias más evidentes y graves de la psicología como ciencia particular. Si la psicología es definida como ciencia de los hechos de la conciencia, se llegaría a la siguiente consecuencia: dado que la conciencia comprende toda realidad posible, “todo lo que nos es dado de algún modo como objetivo y real, ya sean cuerpos, tradiciones, progresos psíquicos particulares, ciencia, arte, religión, son hechos de conciencia. . .”²⁷, ella misma sería indefinible. Esto, a su vez, podría llevar a pensar que la psicología es la ciencia en general, la ciencia filosófica entendida en sentido griego. Obviamente, esto constituye para Scheler un sinsentido. Si para dar una solución al problema se define la psicología en el sentido de Wundt como la ciencia de la experiencia total (*Gesamterfahrung*), considerada desde un punto de vista determinado, desde el sujeto, tampoco se superan todas las dificultades. Este pensamiento sólo tendría sentido en caso de que el punto de partida, el sujeto, pudiese estar situado fuera de la experiencia, imposibilidad que se sigue analíticamente del mismo concepto de relación: el centro de relación al que relaciono una cosa puede estar situado sólo fuera de la cosa misma. De este modo se sigue que “la experiencia total no puede ser referida al sujeto, en tanto éste mismo debe ser un hecho de experiencia; pues en tal caso podría ser referido al sujeto sólo la experiencia total menos el hecho de experiencia del sujeto, es decir, en ese caso justamente no se habría relacionado al sujeto la experiencia total, sino sólo

²⁵ *Beiträge*, p. 89.

²⁶ *Methode*, p. 322.

²⁷ *Methode*, p. 308.

una parte de la misma”²⁸. Scheler concluye así que el error capital del método psicológico consiste en que “en su concepto fundamental del ser psíquico. . . comprende cosas. . . que por su naturaleza y esencia resisten toda síntesis y consideración homogénea”²⁹. Para Scheler, lo real no se da en un mismo plano ni puede ser considerado en forma uniforme: “la forma de realidad de la vida específicamente espiritual. . . no se deja comprender sin más bajo el concepto de ser psíquico”³⁰.

Así como el espíritu no puede confundirse con lo natural y lo psíquico, tampoco se corresponde sin más con el concepto de un ‘aliquid’, de una ‘substantia’, pues lo espiritual se hace real —según Scheler— sólo en la efectuación (*im Vollzug*). En este sentido Scheler es claramente deudor de la tradición fichteana que le llega a través de Eucken: desde Kant hasta Scheler, la idea de la *espontaneidad* del espíritu se va transformando y modificando en la de su comprensión como *actividad*³¹.

El espíritu tampoco puede ser comprendido, según Scheler, como existente o pre-existente antes de su efectuación, de lo contrario habría que “imaginarse una validez existente o no existente respectivamente en algún lugar del universo, o meramente vigente, con la que se uniría en forma mística el proceso psíquico del juicio”³². Scheler rechaza así por igual toda hipóstasis conceptual platónica o neo-platónica y toda interpretación de una mera validez vigente *existente* antes de su efectuación (p. ej. en el sentido que Lotze interpreta la doctrina platónica de las ideas) o *válida* antes de su efectuación (p. ej. en el sentido del neoplatonismo agustiniano).

II

En una extensa parte introductoria de *Beiträge*, Scheler muestra las relaciones dadas en la historia de la filosofía desde el punto de vista axiológico entre la verdad y el bien en cuanto valores a los que hacen referencia los principios lógicos y éticos respectivamente. Su tesis fundamental es que a través de las distintas etapas de la historia de la filosofía se ha ido produciendo una “progresiva depuración del órgano cognoscitivo, de los elementos emotivos y volitivos. Cuanto más avanzó este proceso de depuración, tanto

²⁸ *Methode*, p. 318.

²⁹ *Methode*, p. 320.

³⁰ *Methode*, p. 320.

³¹ Cfr. Haskamp, *Personalismus*, p. 23.

³² *Methode*, p. 321.

más útil devino el órgano cognoscitivo para el trabajo científico —y tanto menos útil para establecer fines sustanciosos de validez universal al obrar humano”³³.

En la consideración y análisis de este proceso, Scheler va decantando su propia posición respecto a la neutralidad moral de la verdad y de la irracionalidad de los fines humanos y de los principios éticos, oponiéndose expresamente tanto al *intelectualismo* de origen griego (reasumido por Santo Tomás) como al *voluntarismo* de corte fichteano y a toda fundamentación naturalista, utilitarista o psicologista de lo ético.

Por un lado Scheler se pregunta: “Se debe abandonar la idea de la razón como fundamento ético... o se debe mantener esta idea y acercar la actividad de la razón y de la voluntad p. ej. en el sentido de la filosofía idealista alemana (sobre todo Fichte)?”³⁴. Scheler toma posición por una separación entre razón y voluntad; con ello queda sellada también la imposibilidad de llegar a una *intención comprensiva* (*einsichtvolle Gesinnung*), es decir, a una intención fundamentada en la razón. En un análisis histórico de las éticas racionalistas³⁵ —de Aristóteles, los estoicos, Santo Tomás, Spinoza, Kant— Scheler va mostrando la incoherencia y los riesgos que implica tal posición tanto para la moral como para la ciencia. Para Scheler, la razón es incompetente en el ámbito del bien y del mal. Con ello se quiere expresar que los problemas de la filosofía práctica no pueden ser analizados y menos aún resueltos científicamente o matemáticamente. Los conocimientos científicos son los menos aptos para esclarecer la acción y los ámbitos de mayor apodicticidad son los de menor influencia sobre el *ethos*. La objetividad en el ámbito moral nada tiene que ver, por tanto, con la objetividad científica. En el contexto de este franco rechazo del intelectualismo y racionalismo, Scheler suscribe un juicio de su maestro Eucken sobre Plotino: “‘En su sobre-tensión, el intelectualismo se destruye a sí mismo’ y ‘el conocimiento sólo se puede mantener si cesa de ser verdadero conocimiento y deviene sentimiento’”³⁶. Por otro lado, Scheler rechaza también el primado de la voluntad sostenida por Sigwart, cuyo pensamiento está influenciado notoriamente por Fichte. El análisis de Scheler muestra que Sigwart no logra romper el círculo de establecer el mismo pensamiento como fundamento profundo del

³³ *Beiträge*, p. 69.

³⁴ *Beiträge*, p. 20.

³⁵ Scheler caracteriza con los amplios términos *racionalistas e intelectualistas* a toda doctrina ética en la que el conocimiento del bien precede a su realización. Scheler rechaza esta posición en que el bien, condicionado por su conocimiento, representaría una parte de la verdad.

³⁶ Eucken, *Lebensanschauungen*, II, p. 107; *Beiträge*, p. 50.

pensamiento, dado que el derecho a la tendencia cognoscitiva es inducido por un lado del ideal moral y al mismo tiempo parte, por otro, del conocimiento. Sigwart distingue dos formas de pensar: 1. un pensar involuntario y 2. un pensar voluntario. El pensar voluntario persigue a su vez dos fines: a) buscar lo agradable y evitar lo desagradable y b) el fin que es fijado por la necesidad e indigencia de la vida. La tendencia cognoscitiva es el fundamento autónomo de los dos modos del conocimiento científico. Sin embargo, Sigwart no presupone una tendencia cognoscitiva pura, sino la fijación consciente de un fin, que le establece el querer al pensar. Así al conocimiento universal de lo dado “es un fin elegido libremente que nosotros establecemos a nuestra actividad consciente y metódica”, con lo cual la verdad deviene “un fin entre fines, elegido libremente”³⁷. El pensar científico involuntario, dado que presupone un *querer-pensar*, es independiente, como el pensar voluntario, de impulso (*Triebe*) permanentes. Esto conduce la tendencia a la verdad a la cercanía de la tendencia a la satisfacción de las necesidades, lo cual es insostenible para Scheler. La voluntad es sólo una función del espíritu humano y sobre ella no se puede constituir la unidad del mismo. Por ello afirma Scheler: “sólo en una cosmovisión (*Weltanschauung*) —que igual a aquella de Fichte no quería dejar valer como real más que aquello que es ‘material de mi deber’— podría ser defendida consecuentemente aquella idea de Sigwart”³⁸.

Frente al intelectualismo —que pone como fundamento último la razón— y frente al voluntarismo —que busca la última fundamentación en la voluntad—, Scheler cree descubrir en el concepto de *intención* (*Gesinnung*)³⁹ aquel elemento unitivo último de todas

³⁷ Sigwart, *Logik II*, p. 19; *Beiträge*, p. 71.

³⁸ *Beiträge*, pp. 72-73.

³⁹ El término *Gesinnung* (que vertimos al castellano como *intención*) posee en Scheler un significado peculiar y más amplio que aquél con el cual se designa una modalidad del acto cognoscente, un concepto del entendimiento o un concepto psicológico. Tampoco se reduce a una determinación voluntaria o al principio en que se inspira una máxima. El sentido exacto que tiene el término en los Escritos Juveniles lo iremos precisando en el presente trabajo. En su Obra de madurez Scheler explicitará (Cfr. *Formalismus*, 566): “*Gesinnung*... umfasst nicht nur das Wollen, sondern auch alles ethische Werterkennen, auch Vorziehen, Lieben und Hassen, die für jegliches Wollen und Wählen fundierend sind” (La intención... abarca no sólo el querer, sino también todo conocer ético de valores, también el preferir, el amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir). Por lo dicho, el término *Gesinnung* no es de fácil traducción. (Los traductores e investigadores han utilizado diversas expresiones. El traductor del *Formalismus* al francés vierte el término como *L'état d'esprit*. H. Rodríguez Sanz —en su traducción del *Formalismus* al castellano— lo vierte como *Disposición de ánimo*).

las funciones del espíritu humano. La intención es caracterizada como una *actividad interior*⁴⁰. Scheler distingue así el querer como causa del obrar y el querer como causa del pensar. Por querer entiende sólo lo que Sigwart caracteriza como la causa psíquica de las acciones, es decir, el *querer* (*äusseres Wollen*). En lugar del *querer interior* (*inneres Wollen*) sigwartiano coloca Scheler la *actividad interior* (*inneres Tätigsein*), con lo cual —al igual que en Eucken y Fichte— se remarca al carácter interior y activo del espíritu.

