

Δαίμων. *Revista de Filosofía*, n° 32, 2004, 79-94

## Teoría de la cosmovisión natural en Scheler

WOLFHART HENCKMANN<sup>1</sup>

**Resumen:** El artículo se centra en el desarrollo del concepto de cosmovisión en el pensamiento de Scheler. Tras su desvinculación con la noción idealista de Eucken de mundo del trabajo, Scheler elabora progresivamente una teoría de la cosmovisión, en correspondencia con su clasificación de los tres hechos: natural, científico y fenomenológico o puro. De aquí que haya una cosmovisión orgánica, otra mecánica y una reducción de los hechos a sus esencias, en cuyo dominio se incluye la clasificación de las cosmovisiones.

**Palabras clave:** mundo del trabajo, hechos, conocimientos fundados, tradición.

**Abstract:** This article is focused on the envelopment of the concept of cosmovision in the thought of Scheler. After his break with the first idealistic notion of world of the work of Eucken, Scheler builds successively a theory of the cosmovisions, according the classification of the three facts: natural, scientific and pure or phenomenological. Therefore there are an organic cosmovision, an other mechanical cosmovision and a reduction of the facts to their essences, in this latter realm the classification of the cosmovisions is included.

En la filosofía de Scheler la pregunta por la cosmovisión natural es la pregunta por el conjunto de la experiencia, dada con anterioridad a toda elaboración conceptual y científica. Habría que entenderla, por tanto, como una cuestión de Teoría de conocimiento<sup>2</sup>, pero sin limitarse a la relación entre el conocimiento y el material experiencial previamente dado, sino trasladándola también a la totalidad de los materiales predados y preguntándose cómo está constituido en sí mismo este mundo de datos y cómo los datos se vinculan entre sí. Como es asimismo una pregunta que se interesa por los supuestos y la posibilidad de los conocimientos, se mantiene el motivo de la Teoría del conocimiento, pero ampliándose a los supuestos ontológicos de los datos en un mundo de experiencia de horizontes abiertos. Y esto desde un interés por el conocimiento también abierto, que pueda conducir tanto a análisis empíricos o a descripción de estructuras sociales como a una hermenéutica del día a día.

Por tanto, la pregunta por los datos preteóricos no puede limitarse a los datos objetivos, sino que tiene que extenderse igualmente tanto a los modos subjetivos de experiencia como a las formas adecuadas de reflexión sobre ellos y sobre los datos objetivos, y ha de cuestionar si se da en la esfera preteórica el dualismo sujeto-objeto. Sin pretender responder de entrada a estas preguntas, Scheler

---

Fecha de recepción: 15 mayo 2003. Fecha de aceptación: 22 enero 2004.

1 Prof. Wolfhart Henckmann, Nadistraße 32 D- 80809 München (Alemania).

2 Más de cerca he tratado de la Teoría del conocimiento de Scheler en HENCKMANN, W., *Max Scheler*, Munich, 1998, pp. 79 ss.

compendia el problema con el concepto de «cosmovisión», significando con él una percepción originaria y comprensiva del horizonte conjunto y articulado de los datos; y como se trata de los modos de vivenciar un mundo de experiencia no determinado conceptual y científicamente, designa el conjunto total no como preteórico, sino como cosmovisión «natural»<sup>3</sup>.

Desde que nace, cada hombre participa de la cosmovisión natural, inclusive el teórico del conocimiento, y de tal modo que ni la pregunta científica ni la pregunta por la Teoría del conocimiento hayan de plantearse necesariamente. Con esto no se niega que a partir de la cosmovisión natural hayan surgido cada vez más actividades de conocimiento «no naturales» y que se hayan configurado según criterios propios. Por esto, a la pregunta por la cosmovisión natural va ligada la pregunta por los motivos que desde ella conducen a un conocimiento que trasciende el mundo natural; a este conocimiento pertenece también la pregunta por lo peculiar de la especie de conocimiento que tiene lugar dentro de la cosmovisión natural y cómo habría de estar constituido aquel conocimiento que, desde un punto de vista que se sitúa más allá de la cosmovisión natural, trata de responder a la pregunta por su esencia y por las leyes que rigen en ella.

Scheler no pretende dar la impresión de que la pregunta por la cosmovisión natural sea algo nuevo. Lo han ignorado quienes ven en su teoría un antecedente de la Hermenéutica de Heidegger o del análisis husserliano del mundo de la vida<sup>4</sup>. Pues los pródromos del problema de la cosmovisión natural pueden ya encontrarse en la diferencia platónica entre *doxa* y *episteme* o en la teoría de los *idola* de Francis Bacon, por poner solo dos ejemplos tomados al azar. Apenas hay que añadir que se trata de un problema polifacético y muy controvertido, sí, de un *campo* entero de problemas<sup>5</sup>, para el que todavía no se ha descubierto un paradigma universalmente reconocido. En torno a 1900, en los años de estudio de Scheler y de su primera enseñanza en la Universidad de Jena, la cuestión del pleno sentido de esos datos previos obtuvo una sorprendente actualidad en todas las Escuelas filosóficas —prueba de que hay una relación patentemente incómoda entre teoría y mundo de la experiencia. El debate versaba sobre cómo plantear correctamente la cuestión de lo dado con anterioridad a toda posible teoría, sin prejuzgar la respuesta por medio de supuestos teóricos especiales, como muy pronto se reprocharía al planteamiento de Avenarius<sup>6</sup>.

Rudolf Eucken, maestro de Scheler en su doctorado, intentó resolverlo mediante el concepto de «mundo del trabajo», y hubo un tiempo en que Scheler le siguió, sobre todo en su trabajo de Habilitación<sup>7</sup>. Scheler trata el problema en el contexto de su crítica al método filosófico-transcendental. Apunta primero a las distintas interpretaciones filosófico-transcendentales del dato, entre ellas a la tesis equívoca de que el método transcendental ha de partir de la experiencia:

3 Esta naturalidad es descuidada cuando se la expone en general como «ilusión» a partir de la perspectiva metafísica del Scheler tardío. Cfr. SEPP, H.R., «Ego und Welt. Schelers Bestimmung des Illusioncharakters natürlicher Weltanschauung», Bermes, Ch., Henckmann, W., Leonardy, H. (eds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburgo, 2003, pp. 81-91.

4 Cfr. las interesantes explicaciones de FRINGS, M.S., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, La Haya, 1969, pp. 4-13. Welter tiene razón en interpretar la temática del mundo de la vida como un complejo de perspectivas diferenciadas de problemas (WELTER, R., *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, Munich, 1986).

5 En el segundo párrafo de la Introducción a la *Crítica del