La intención no puede ser comprendida, por otra parte, ni como “una simple potencia del alma”⁴¹, ni tampoco como una estructura solidificada, o sea, en el sentido de un ingrediente metafísico de la condición humana, imposible de modificar⁴². Scheler reconoce diferentes “grados de intención”⁴³, por lo cual rechaza también toda postura ética que sostenga una simple y tajante división entre acciones y expresiones éticas y no-éticas. Esta alternativa no se ajusta a la realidad e implica una comprensión mecanicista de la vida psíquica. Pero aunque Scheler pretende hacer justicia a los hechos psicológicos, no se sigue de allí que él postule una posición psicologista ni que defienda la relatividad total de la moral, y de su concepto fundamental, la intención. Muy por el contrario afirma: “un ethos oscilante, no es ethos. En el concepto de moralidad y en su fundamento, la intención, reside una exigencia de relativa invariabilidad”⁴⁴. Así como el cambio y el progreso son necesarios y esenciales a la ciencia, la moralidad necesita de la constancia; por ello, un individuo o un pueblo es tanto más moral, cuanto más constante sea su intención.

Precisando su postura, Scheler caracteriza la intención como una *activa* reconcentración interior de fuerza, por la que un ser espiritual se recobra interiormente de toda dispersión. Así, todo organismo espiritual —llámese individuo, familia, estado, etc.— “sólo puede adquirir un valor interior y una composición clara de sus partes entre sí, . . . si él se cierra en cierta medida a todo lo exterior, si ‘se agrupa en sí mismo’ —por emplear una expresión de Eucken—, para esclarecerse a sí mismo”⁴⁵. Como se ha señalado acertadamente⁴⁶, este carácter activo que Scheler confiere a la intención, lo relaciona estrechamente a Eucken y Fichte. Esta actividad intencional eleva al hombre de mero ser viviente

⁴⁰ *Beiträge*, p. 74.

⁴¹ *Beiträge*, p. 121.

⁴² Cfr. *Beiträge*, p. 112.

⁴³ *Beiträge*, p. 112.

⁴⁴ *Beiträge*, p. 114.

⁴⁵ *Beiträge*, p. 125.

⁴⁶ Haskamp, *Personalismus*, p. 62.

y psíquico, a un ser moral y espiritual: “pues el primer fin del hombre, condicionante de todos los demás fines morales, cuya adquisición lo hace recién digno de consideración moral (y no sólo axiológica), es tener una intención”⁴⁷.

Por ello Scheler distingue también cuidadosamente entre ética y axiología. La axiología trata de los valores en general y sólo los hechos axiológicamente valiosos puede ser también éticamente valiosos. Pero para la ética es esencial no que una acción haya sido producida por un hombre en general, sino por el “querer intencional”⁴⁸ de un hombre. La intención no es confundible así con una mera actividad psicológica, sino que ella marca más bien el límite entre lo psicológico y lo espiritual. Scheler distingue así consecuentemente entre meros *hechos psíquicos* y *hechos históricos*; sólo estos últimos pertenecen a la “intención de la historia universal”⁴⁹ y sólo gracias a esta distinción se puede hablar genuinamente de historia.

Recapitulando: Scheler conoce ya en su tesis doctoral un centro espiritual activo y personal, esencialmente distinto y superior a toda actividad psíquica: la intención. Ella constituye el meollo del ethos y de la personalidad (moral). Gracias a la intención adquieren en última instancia *unidad* y *sentido* todas las funciones del espíritu humano. La intención es, además, de carácter absolutamente distinto y aun opuesto a lo racional, por lo cual es imposible hablar p. ej. de una comprensión racional de la ética. El ámbito intelectual y racional es por esencia distinto al intencional y ético. Pero estos ámbitos o funciones, a pesar de su relativa autonomía, se integran en una última unidad y no permanecen atomizados en virtud de la *actividad espiritual unitiva de la intención*.

III

En un intento por caracterizar positivamente lo espiritual frente al ámbito de todo lo natural, biológico o psíquico, Scheler señala varias propiedades definitorias de toda entidad espiritual, a saber: trascendencia, aprioridad, unidad-complejidad, vinculación histórica, carácter personal, relación a lo absoluto.

Scheler entiende de modo general “por vida espiritual . . . toda realidad que en su forma de ser apunta *al mismo tiempo* a algo más allá de sí misma que ella misma no es, y en este apuntar-

⁴⁷ *Beiträge*, p. 159 .

⁴⁸ *Beiträge*, p. 95.

⁴⁹ *Beiträge*, p. 128.

más-allá-de-sí-misma conjuga un *derecho*, una *validez*, en una *unidad inseparable*"⁵⁰.

Este es uno de los textos claves de los Escritos Juveniles para la dilucidación del concepto de espíritu. En primer lugar llama la atención la vinculación de los conceptos de 'vida' y 'espiritual', lo cual insinúa ya la imposibilidad de comprender al espíritu como estático y atemporal. Esta interpretación está apoyada en forma evidente por la subsiguiente e inmediata caracterización de esta vida como algo *real (wirklich)*, cuya forma propia es el apuntar-más-allá de ella misma, es decir, trascender. El espíritu es, por tanto, *actividad vital* y esta actividad consiste en trascenderse. El espíritu no es nada fijo, estable, solidificado; no es una mera categoría. La esencia de esta vida espiritual es justamente apuntar-más-allá de la vida. Lo espiritual desborda así lo meramente biológico o psicológico; el espíritu se manifiesta como inalcanzable desde cualquier explicación biológica o psicológica. Existe una discontinuidad metafísica entre lo espiritual y lo vital, fundamentada en el *derecho* propio del espíritu en cuanto trascender, es decir, en cuanto la vida es desbordada en un sentido más allá de la vida. Este sentido no es otra cosa para Scheler que el *valer (Gelten)*. La realidad última del espíritu no es por tanto un 'aliquid', una 'substancia', sino un valer. Aquí se hace evidente la influencia del pensamiento de Lotze, para quien el 'valer' constituye un concepto último, irreductible al concepto del ser. De esta breve exégesis del texto precedente podemos concluir que la intención central del mismo está orientada a remarcar en forma inconfundible la trascendencia del espíritu. Si bien esta trascendencia no debe ser confundida con un mero trascender lógico-trascendental —al menos ésta es la intención que subyace en toda la tesis de 'Habilitation'—, nos parece evidente que Scheler no se ha desligado aún totalmente de la tradición kantiana y neokantiana. Esto nos parece singularmente patente cuando califica la esencia del acto de trascender como *validez*. La influencia de Eucken es aquí igualmente evidente⁵¹.

Otra característica fundamental del espíritu es la de su *aprioridad*. La aprioridad del espíritu, mantenida por Scheler a pesar de toda la crítica a Kant y al método trascendental, resguarda contra toda clase de empirismo. En este sentido afirma Scheler que el apriorismo tiene "un sentido irrenunciable y un significado insustituible"⁵². Scheler reprochará al apriorismo trascendental, sin embargo, su unilateral restricción a la mera formalidad lógica

y vacía. El significado del apriorismo no puede agotarse en ser sólo un principio lógico, y menos aún arrogarse la pretensión de validez para toda experiencia posible. Scheler puntualiza su crítica afirmando que ni siquiera el método trascendental "puede proteger al espíritu de sumergirse en la corriente del devenir histórico"⁵³. En forma diametralmente opuesta al formalismo trascendental sustenta Scheler la idea de que el a priori debe ser comprendido como una *fuerza vital*⁵⁴ y *constructiva*⁵⁵, que no se agota en la formalidad, sino "que comprende también elementos de contenido y presenta el todo como 'proyecto' a la experiencia"⁵⁶. La idea de un a priori material o de contenido, inserto en la vida y la cultura, proviene de Eucken —quien reiteradamente utiliza el término '*Vorwurf*'⁵⁷—, y cuyo pensamiento acerca de un ser que ha de ser aún configurado remite a su vez a Fichte⁵⁸. Desde la perspectiva de la determinación del contenido del espíritu, éste se presenta como algo inconcluso, perfectible e imposible de ser determinado de una vez y para siempre⁵⁹.

La insostenibilidad e inutilidad del a priori formal se evidencia de modo particular en el ámbito de la ética y allí es donde reclama más que en ningún otro lugar una *reforma esencial*⁶⁰. Así en el carácter formal de la ley moral kantiana halla Scheler una ambigüedad fundamental: ella es por un lado "demasiado rica en contenido para sostenerse ante toda experiencia histórica. Pues si en el centro de la ética se coloca la *legalidad* del obrar en general, esto significa ya absolutizar una parte bien determinada —y en tal sentido de contenido— de la vida moral"⁶¹. Por otra parte, ella es "demasiado pobre para cubrir aquello que efectivamente fue presentado a la experiencia con proyectos aprióricos en el trabajo cognoscitivo y en la vida moral"⁶². De este modo, sólo un espíritu que posea un contenido, un *apriori material* y no sólo formal, puede justificar según Scheler contenidos morales. Esto significa que sólo los principios pueden ser considerados en sí mismos *sub specie aeterni*, pero no el hombre concreto abocado a la configuración moral de la realidad: "Lo eterno está lejos y el

⁵³ *Methodé*, p. 330.

⁵⁴ *Methodé*, p. 262.

⁵⁵ *Methodé*, p. 286.

⁵⁶ *Methodé*, p. 286; Cfr. también p. 258.

⁵⁷ El término *Vorwurf* utilizado por Eucken es equivalente en su significación a lo que Scheler denomina *Entwurf* (Proyecto), aunque este último es más claro.

⁵⁸ Cfr. Haskamp, *Personalismus*, p. 24.

⁵⁹ Cfr. *Methodé*, p. 335.

⁶⁰ Cfr. *Methodé*, p. 253.

⁶¹ *Methodé*, p. 256.

⁶² *Methodé*, p. 261-262.

⁵⁰ *Methodé*, p. 321.

⁵¹ Cfr. Albisu, *Eucken*, p. 153s.

⁵² *Methodé*, p. 262.

pensamiento en ello es fácil; las tareas están cerca y son —humanamente hablando— difíciles de ser realizadas en forma perfecta. Si no queremos que un oportunismo sin conciencia confunda todo, si queremos que aquella enorme exigencia tenga no obstante sentido, aquello eterno no debe ser ninguna fórmula vacía, sino que debe ser un principio pleno de contenido”⁶³.

En este intento inicial scheleriano por fundamentar un apriorismo material observamos una persistente oposición frente a la postura de Kant como exponente máximo del espíritu de la modernidad. Queda claro, en primer lugar, el rechazo de Scheler de toda comprensión formal y vacía del a priori: el espíritu comprende contenidos, que son adquiridos realmente en las distintas realizaciones espirituales; estos contenidos no son sólo explicitaciones del espíritu (Hegel), sino que son adquisiciones reales que van enriqueciendo y haciendo crecer al espíritu. El espíritu es considerado, además, no como un mero principio o categoría, sino como una fuerza vital, configuradora de la realidad. La capacidad sintetizadora y espontánea del espíritu kantiano se va transformando y modificando en una fuerza configuradora de la vida y de la realidad toda. De este modo se puede afirmar que Scheler —en lo que respecta a la aprioridad del espíritu— sólo permanece ligado a Kant en tanto ve en la aprioridad una propiedad insustituible de la realidad espiritual, y además, en el uso de cierta terminología —que aunque modificado el contenido de lo que expresa— no puede ocultar su resabio kantiano, como p. ej. cuando habla del carácter *constructivo* del espíritu⁶⁴.

La *unidad* y la *complejidad* constituyen igualmente connotaciones esenciales del espíritu. Todo lo natural es diverso y múltiple, sólo lo espiritual es *uno*. La unidad, propiedad definitoria del espíritu⁶⁵, no es psicológica ni empírica, sino trascendental⁶⁶. Ella se pierde inmediatamente e irremediamente si es interpretada como un hecho o actividad de la conciencia. Esta unidad jamás nos es dada ‘objetivamente’, no es ‘observable’ ni ‘vivenciable’, sino que ella consiste en su *efectuación* (*Vollzug*); y esto “sólo en el sentido de que su efectuación misma es idéntica a una con la realidad y la validez”⁶⁷. La realidad espiritual consiste para Scheler, pues, en una efectuación; y dado que la psicología sólo trata de realidades observables, vivenciables, etc., ésta no tiene nada en común con aquélla. La forma espiritual de vida no

se deja subsumir bajo el concepto de ser-psíquico y es *ab origine* trascendente al ámbito meramente psicológico. Por ello es que la característica forma unitiva del espíritu no es aprehensible en el análisis de los objetos y representaciones en que necesariamente se expresa, aunque estos sean divididos hasta sus últimos elementos. Más aún, la falencia fundamental del método psicológico reside justamente en que con su concepto central del ser o acontecer psíquico “comprende cosas que intenta explicar de una forma unitiva, pero que contradicen por naturaleza y esencia una tal conexión y consideración unitiva”⁶⁸. Sólo esta unidad fundamental y originaria del espíritu posibilita de igual modo la supresión de toda dicotomía entre el conocer y el obrar, entre lo lógico y lo ético, desestimando así también toda posible jerarquización de las facultades espirituales humanas. En forma análoga a la interpretación kantiana de la razón, la cual siendo *una* facultad posee dos funciones —una teórica y otra práctica—, así también el espíritu scheleriano posee una unidad última más allá de sus diversas funciones (intelectivas, emotivas, etc.).

Pero si bien el espíritu es algo *uno*, no es algo *simple*, sino complejo. La complejidad del espíritu es entendida por Scheler como un todo pluriarticulado (*Vielgliedertes*), que si bien actúa siempre en cada ámbito del mundo del trabajo como una totalidad, sin embargo también es capaz por medio de su actividad de determinarse de un modo característico en cada una de las partes de aquel mundo”⁶⁹. El espíritu, comprendido como actividad, muestra su eficacia unitiva en su capacidad de sintetizar la multiplicidad y diversidad de los actos y funciones de los individuos y de dar unidad a la pluralidad de realizaciones espirituales humanas. Esta idea de la unidad como característica esencial del espíritu es central en Eucken, quien advirtiendo la escisión entre alma y cuerpo, la hostilidad creciente entre alma y trabajo y la alarmante disolución de la vida en el hombre y el mundo de su época, buscó su solución en una renovada fundamentación de la vida en cuanto totalidad y cohesión en un sentido último.

Unidad y complejidad del espíritu son así dos conceptos estrechamente relacionados, inseparables. La actividad unitiva y cohesiva del espíritu permite que el *mundo del trabajo*⁷⁰ y las

⁶³ *Methode*, p. 320.

⁶⁴ *Methode*, p. 282.

⁷⁰ Por *mundo del trabajo* entiende Scheler “el conjunto de las realizaciones de la cultura humana comúnmente reconocidas” (*Methode*, p. 335). Este ‘mundo del trabajo’ no posee en sí mismo una evidencia absoluta ni por tanto pueden inferirse sistemáticamente de él principios a priori, sino que constituye más bien un *phaenomenon bene fundatum*, el cual permite preguntar no por la posibilidad de toda experiencia posible, sino por la

⁶³ *Methode*, p. 262.

⁶⁴ Cfr. *Methode*, p. 236.

⁶⁵ Cfr. *Methode*, p. 281s.

⁶⁶ Cfr. *Kultur*, p. 348s.

⁶⁷ *Methode*, p. 321.

realizaciones humanas devengan un todo armonioso y, al mismo tiempo, que sean satisfechas y colmadas todas las pretensiones de la forma de vida espiritual. Y en este punto, justamente, ve Scheler el lugar irremplazable de la actividad filosófica: la tarea de la filosofía consiste en reconocer la tendencia y la unidad subyacente en todas las disciplinas particulares, y hallar y seleccionar el material adecuado inherente en ellas para elaborar una síntesis superior con el fin de ir determinando en forma complexiva y progresiva el contenido del espíritu.

La vinculación del *espíritu* con la *historia* constituye otra connotación relevante. Desde el punto de vista antropológico, este problema se presenta como una cuestión “decisiva”⁷¹. Frente a la supuesta atemporalidad del espíritu sostenida por la filosofía trascendental, Scheler —siguiendo a Eucken⁷²— comprende al espíritu como íntima e inseparablemente ligado al devenir histórico. El espíritu sólo puede manifestarse y realizarse en obras y en determinados contextos culturales, que siempre son concretos y relativos a una época y sujeto histórico. Más aún, sólo por esta actividad unitiva del espíritu es posible hablar de historia. Porque a la investigación histórica no le interesa analizar *todos* los sucesos ocurridos o indagar el alma de las personalidades históricas desde una perspectiva psicológica, sino fundamentalmente “incorporar (*einfügen*) en la conciencia de la época las obras de naturaleza ético-espiritual consumadas (*vollendeten*) en la historia... No las luchas interiores de los grandes estadistas, filósofos y poetas —en medio de las cuales nacieron sus obras—, deseamos que sean reconocidas, sino sus realizaciones en su peculiaridad y en su valor. También aquí se debe tratar de concentrar la mirada en las realizaciones más perfiladas del acontecer histórico y dejar de lado todo lo que es meramente fáctico”⁷³. Scheler distingue así esencialmente entre el mero hecho del acontecer psíquico y la dimensión histórica. Para discernir un *hecho psíquico* de un *hecho histórico y espiritual* Scheler mantiene el mismo criterio empleado para el ámbito individual: la *intención*. Explicitar y precisar esta intención en la historia es justamente la tarea específica de la Filosofía de la Historia⁷⁴. Sólo en virtud de esta distinción entre

posibilidad real de este mundo del trabajo. La forma de realidad de este mundo del trabajo, su evidencia originaria como punto de partida de la investigación, no sería, sin embargo, menor que la de las matemáticas o que la de la ciencia de la naturaleza (Cfr. *Methode*, p. 276s.; 335).

⁷¹ Pintor Ramos, *Humanismo*, p. 351.

⁷² Cfr. *Recuerdos*, p. 1178.

⁷³ *Beiträge*, p. 123.

⁷⁴ *Beiträge*, p. 128.

lo meramente psíquico y la forma de vida espiritual, entre “lo que meramente ‘ha sido’” y lo que “con su ser ha articulado al mismo tiempo la pretensión de validez en una unidad”⁷⁵ se puede hablar de historia. Así no todos los hechos ocurridos a un pueblo son comprendidos y retenidos como tradición histórica, sino tan sólo lo que estos mismos pueblos consideraron —según la terminología scheleriana— como ‘realidad del espíritu’.

La conexión entre espíritu e historia es fundamental: el espíritu sólo se manifiesta, realiza y también aprehende en las obras (en este sentido señala Scheler que el punto de partida del verdadero método filosófico habrá de ser buscado allí donde el espíritu se manifiesta). Pero si bien el espíritu *se manifiesta en obras, no se confunde con ellas*. El espíritu comienza, crece, se enriquece y realiza en la historia, pero su origen, sentido y destino es supra o metahistórico.

El *carácter personal* es otro aspecto fundamental que le asigna Scheler al espíritu. Si bien esta cuestión no está tratada en forma sistemática en los Escritos Juveniles y Scheler sólo se refiere al tema en forma esporádica (p. ej. en ocasión de la crítica al concepto del ‘yo trascendental’ con que opera el método trascendental), nos parece necesario hacer resaltar los pasajes en que se aborda el problema, porque evidentemente es una cuestión de singular relevancia.

El problema del *yo* —visto desde la perspectiva trascendental— está íntimamente ligado, según Scheler, a la posibilidad del conocimiento objetivo, y se encuentra en evidente contradicción con las realidades de la investigación científica⁷⁶. Pero sólo a costa de una insostenible *reducción* se puede circunscribir la cuestión del yo o de la personalidad a ser mera condición de posibilidad del conocimiento científico. Para Scheler posee igual o aún más importancia el preguntarse cómo es posible la actividad espiritual humana como función articulada de un todo valioso (*als gliedhafte Funktion eines vollwertigen Ganzen*), “tal cual la encontramos en la vida de las grandes personalidades históricas”⁷⁷. Reducir la cuestión del yo al de la mera posibilidad del conocimiento científico no puede ser jamás la pretensión seria de una teoría de la personalidad, pues “la experiencia científica es sólo una parte del mundo espiritual articulado. Todo yo cognoscente es al mismo tiempo un yo que obra moralmente, un yo que debe determinar su relación con el todo del universo, su origen y su meta”⁷⁸. Dado

⁷⁵ *Methode*, p. 331.

⁷⁶ Cfr. *Methode*, p. 252.

⁷⁷ *Methode*, p. 300.

⁷⁸ *Methode*, p. 302; 286.

que la cuestión necesita de una fundamentación mucho más amplia y profunda, la pregunta debería formularse más bien del siguiente modo: “¿Cómo es posible un mundo espiritual articulado en la forma de un mundo personal?”⁷⁹ Scheler precisa aún más su formulación: “La cuestión fundamental es si entre las múltiples tareas con su carácter a primera vista tan heterogéneo se impone no obstante una unidad efectiva y plena de contenido, abarcante de toda la pluralidad de la actividad. Es necesario preguntar si la personalidad científicamente cognoscente, llamada en las luchas de la vida a la decisión moral y que busca su relación con la divinidad puede mantener consigo misma su identidad plena de sentido; y si esto es posible, qué configuración característica deben recibir los conceptos ‘ciencia’, ‘moralidad’ y ‘fe’ ”⁸⁰.

La respuesta de Scheler es clara: sólo si existe un espíritu personal es posible la unidad última y la articulación armoniosa de todas las realizaciones espirituales. El carácter personal del espíritu no se agota en absoluto en una relación meramente lógico-cognoscitiva, sino que posibilita un entronque real y efectivo del espíritu con la historia y la cultura y, además, una íntima cohesión de todas las facultades y actividades humanas.

Una vez más se hace presente en los Escritos Juveniles de Scheler la influencia de su maestro Eucken, quien también atribuye al mundo personal todas las características propias del espíritu, como interioridad, libertad y trascendencia, distinguiendo así radicalmente entre el individuo psíquico y la persona espiritual. El carácter fundamentalmente *activo* que Scheler asigna al espíritu personal delata también el influjo del pensamiento fichteano. Todo ello contribuye a que la doctrina de la personalidad del Scheler juvenil lleve la evidente impronta de rasgos idealistas⁸¹. No obstante, Scheler no duda en hablar de un “contenido apriórico de la personalidad”⁸² que se despliega, crece y madura en la historia.

Hace falta remarcar finalmente una última cuestión en torno al espíritu y su condición histórico-personal. Presupuesto y condición del proceso de vida histórico total no son los conceptos acabados de lo verdadero, lo bueno, etc., sino la necesidad misma de la

⁷⁹ *Methodé*, p. 302.

⁸⁰ *Methodé*, p. 302.

⁸¹ Los rasgos idealistas inherentes a la doctrina scheleriana de la persona fueron explicitados y analizados excelentemente por Haskamp, quien llega a la conclusión de que mientras la filosofía scheleriana de los valores se enmarca estrictamente dentro del campo fenomenológico, su filosofía de la persona incluye fuertes rasgos idealistas. (También se puede consultar al respecto Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch*, p. 611).

⁸² *Methodé*, p. 262.

decisión entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, etc., la forma general de vida del espíritu. En esta necesidad de decisión en que el hombre es colocado por la forma de vida del espíritu se produce el salto del individuo como mero ser psíquico a ser espiritual, a ser personal⁸³. A su vez, la actividad personal concretiza la forma general del espíritu.

Sin embargo, al final de su tesis de ‘Habilitation’ insinúa Scheler que en el obrar histórico del hombre se explicita y manifiesta una fuerza superior, de la que el hombre es copartícipe. Esta afirmación implica que el espíritu concreto “si bien es llevado paulatinamente a su manifestación por el obrar humano, en modo alguno es decidido por el hombre”⁸⁴. La decisión sobre el contenido del espíritu recae en última instancia en una potencia preexistente al espíritu humano, en un absoluto, que Scheler caracteriza como “la vida del espíritu en su oscura majestad originaria”⁸⁵. De este modo, la decisión libre y la actividad espiritual del hombre necesita participar⁸⁶ de un absoluto, y como contrapartida, éste necesitaría del hombre para su concretización y manifestación. Estas ideas en torno al absoluto están, sin embargo, apenas esbozadas y no permiten un análisis más profundo y detenido.

IV

A continuación recapitularemos en algunas proposiciones fundamentales la concepción del espíritu de Max Scheler en sus Escritos Juveniles e indicaremos *tentativamente* su proyección en las obras de madurez y de su última filosofía. Esto por la siguiente razón.

⁸³ Según Haskamp (Cfr. *Personalismus*, p. 72) este supuesto antropológico de la necesidad de elección del ser del hombre acerca la comprensión scheleriana de la libertad a la interpretación del ser del hombre como libertad en Eucken y Fichte.

⁸⁴ *Methodé*, p. 332-333.

⁸⁵ *Methodé*, p. 333.

⁸⁶ La idea de *participación* es un concepto clave en las obras de madurez de Scheler, que permite esclarecer lo que Scheler entiende p. ej. por ‘comunidad de personas’, ‘reino de Dios’, etc. Esta idea de participación, presente ya en los primeros trabajos de Scheler (Cfr. *Arbeit*, 194; *Kant*, 367), expresa que el espíritu humano finito es *más* que el mundo y que toda vida; y este *plus* lo constituye justamente la participación en el ser personal absoluto, en la esencia de Dios. Según Haskamp, el concepto de participación scheleriano más que una idea primariamente *cristiana* es una herencia idealista, que le llega a Scheler a través de Fichte y de Eucken (Cfr. *Personalismus*, 131s.; 143; 153s.).

Ningún conocedor de Scheler ignora las transformaciones y convulsiones que ha sufrido su pensamiento ni tampoco las modificaciones que han tenido lugar en su metafísica y reflexión filosófica en general. No obstante, Scheler mismo ha sostenido en forma explícita que ello en nada afecta a su comprensión del espíritu, a su teoría o filosofía del espíritu⁸⁷, convicción que no habría variado desde sus escritos Juveniles⁸⁸. Una comparación del concepto de espíritu en los Escritos Juveniles con el concepto de espíritu de las *obras de madurez* de Scheler y de su *última filosofía* puede ayudar a esclarecer algunas cuestiones histórico-sistemáticas de importancia en torno a esta temática. Nos referimos a que es necesario precisar p. ej. si el concepto de espíritu esbozado en sus primeros trabajos académicos es realmente un punto de partida que luego es tan sólo ampliado, precisado y profundizado en sus obras posteriores o si el mismo es modificado o aun abandonado. Será igualmente de interés saber qué respuestas encontramos adelantadas ya en su tesis de doctorado o de 'Habilitation' y en qué aspecto o medida tales respuestas sufrieron modificaciones en el devenir de las diversas etapas del pensamiento scheleriano. Y en vistas de las grandes transformaciones que ha sufrido el pensamiento de Scheler —sobre todo desde un aspecto metafísico— no es sorprendente que se pregunte por la posibilidad de una posible *escisión fundamental* entre la comprensión originaria de su concepto de espíritu y las tesis sostenidas en sus *últimas obras*.

En primer lugar, se destaca la polaridad entre *espíritu* y *naturaleza*, entre *espíritu* y *vida*, detectada por Scheler ya en su tesis doctoral. El espíritu es una realidad de índole esencialmente diversa del ámbito del mecanicismo natural y por tanto no puede provenir de nada material o natural. Esta postura antimaterialista y antinaturalista de Scheler no debe interpretarse, obviamente, como una postura de rechazo a la ciencia y lo científico, sino más bien como una toma de posición contra el cientificismo y sus pretensiones de ofrecer una *visión natural del mundo*: justamente contra las pretensiones de esta cosmovisión natural del mundo defendida por científicos de primera línea pretende salvaguardar Scheler el ámbito propio de la realidad espiritual, la inobjetividad esencial del espíritu. El pensamiento scheleriano se presenta así desde sus primeros pasos como esencialmente *dualista*⁸⁹.

Esta comprensión del espíritu como una realidad esencial-

⁸⁷ Cfr. *Formalismus*, pról. 3ª ed., p. 17.

⁸⁸ Cfr. *Formalismus*, p. 388; *Methode*, pról. 2ª ed., p. 203.

⁸⁹ Cfr. Lenk, *Ohnmacht*, p. 64. Haskamp, *Personalismus*, p. 25-27; 181; 186. Pintor Ramos, *Humanismo*, p. 351.

mente distinta de la material y natural se mantiene y profundiza en el *Formalismus*, y se prolonga a todas sus obras de madurez. "Si la vida (de cualquier modo que se comprende) fuera la raíz de nuestro espíritu... esta 'vida' habría de constituir o bien algo enteramente distinto de aquella vida que nos sale al paso en la concepción natural del mundo y en la biología científica y filosófica —y sería por tanto un equívoco designar ambas con el mismo nombre—, o bien sería una incógnita totalmente indeterminable y trascendente, pues precisamente la 'vida' que nos es 'dada' en nuestra experiencia, ha pasado ya a través de leyes y formas de aquel espíritu que, en este caso, se supone debe hacerse comprensible *por la vida*"⁹⁰. En la misma obra, pero desde un punto de vista antropológico, afirma Scheler que el hombre es el ser supremo dentro del ámbito biológico "en tanto y sólo en tanto que es depositario de actos independientes de su organización biológica... Lo nuevo que en él o en un determinado punto de su desarrollo irrumpe, consiste justamente en un reboso de actividad espiritual —medido biológicamente—, de tal modo que es como si hubiera producido una escisión en él y en su historia, en la que se manifiesta un orden de actos y contenidos (valores) superior a toda vida"⁹¹. En *Vom Umsturz Werte* (Del derrocamiento de los valores) confirma Scheler en forma definitoria la supranaturalidad del ser espiritual del hombre, de su esencial inobjetividad e indefinibilidad, pues él es "sólo uno 'entre', un 'límite', un 'tránsito', una 'aparición divina' en el torrente de la vida y una perpetua exaltación de la vida sobre sí misma"⁹². Lo nuevo en el hombre, desde el punto de vista antropológico, no es pues su estructura biológica⁹³ como ser viviente, sino su ser espiritual superior a toda vida⁹⁴. La dirección esencial de la naturaleza es la del *estar-ligado*, es el ámbito de las meras concatenaciones causales de hechos (en este punto Scheler sigue fielmente a su maestro, haciendo valer sin reservas los derechos de la naturaleza en el mismo), mientras que la dirección esencial del espíritu es la libertad⁹⁵.

La *irreductibilidad del espíritu* al ámbito de lo *psíquico* constituye una nueva caracterización relevante del espíritu. Así como la realidad espiritual constituye una radical discontinuidad metafísica frente a todo el ámbito biológico, así también el espíritu es esencialmente distinto e irreductible a todo hecho psíquico, y

⁹⁰ *Formalismus*, p. 281.

⁹¹ *Formalismus*, p. 293.

⁹² *Idee*, p. 186.

⁹³ Cfr. *Wesen*, p. 85; *Tod*, p. 48.

⁹⁴ Cfr. *Formalismus*, p. 293; *Versuche*, p. 331.

⁹⁵ Cfr. *Tod*, p. 48.

no debe ser confundido con la *razón* o el *alma*. Esta esencial escisión entre lo psicológico y lo espiritual, detectada por Scheler ya en su tesis doctoral y sostenida con más firmeza aún en su tesis de 'Habilitation', encontrará nuevos y potenciados modos de fundamentación y refutación en la crítica al psicologismo llevada a cabo por Husserl en los 'Prolegómenos a la lógica pura' de sus *Investigaciones lógicas*⁹⁶. Los nuevos argumentos de Husserl serán incorporados por Scheler en su *Formalismus* y en sus obras posteriores⁹⁷. En *Tod und Fortleben* (Muerte y supervivencia) sostiene Scheler que "los hechos psíquicamente observables son totalmente distintos de los actos espirituales"⁹⁸ y en el *Formalismus* habla de la indiferencia psicológica de la persona y sus actos⁹⁹. De este modo, el carácter de irreductibilidad del espíritu al ámbito psíquico es una idea que pone una impronta inconfundible a la comprensión scheleriana del espíritu y que de una u otra forma está presente en todas sus obras¹⁰⁰.

Scheler caracteriza ya en forma positiva el concepto de espíritu en sus Escritos Juveniles con una serie de propiedades y notas definitorias. La primera connotación fundamental es la *trascendencia* del espíritu. Decir ser-trascendente es decir ser-espiritual: ambos son convertibles. Trascendente es el espíritu en el sentido de que 'apunta-más-allá' de toda vida, de toda conexión causal, de todo hecho de experiencia y de todo lo cuantificable en general. La realidad espiritual es así metaempírica y transfísica. Por ello es que Scheler entiende también que el espíritu —en cuanto es concebido como acto— no admite ninguna substancialización. Esta comprensión del espíritu no sólo como inderivable de la vida y de la naturaleza, sino superior a toda vida reaparece insistentemente en las *obras de madurez*. Baste con señalar aquí que el núcleo esencial del hombre es considerado en el *Formalismus* como "aquel movimiento, aquel acto espiritual del trascenderse"¹⁰¹. El concepto de autotrascendencia de la vida espiritual que hallamos en los primeros trabajos de Scheler, será asignado luego por excelencia al *ser personal*, y desde un punto de vista fenomenológico estará estrechamente relacionado con el concepto de *intencionalidad*, por el cual el espíritu posibilita e instaura todo sentido¹⁰².

Otro aspecto definitorio del espíritu es el de su *unidad*. En

⁹⁶ Cfr. Husserl, *Investigaciones*, 39-230.

⁹⁷ Cfr. *Methode*, pról. 2ª ed., p. 202; *Idee*, p. 173.

⁹⁸ *Tod*, p. 42.

⁹⁹ Cfr. *Formalismus*, p. 386; 388; 390.

¹⁰⁰ Cfr. *Idee*, p. 173; *Scham*, p. 67, 69; *Ordo*, p. 367.

¹⁰¹ *Formalismus*, p. 293.

¹⁰² Cfr. Mandrioni, *Max Scheler*, p. 113, 124.

su tesis doctoral había destacado ya Scheler que sólo a través de una actividad espiritual como la *Gesinnung* (intención) es posible lograr una unidad de todas las capacidades y actividades humanas. En su tesis de 'Habilitation' este concepto es ampliado y profundizado considerablemente: allí expresa Scheler que la unidad del espíritu es por esencia *inobjetivable*. Además distingue entre lo *uno* y lo *simple*: el carácter unitivo del espíritu no es nada simple, sino más bien complejo, algo así como una estructura en que cada función del espíritu (reflexión, volición, etc.) guarda su lugar, autonomía y relación con las demás. Esta idea del espíritu como unidad resurge en muchos escritos de madurez. Así precisa Scheler que con la aparición del espíritu no sólo se manifiesta un orden de actos y contenidos superiores a la vida, sino que, además, aparece "simultáneamente una nueva *forma de unidad* en ese orden"¹⁰³, la cual no puede provenir del *homo naturalis*, ya que para Scheler no existe "ninguna unidad natural del hombre"¹⁰⁴. La unidad última, la que puede fundamentar la unidad espiritual del hombre, sólo puede provenir "de la idea de Dios, y de una persona infinita y perfecta"¹⁰⁵.

Frente a la insostenible posición del método trascendental de considerar al espíritu sólo como aprioridad formal y vacía, Scheler sostiene desde sus primeras obras filosóficas un concepto de espíritu entendido como realidad *apriórico-material* y *personal*, sin menoscabo, claro está, de su aprioridad. El espíritu se presenta así en los Escritos Juveniles no como un principio formal o lógico, sino como una fuerza vital, como una potencia que actúa en la cultura y en la historia. La unidad última de este mundo espiritual tan amplio y heterogéneo sólo es posible, sin embargo, en la forma de un mundo personal. Ambos temas: el carácter apriórico-material y el carácter personal del espíritu han sido expuestos sistemáticamente en el *Formalismus*, pero reaparecen en muchas de sus obras posteriores. Así leemos en *Gottesidee*: "El a priori no es en primer lugar concepto, juicio, proposición, idea... , sino que más bien es *esencia intuitiva*... El a priori no es tampoco mera forma de la experiencia de los objetos y por tanto tampoco forma de los objetos de la experiencia, sino un inmenso reino indagable de materias esenciales de la intuición"¹⁰⁶.

Las afirmaciones de Scheler en su obra de madurez con respecto al carácter personal del espíritu constituyen uno de los pun-

¹⁰³ *Formalismus*, p. 293.

¹⁰⁴ *Idee*, p. 194.

¹⁰⁵ *Idee*, p. 194.

¹⁰⁶ *Gottesidee*, p. 214; Cfr. también *Philosophie*, p. 97s.; *Probleme*, p. 96s.; *Phänomenologie*, p. 383s.; 386, 415s.

tos claves de su pensamiento. En el *Formalismus* afirma Scheler “que todo espíritu, necesaria y esencialmente, es ‘personal’, y que la idea de un ‘espíritu impersonal’ es ‘absurda’”¹⁰⁷. La persona, al igual que el espíritu, existe sólo en la realización de actos¹⁰⁸, por lo cual ella se diferencia en forma absoluta tanto del ámbito de las cosas y de los objetos, como del de las vivencias y hechos psíquicos¹⁰⁹. La persona es una unidad concreta *sui generis*¹¹⁰, que rechaza la categoría de substancia¹¹¹ y es por esencia supratemporal¹¹². La persona jamás puede ser pensada, pues, como una cosa, como un ser psíquico o substancial, dado que la única forma posible de su existencia reside en su realización misma, “en la realización de actos intencionales”¹¹³. Por todo ello, la persona es considerada por Scheler como “la única y esencialmente necesaria forma de existencia del espíritu”¹¹⁴.

Otra importante caracterización del espíritu indicada por Scheler en sus Escritos Juveniles es la de su *vinculación histórica*. Desde el punto de vista formal, el espíritu fue definido por Scheler como actividad. Pero este espíritu concebido como actividad se despliega en la historia como una *fuerza eficaz* y una *potencia fundamental* configurando lo que Scheler llama en su tesis de ‘Habilitation’ el *mundo del trabajo*. En oposición a la consideración *sub specie aeterni* del espíritu por parte del método trascendental, es decir, frente a su supuesta atemporalidad, Scheler abogará por una estrecha vinculación del espíritu con la historia y por la fundamental incardinación de éste en el mundo de la cultura. Sólo el concepto de espíritu puede dar razón, además, de una visión pluriarticulada y complexiva de la realidad, y sólo a través del espíritu es posible la historia sin más. El espíritu, siendo una realidad suprahistórica, sólo se manifiesta y realiza en la historia. En este sentido, la tarea fundamental de la filosofía —que para el joven Scheler consiste en ser *Teoría del espíritu*— es justamente la de detectar —a través de un método adecuado: el método noológico— en la diversidad histórico-cultural una fundamental tendencia a la unidad, a los efectos de ir determinando en forma complexiva el contenido del espíritu a través de la mediatización de síntesis sucesivas.

La idea de que el espíritu, siendo en sí una entidad supra-

temporal y suprahistórica, sólo halla su maduración y realización en la historia, es fundamental también en los escritos de madurez de Scheler. En el prólogo a la tercera edición del *Formalismus* y en el contexto de precisar su posición frente a Hartmann, señala Scheler que “el hombre, inclusive como ser espiritual, *respira* únicamente en la historia y en la sociedad”¹¹⁵. De igual modo, la Ética debe estar relacionada no sólo a la metafísica, sino también al *kairos*, a la exigencia de la hora. Divergiendo así con la posición de Hartmann, Scheler “desarrollará su teoría de la ‘funcionalización’ del apriori con la que explicará maduración histórica del espíritu”¹¹⁶.

Junto a la comprensión histórica del espíritu y su inserción en el tiempo, Scheler salvaguardará siempre, sin embargo, su carácter suprahistórico. La persona es “causa del acontecer histórico”, pero “todo lo que en el hombre es personal o espiritual se desliga en el curso de la historia... de la fuerza y el apego a la historia: en el curso del tiempo se hace libre del tiempo; se torna cada vez más supra-histórico en el curso de la historia...”¹¹⁷. Es que para Scheler, en definitiva, el hombre —como ser personal espiritual finito— encuentra su verdadera realización sólo en la persona de las personas, en Dios¹¹⁸. De este modo, el pensamiento sobre un espíritu absoluto insinuado por Scheler al final de su tesis de ‘Habilitation’ madura en la idea de un espíritu absoluto como Dios personal al que el hombre tiende como su verdadero fin y destino propio. Dado que el hombre no es más que una “aparición divina”¹¹⁹, el ser que apunta intencionalmente a Dios y que busca a Dios¹²⁰ y en el que Dios irrumpe en la vida¹²¹, su ser espiritual personal y finito no encuentra su realización y plenitud más que en el ser que es persona y espíritu absolutos.

Cabe ahora hacer una breve acotación sobre la cuestión metodológica, que había quedado irresuelta, como un gran signo de pregunta, al final de la tesis de ‘Habilitation’. Lo que Scheler había señalado como método *noológico*, siguiendo a Eucken, era sólo una respuesta provisoria a la cuestión de cómo aprehender, conocer y explicitar esta forma de vida espiritual. Convencido de que ni el método de las ciencias naturales, ni el psicológico y trascendental podían dar cuenta de la realidad del espíritu, Scheler buscará otro camino y encontrará entonces a Husserl, relación

¹⁰⁷ *Formalismus*, p. 388.

¹⁰⁸ *Formalismus*, p. 51; *Wesen*, p. 219.

¹⁰⁹ *Formalismus*, p. 50, 95, 293, 386, 498.

¹¹⁰ *Tod*, p. 63.

¹¹¹ *Formalismus*, p. 371, 384; *Wesen*, p. 168, 215.

¹¹² *Vorbilder*, p. 297.

¹¹³ *Formalismus*, p. 389.

¹¹⁴ *Formalismus*, p. 389.

¹¹⁵ *Formalismus*, p. 22.

¹¹⁶ Mandrioni, *Max Scheler*, p. 55. Ver también Pape, *Individuum*.

¹¹⁷ *Formalismus*, p. 496.

¹¹⁸ *Formalismus*, p. 396.

¹¹⁹ *Idee*, p. 186.

¹²⁰ *Idee*, p. 189; *Formalismus*, p. 293.

¹²¹ *Idee*, p. 187.

clave para el inicio de una nueva etapa desde el punto de vista metodológico. En el método *fenomenológico* Scheler no sólo verá superadas las fundamentales carencias de los métodos anteriormente nombrados, sino que sobre todo verá cumplimentada aquella exigencia que se debe pedir a todo método filosófico y que Scheler manifestó ya su tesis doctoral¹²²: la de aunar la plenitud de la experiencia histórica con la coherencia lógica y una absoluta ausencia de contradicción. Las *Investigaciones lógicas* le ofrecerán así una metodología mucho más satisfactoria que aquella de Eucken, porque el método fenomenológico es capaz de asumir la riqueza de contenidos y la plenitud de vida reclamada por su maestro, pero sin renunciar al rigor y a la estringencia lógica. Obviamente, Scheler pondrá su propia impronta al método fenomenológico y no aceptará la fenomenología idealista husserliana sin más¹²³.

Finalmente, una comparación del concepto de espíritu de los Escritos Juveniles de Scheler con la comprensión del mismo en sus *últimas obras* muestra que ciertos aspectos de su doctrina originaria siguen teniendo plena vigencia, mientras otros sufren considerables modificaciones y transformaciones. Por lo demás, en el ámbito del nuevo rumbo que Scheler da a su pensamiento filosófico se avizoran ciertas tesis y tendencias que ya nada deben a la influencia de su maestro.

El último período del pensamiento filosófico de Scheler abarca obras escritas entre 1926 y 1928; las de mayor interés para nuestro tema son *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos), cuya edición original data de 1927 (ampliada en 1928) y *Philosophische Weltanschauung* (Concepción filosófica del mundo) de 1929. La tesis central y el tema dominante en estas obras es la idea del devenir divino, de la teogonía. El ser supremo es interpretado con Scheler en una radical escisión cuyos principios originarios son un espíritu infinito (*ein unendlicher Geist*) y un impulso irracional (*ein irrationaler Drang*). El 'mundo' no es otra cosa que la permanente "compenetración de estos dos atributos de actividad del ser supremo"¹²⁴. Pero la conjugación máxima entre espíritu e impulso tiene lugar en el hombre, que es el único lugar en el cual y por el cual el ser originario se autocomprende, reconoce y realiza. Espíritu e impulso hallan en el hombre una relación de complementación mutua; "el espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, no son en sí perfectos... sino que se desarrollan a través de sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida

universal"¹²⁵. De este modo, el advenimiento del hombre y de Dios coinciden, se implican mutuamente¹²⁶.

Con respecto al tema que nos ocupa, surge la famosa tesis de la *impotencia del espíritu* (*die Ohnmacht des Geistes*). Si bien Scheler sigue manteniendo el concepto de espíritu, la comprensión del mismo ha variado y ha sufrido profundas modificaciones. En primer lugar, "el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia"¹²⁷. Esta nueva interpretación del espíritu no alcanza sólo al espíritu finito o humano, sino aún al ser espiritual supremo, pues "tampoco del ser que existe sólo 'por sí mismo' y del cual depende todo lo demás puede proceder ninguna clase de poderío o fuerza *originaria*, si no se le adjudicara otro atributo que el espíritu o si se le considerara sólo como ser espiritual"¹²⁸. La oposición entre espíritu y vida sigue vigente y es aún más resaltada. Según la interpretación de Scheler, en la tradición filosófica ha tenido lugar una sublimación del hombre, exacerbada por cierto, en el sentido de que todas las fuerzas inferiores han sido sacrificadas o al menos puestas al servicio de las superiores, de modo que "el advenimiento del espíritu debería considerarse entonces como el *último proceso de sublimación de la naturaleza*"¹²⁹. El hombre se ha convertido así en el gran *asceta*, reprimiendo y sometiendo sus propios impulsos. Según Scheler, pues, al espíritu no le pertenece ninguna fuerza creadora; más aún, toda energía la recibe del impulso originario, ya que él en sí mismo y originariamente es impotente.

Desde otro punto de vista, Scheler operaba en los dos primeros períodos de su filosofía con un concepto de espíritu equivalente al de persona. Ambos eran equiparados en una unidad indisoluble, de modo que hablar del espíritu significaba siempre hablar de un espíritu personal. En su último pensamiento, sin embargo, esta unidad se rompe, pues "todo acto verdadero del hombre es al mismo tiempo espiritual e impulsivo"¹³⁰.

De lo expuesto anteriormente resulta evidente una modificación sustancial en el concepto de espíritu entre los Escritos Juveniles y la última filosofía scheleriana. El concepto de espíritu ha perdido en los últimos escritos la mayoría de las propiedades positivas concedidas en los primeros. Sobre todo ha perdido la potencialidad originaria reconocida en éstos. En la última filosofía

¹²² Cfr. *Beiträge*, p. 70.

¹²³ Cfr. Lenk, *Ohnmacht*, p. 75; Soaje Ramos, *Ética*, p. 212.

¹²⁴ *Weltanschauung*, p. 12.

¹²⁵ *Puesto*, p. 123.

¹²⁶ *Puesto*, p. 123.

¹²⁷ *Puesto*, p. 89.

¹²⁸ *Puesto*, p. 93.

¹²⁹ *Puesto*, p. 91.

¹³⁰ *Wissensachtsformen*, p. 18.

de Scheler el espíritu sólo es un poder negativo y el hombre —ese ser en el que inhiere el espíritu—, es sólo el animal que sabe decir no, “el asceta de la vida... la bestia nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávido de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo”¹³¹. Al mismo tiempo y en vistas a la interpretación de la relación entre espíritu y vida aparecen modificaciones (como la tesis de la ‘sublimación’) que nada deben a su maestro Eucken y menos aún a Fichte, cuya influencia es evidente en los primeros escritos.

Una tesis que a pesar de todas las transformaciones y modificaciones permanece no sólo presente, sino que además da coherencia y unidad interna a todos los escritos schelerianos es la de la *originalidad del espíritu*. Nos parece que Scheler tiene en claro esta tesis ya en el buceo de los múltiples y heterogéneos temas de que tratan sus Escritos Juveniles, que ella se radicaliza en la etapa personalista y teísta de su pensamiento, y que encuentra quizá su verdadero desenlace en sus últimos escritos, en los que prestó casi toda su atención a la ‘filosofía de la vida’ y en los que aparece su explosiva y quizá tan sólo lógica tesis de la ‘impotencia del espíritu’. En los Escritos Juveniles comienza Scheler acénuando la originaria raíz de lo espiritual, pero otorgando su justo lugar a los “hechos psíquicos” y a las “convicciones y poderes psíquicos de carácter no-intelectual”¹³². En el período de madurez de su pensamiento esta tendencia se afirma y la filosofía del espíritu imanta más aún su atención. Pero no por ello abandona o descuida los factores naturales, vitales y psíquicos; más bien podemos afirmar que da cuenta de ellos con análisis de excepcional riqueza, rigor y finura (como lo atestiguan sus estudios sobre la simpatía, el amor y el odio, y sobre la vida afectiva en general). En sus últimas obras, Scheler centra su mirada en el polo opuesto de esa estructura polar Espíritu/Vida en que siempre estuvo tensado su pensamiento: en la vida. Pero si es cierto que este tema acaparó casi toda su ocupación y preocupación, es innegable también que el tema del espíritu está presente en un lugar originario, junto al *Drang* (impulso), como uno de los dos principios irreductibles del ser.

En resumen: La polaridad *espíritu-vida* expresa una estructura dualista y un ingrediente constitutivo de todo el pensamiento de Scheler, más acá y más allá de todos los acentos y transformaciones de su obra filosófica. Frente a toda otra serie de polaridades (p. ej. entre lo psicológico y lo trascendental; entre lo histórico y lo suprahistórico; entre lo temporal y lo eterno; entre el ser y

el fenómeno; entre la esencia y la existencia; entre espíritu y naturaleza; entre el espíritu y el impulso; etc.) la polaridad espíritu-vida es la más *permanente* y *radical*. La *unidad última* radica, pues, no tanto en las connotaciones comprensivas del concepto de espíritu o del concepto de vida, sino en la mutua *tensión* misma.

V

El replanteo del tema del espíritu en los Escritos Juveniles de Max Scheler coincide desde el punto de vista histórico-filosófico con lo que puede llamarse la “crisis particular de la modernidad”¹³³ y el agotamiento de un concepto clave: el de *espíritu*, entendido como principio trascendental lógico-formal. Desde una perspectiva sistemática, la intención de Scheler es ofrecer una nueva y sólida fundamentación de las relaciones entre las diversas facultades y actividades humanas en su unidad última. Cabe ahora, pues, precisar cuáles son los aportes de Scheler para la comprensión y solución de la problemática del espíritu, como así también puntualizar sus insuficiencias y límites.

La comprensión scheleriana del espíritu en los Escritos Juveniles manifiesta una afluencia directa del pensamiento de Rudolf Eucken. Esta influencia se evidencia fundamentalmente en la comprensión del espíritu como *trascendencia* y en la insistencia de su vinculación con la *vida*, la *cultura* y la *historia*. Scheler se muestra original en el tratamiento de estos temas, fundamentalmente cuando busca nuevas formas metodológicas, más adecuadas y rigurosas que la intentada por su maestro con el método noológico, para el tratamiento de los mismos. La salvedad que Scheler hace al final de su tesis de ‘Habilitation’ respecto al método euckeano muestra en forma elegante pero inconfundible sus propias reservas hacia el mismo: el método noológico no pasa de ser para Scheler la rotulación provisoria para la investigación de una serie de cuestiones —fundamentalmente la investigación de la vida del espíritu—, a las que no ha hallado aún un procedimiento suficiente-
apto y riguroso para analizarlas y comprenderlas.

Si bien el pensamiento de Scheler en los Escritos Juveniles —también en lo que respecta al concepto de espíritu— se puede caracterizar como un “período inicial determinado por Eucken”¹³⁴, las fuentes inspiradoras de estas primeras investigaciones no se restringen ni agotan en las reflexiones de su maestro. Es evidente

¹³¹ *Puesto*, p. 77.

¹³² *Methoden*, p. 314.

¹³³ Albus, *Escritos*, p. 126.

¹³⁴ Heinemann, *Wege*, p. 351.

p. ej. que Scheler no ha logrado desprenderse totalmente de Kant, y si bien hay no sólo indicios, sino expresiones concretas de superar el neokantismo, Scheler no lo logra siempre y en todos los aspectos. Prueba de ello son no sólo cierta terminología neokantiana de que se sigue valiendo Scheler (así los términos *validez* y *pretensión de validez* utilizados para caracterizar la trascendencia del espíritu), sino también en el reconocimiento expreso de elementos irrenunciables del pensamiento kantiano (como el *apriorismo* del espíritu). A ello se suma el trabajo *I. Kant und die moderne Kultur* (I. Kant y la cultura moderna), aparecido en 1904 en conmemoración del centenario de la muerte de Kant, de tono francamente laudatorio para con el filósofo de Königsberg, como así también el hecho de que Scheler haya expuesto durante su residencia en Jena sobre *Doctrina y vida de Kant* (1901) y sobre *La filosofía de I. Kant* (1905), y que en un escrito dirigido a la universidad de München en 1908 para postularse a una cátedra se pronunciara por la filosofía de Kant¹³⁵. Todo ello indica que si bien la tendencia fundamental del pensamiento scheleriano desde sus Escritos Juveniles es *anti-kantiana* y que el tono de escritos como el aparecido en el centenario de la muerte de Kant responden en cierta medida al exigido por la circunstancia¹³⁶, el despegue scheleriano de Kant y del neokantismo —con más razón su pretendida superación— es un proceso prolongado, que se inició sí en los Escritos Juveniles, pero que la precisión de sus objeciones medulares se llevó a cabo recién en las obras de madurez.

Junto a la influencia de Eucken y de Kant, debemos destacar la de Fichte. Del gran filósofo idealista alemán recibió Scheler la idea de la *autoactividad*, con la que caracterizaría luego al espíritu y a la persona. Esta autoactividad se cristaliza en los Escritos Juveniles como actividad espiritual agrupante y unitiva en la *intención*. Asimismo, la distinción fichteana de que el espíritu no es objetivable tuvo amplia acogida en Scheler, tanto en su pensamiento juvenil como en sus obras de madurez: al ser-objeto (en el que Scheler, siguiendo en esto a Eucken, incluye el ser psíquico) opone Scheler el ser-personal, por principio y esencia inobjetable.

Desde sus Escritos Juveniles, Scheler asigna al concepto de espíritu un lugar relevante, originario. El espíritu —comprendido desde la perspectiva *formal* como acto trascendente, apriórico, unitario y personal, y desde la *material*, no como un principio, sino como un contenido, como una fuerza que opera y se realiza en la historia a través de todas las realizaciones espirituales humanas

(mundo del trabajo)— constituye el punto de partida, el fundamento, el camino y el destino del filosofar, el cual es comprendido explícitamente por Scheler como “Teoría del Espíritu”¹³⁷.

Una comparación de este concepto de espíritu de los Escritos Juveniles con su interpretación en las obras de madurez y en su última filosofía muestra múltiples y relativamente profundas transformaciones. Sin embargo, creemos que el concepto de *espíritu* —en permanente *tensión* con el otro polo estructural: la *vida*— constituye el eje del pensamiento scheleriano, y en esta tensión es necesario buscar la unidad sistemática subyacente en todas sus obras. Por ello nos parece importante puntualizar y retener los siguientes aspectos:

1. *Comienzo y origen* del filosofar coinciden en el pensamiento juvenil de Scheler en el concepto de *espíritu*. Por espíritu entiende Scheler una entidad radicalmente distinta, heterónoma e independiente de toda *vida*. Esto hace comprender la actitud esencialmente metafísica y antinaturalista de Scheler en este primer período de su filosofía. Este aspecto de rechazo a todo naturalismo, materialismo y vitalismo inherente al concepto de espíritu acerca a Scheler a la comprensión clásica del espiritualismo, como acertadamente observa Llambías de Azevedo¹³⁸. De este modo, apartándose del concepto y significado tradicional de “metafísica crítica”¹³⁹, Scheler entiende por filosofía una ciencia *fundamental*, una metafísica antinaturalista del espíritu. Esta comprensión del espíritu se mantiene no sólo en sus obras de madurez, sino también en su última filosofía. Por ello puede afirmar Scheler hacia 1926: “las variaciones de las ideas metafísicas del autor no provienen... de ninguna variación de su *Filosofía del Espíritu*..., sino de variaciones y ampliaciones de su filosofía de la *naturaleza* y de su *antropología*”¹⁴⁰. Por todo lo expuesto y analizado hasta

¹³⁷ *Methode*, p. 334.

¹³⁸ Cfr. *Filosofía*, p. 444.

¹³⁹ *Methode*, p. 334.

¹⁴⁰ *Formalismus*, pról. 3ª ed., p. 17. Al respecto (Cfr. Mandrioni, *Antropología*, p. 157s.). Scheler señala que sería un error representarse el “quid nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital... El nuevo principio es ajeno a todo lo que podemos llamar vida... Esa palabra es *espíritu*” (Cfr. *Puesto*, pp. 56-57). Obviamente, en el último período del pensamiento scheleriano varía sensiblemente la interpretación del espíritu: ahora habla Scheler de la impotencia del espíritu (*Ohnmacht des Geistes*) —ya que él “no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia” (*Puesto*, p. 89)—, y de que esta idea no puede “detenerse ante el ser supremo, ante el fundamento del universo. Tampoco el ser que existe

¹³⁵ Cfr. Frings, *Nachwort Wesen*, p. 334.

¹³⁶ Cfr. Pintor Ramos, *Escritos*, p. 283.

aquí, no podemos suscribir por tanto la frase con que Dupuy cierra su investigación sobre Scheler y que expresa: "il existe une unité matérielle relative, non pas une véritable unité formelle, de la pensée de Scheler considérée dans son ensemble"¹⁴¹. Por el contrario, creemos que existe una verdadera unidad del pensamiento de Scheler (más acá y más allá de todos los cambios por cierto considerables de su filosofía) y que el eje de esta coherencia sistemática ha de ser visto en el concepto de espíritu, radicalmente opuesto al concepto de vida. Más precisamente, en la *tensión* misma de la estructura bipolar *espíritu/vida*.

2. Las críticas a Kant y al *neo-kantismo* (por su comprensión unilateral del espíritu como principio trascendental, lógico-formal y vacío), al *psicologismo* (por la insostenible reducción que efectúa de lo espiritual al ámbito concienical o psíquico) y a todo *relativismo* (naturalista, biólogoista, materialista, historicista, etc.) esbozadas o expuestas por Scheler en los Escritos Juveniles se irán ahondando y radicalizando con el correr del tiempo y con la maduración de su pensamiento. Con motivo de la segunda edición de su tesis de 'Habilitation', escribe Scheler hacia 1922 en el prólogo de la misma que una razón para la reedición de la obra es justamente que él mantiene aún completamente la crítica efectuada al trascendentalismo de la Escuela de Marburgo y al psicologismo¹⁴².

3. El concepto de *intención* (*Gesinnung*) es clave para la comprensión del concepto de espíritu en los Escritos Juveniles. En él queda expresado el carácter fundamentalmente *activo*

sólo 'por sí mismo' y del cual depende todo lo demás puede poseer ninguna clase de poderío o fuerza *originaria* si no se le adjudica otro atributo que el espíritu..." (*Puesto*, p. 93). Scheler asigna al espíritu, sin embargo, las mismas características de independencia, libertad y autonomía de sus obras anteriores (Cfr. *Puesto*, p. 57) y remarca la antítesis existente entre *naturalidad* y *espíritu* (Cfr. *Puesto*, p. 106), al igual que en el período inicial de su pensamiento. Por todo ello es posible hablar de un mantenimiento de la filosofía del espíritu inicial en los escritos de madurez. En otra de sus últimas obras (*Wissensformen*, p. 22) rechaza Scheler "a limine todas las interpretaciones naturalistas del origen del contenido espiritual y dotado de sentido propio de la cultura".

¹⁴¹ *Philosophie*, p. 724. (En el pensamiento de Scheler, considerado en su totalidad, existe una unidad material relativa, pero no una verdadera unidad formal). En este punto coincidimos con la opinión de Pintor Ramos cuando sostiene que Scheler "nunca renunció a la tesis de la originalidad del espíritu" (*Humanismo*, p. 396).

¹⁴² Cfr. *Methode*, p. 202.

del espíritu. El carácter *pático* del espíritu detectado por algunos investigadores¹⁴³ en la obra de madurez scheleriana, por el cual se podría explicar "la exaltación de la contemplación, la disminución del papel transformante del amor, la importancia asignada al elemento gratuito en el proceso moral, la minimización de la voluntad en el conjunto de la vida"¹⁴⁴ por parte de Scheler, no puede hacerse extensible a toda la obra de Scheler, como aparentemente sostiene Pintor Ramos¹⁴⁵. Los Escritos Juveniles, al menos, muestran el carácter espiritual *activo* de la intención¹⁴⁶.

4. La aprioridad y trascendencia asignada al espíritu como acto (no como sustancia), su radical oposición al mundo natural y psicológico, su autonomía y validez frente a ellos, el necesario despliegue histórico para su realización —que no afecta esencialmente su carácter suprahistórico—, y no en último lugar su carácter personal y su vinculación a lo absoluto, son notas definitorias de la realidad espiritual que se mantendrán vigentes en las obras de madurez del autor —aunque, obviamente, no estarán exentas de modificaciones¹⁴⁷. En el último período

¹⁴³ Cfr. Mandrioni, *Max Scheler*, pp. 401-402.

¹⁴⁴ Mandrioni, *Max Scheler*, p. 401.

¹⁴⁵ Cfr. *Humanismo*, p. 367.

¹⁴⁶ Cfr. *Beiträge*, p. 74; 95; 119.

¹⁴⁷ Dentro del marco de estas transformaciones y modificaciones deben considerarse, entre otros, los conceptos de autotrascendencia, voluntad y apriorismo, como así también la cuestión metodológica. La autotrascendencia que Scheler atribuye a la forma de vida espiritual en los escritos juveniles se convertirá luego en la *intencionalidad* de la persona. Del mismo modo, el concepto de voluntad es entendido en el período inicial del pensamiento de Scheler como un fenómeno *antropológico*, esencialmente determinado por el espíritu (esto vale también para la etapa fenomenológica y personalista de su pensamiento), mientras que en las reflexiones filosóficas tardías de Scheler este concepto de voluntad se amplía y se convierte en un principio cósmico (Cfr. Lenk, *Schopenhauer*, p. 55ss.). El contacto con la fenomenología revolucionará igualmente la doctrina del *apriorismo*. El concepto de un *apriori material* —si bien está virtualmente presente en los Escritos Juveniles, como con razón señala Przywara (Cfr. *Religionsbegründung*, p. 7), sólo encontrará su explicitación, amplitud y verdadera fundamentación en el ámbito de la fenomenología (Cfr. *Phänomenologie*, p. 383; *Ethik*, 398). La fenomenología scheleriana, más que un método en el sentido lógico-racional, es una *nueva actitud* filosófica (Cfr. *Phänomenologie*, 379s.), y a diferencia de Husserl, tendrá una "tendencia realista" (Maliandi, *Wertobjektivität*, p. 135). De este modo, lo que el autor expresó al final de su tesis de 'Habilitation' (Cfr. *Methode*, 335, tesis 7, 8 y 9) está muy cerca —desde el punto de vista del contenido y más allá de la terminología— de esta *nueva actitud* filosófica. Del mismo modo existe una evidente relación entre la comprensión del espíritu o del acto espiritual como efectucción y su posterior interpretación como aprehensión esencial (*Wesenserfahrung*).

—en el que la atención de Scheler se dirige a una filosofía de la vida, exaltando la función del impulso (*Drang*)—, las transformaciones serán aún mayores, pero la originalidad del espíritu (junto al *Drang*) se mantendrá como una tesis incommovible, al igual que la idea de su absoluta heteronomía e independencia respecto a lo vital y psíquico.

5. Finalmente es necesario hacer algunas observaciones sobre la cuestión del método para investigar la vida del espíritu. En los Escritos Juveniles hallamos muy poco al respecto y en este ámbito es donde se nota la mayor falencia del pensamiento scheleriano, a la par que la mayor influencia de su maestro Eucken. Scheler ha detectado y precisado una serie de problemas y cuestiones que le preocupan, pero para abordarlos recurrirá a lo que Eucken denominó *método noológico*; en forma inmediata agrega que el nombre de este método significa para él sólo un rótulo para designar justamente esa realidad que le preocupa¹⁴⁸. Siguiendo su convicción fundamental de que todo progreso en la historia de la filosofía fue siempre un progreso del método¹⁴⁹. Scheler buscará otros horizontes. Con la aparición del método *fenomenológico* Scheler verá cumplimentada en gran medida su pretensión de hallar un método que abarque la plenitud de contenidos de la experiencia, sin claudicar en el rigor lógico. Hasta qué punto esto es posible —al menos hasta qué punto lo fue para Scheler— es una cuestión que debe quedar abierta.¹⁵⁰

Teniendo en cuenta que las obras filosóficas de Scheler que nos ocupan —fundamentalmente su tesis de doctorado y su tesis de 'Habilitation'— se encuentran en el inicio de una búsqueda y son el primer paso de un camino que no acabará sino con la misma vida del autor, podemos afirmar que las mismas poseen un doble valor: por un lado, y desde una perspectiva sistemática, ellas contienen ya *in nuce* los rasgos fundamentales, las notas definitorias y esenciales de la comprensión del espíritu de las obras de madurez; por otro lado, desde el punto de vista histórico, constituye un mérito indiscutible de Scheler el haber intentado rescatar al espíritu de la pesada herencia del siglo XIX (naturalismo, materialismo, relativismo, racionalismo) y abrirlo a lo personal y trascendente, único ámbito de realización verdaderamente digno del ser humano.

¹⁴⁸ Cfr. *Methode*, p. 334.

¹⁴⁹ Cfr. *Methode*, p. 199.

¹⁵⁰ Al respecto cfr. Stegmüller, *Corrientes*, p. 178ss.

A) BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

1. *Frühe Schriften*, hgg. Maria Scheler und M. S. Frings, Bern 1971, 434 págs. (GW I):
 - a) *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (Beiträge)*, pp. 9-160.
 - b) *Arbeit und Ethik (Arbeit)*, pp. 161-195.
 - c) *Die transzendente und die psychologische Methode (Methode)*, pp. 197-335.
 - d) *Drei kleineren Veröffentlichungen:*
 - "Euckens Religionsbegriff" (*Religionsbegriff*), pp. 339-342.
 - "Kultur und Religion" (*Kultur*), pp. 343-353.
 - "I. Kant und die moderne Kultur" (*Kant*), pp. 354-370.
 - e) *Ethik (Ethik)*, pp. 371-409.
2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Formalismus)* 5ed., hgg. Maria Scheler (Bern 1966; ed. original 1914-16), 659 págs. (GW III).
3. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 4ed., hgg. Maria Scheler (Bern 1955; ed. original 1915), 450 págs. (GW III).
 - a) *Zur Idee des Menschen (Idee)*, 1915, pp. 171-195.
 - b) *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson (Versuche)*, 1913-14, pp. 311-339.
4. *Von Ewigen im Menschen*, 5ed., hgg. Maria Scheler (Bern 1968; ed. original 1921), 488 págs. (GW V).
 - a) *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (Philosophie)*, 1917-18, pp. 61-99.
 - b) *Probleme der Religion (Probleme)*, a partir de 1918, pp. 101-354.
5. *Wesen und Formen der Sympathie*, hgg. M. S. Frings, Bern 1973, 372 págs. (GW VII).
 - a) *Wesen und Formen der Sympathie (Wesen)*, 1913, 1922, pp. 7-258.
 - b) *Die deutsche Philosophie der Gegenwart (deutsche Philosophie)*, 1922, pp. 259-330.
6. *Schriften aus dem Nachlass. I: Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, 2ed. (Bern 1957; ed. original 1933), 583 págs. (GW X).
 - a) *Tod und Fortleben (Tod)*, 1911-1914, pp. 9-64.
 - b) *Über Scham und Schamgefühl (Scham)*, p. 1913, 65-164.
 - c) *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (Gottesidee)*, 179-253.
 - d) *Vorbilder und Führer (Vorbilder)*, 1911-14, pp. 255-343.
 - e) *Ordo amoris (Ordo)*, 1916, pp. 345-376.
 - f) *Phänomenologie und Erkenntnistheorie (Phänomenologie)*, 1913-14, pp. 377-429.
7. *Philosophische Weltanschauung (Weltanschauung)*, Bern 1954 (Obra no recogida aún en las GW).
8. *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Wissensformen)* Bern-München 1960 (Obra no recogida aún en las GW).
 - b) *Traducciones al castellano utilizadas*
9. *El puesto del hombre en el cosmos (Puesto)*, trad. de José Gaos, 5ª ed., Buenos Aires 1964.

B.) BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

1. *Albisu, M. D.*, Los escritos juveniles de Max Scheler (*Escritos*), en: *Ethos*, 6/7 (Bs. As. 1978-1979).

2. *Albisu, M. D.*, Rudolf Eucken y los Frühe Schriften de Max Scheler (*Eucken*), en: *Ethos* 6/7, (Bs. As., 1978-1979).
3. *Dupuy, M.*, La philosophie de Max Scheler (*Philosophie*), 2 vol., Paris 1959.
4. *Estiú, E.*, De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea (*Vida*), Bs. As. 1964.
5. *Eucken, R.*, Geistige Strömungen der Gegenwart. Die Grundbegriffe der Gegenwart (*Strömungen*), 5ª ed. modificada, Leipzig 1916 (existe versión castellana según la 3ª ed. alemana modificada de 1904).
6. *Eucken, R.*, El hombre y el mundo (*Hombre*), Obras Escogidas, Madrid 1957.
7. *Eucken, R.*, La lucha por un contenido espiritual de la vida (*La lucha*), Madrid 1925 (trad. de la 4ª ed. alemana de *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, a cargo de Ovejero y Maury).
8. *Eucken, R.*, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker (Lebensanschauungen)*, Leipzig 1919.
9. *Eucken, R.*, Recuerdos de mi vida (*Recuerdos*), Obras Escogidas, Madrid 1957.
10. *Ferrater Mora, J.*, Diccionario de Filosofía (*Diccionario*), 2 T., 5ª ed., Bs. As. 1965.
11. *Frings, M. S.*, Nachwort des Herausgeber a los Frühe Schriften (*Nachwort Frühe Schriften*), en: *Max Scheler Gesammelte Werke I*, Bern 1971, págs. 413-415.
12. *Frings, M. S.*, Nachwort des Herausgeber a *Wesen und Formen der Sympathie (Nachwort Wesen)*, en: *Max Scheler, Gesammelte Werke VII*, Bern 1973, págs. 333-339.
13. *Gabriel, P.*, Euckens Grundlinien einer neuen Lebensanschauung und sein Verhältnis zu J. G. Fichte (*Grundlinien*) Bunzlau 1910.
14. *Haskamp, R. J.*, Speculativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person (*Personalismus*), Freiburg/München 1966.
15. *Heinemann, F.*, Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. (*Wege*), Leipzig 1929.
16. *Husserl, E.*, Investigaciones lógicas (*Investigaciones*), trad. de M. Morente y J. Gaos, Madrid 1976.
17. *Kant, I.*, Crítica de la razón pura (*Crítica*), trad. de J. Rovira Armengol, 2ª ed., Bs. As. 1960.
18. *Lenk, K.*, Von der Ohmacht des Geistes. Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers (*Ohmacht*), Tübingen 1959.
19. *Lenk, K.*, Schopenhauer und Scheler (*Schopenhauer*), en: *Schopenhauer-Jahrbuch 17* (1956).
20. *Lalande, A.*, Vocabulario técnico y crítico de la filosofía (*Vocabulario*), 2ª ed. cast., 1966, (trad. de L. Alfonso, con incorporaciones y agregados de O. Caletti y G. Weinberg, según la 9ª ed. francesa), Bs. As. 1967.
21. *Llambías de Azevedo, J.*, Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía (*Filosofía*), Bs. As. 1966.
22. *Maliandi, R. G.*, Wertobjektivität und Realitätserfahrung (*Wertobjektivität*), Bonn 1966.
23. *Mandrioni, H. D.*, El lugar de la antropología en Max Scheler (*Antropología*), en: *Ethos* 6/7 (Bs. As. 1978-79).
24. *Mandrioni, H. D.*, Max Scheler. El concepto de espíritu en la antropología scheleriana (*Max Scheler*), Bs. As. 1965.
25. *Pape, I.*, Das Individuum in der Geschichte. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie von N. Hartmann y M. Scheler (*Individuum*), en: *Nikolai Hartmann, Der Denker und sein Werk*, Göttingen 1952.

26. *Pintor Ramos, A.*, El Humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica (*Humanismo*), Madrid 1978.
27. *Pintor Ramos, A.*, Los primeros escritos schelerianos (*Escritos*), en: *La ciudad de Dios* 186, vol. CLXXXVI (1973).
28. *Przywara, E.*, Religionsbegründung. M. Scheler-J. H. Newman (*Religionsbegründung*), Freiburg 1924.
29. *Sigwart, Chr.*, Logik (*Logik*), II t., Freiburg 1893.
30. *Soaje Ramos, G.*, Sobre la ética de Max Scheler (*Ética*), en: *Ethos* 6/7, Bs. As. 1978-1979.
31. *Stegmüller, W.*, Corrientes fundamentales de la filosofía actual (*Corrientes*), trad. de F. Saller, Bs. As. 1967.
32. *Windelband-Heimsoeth*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (*Lehrbuch*), 15 ed., Tübingen 1957.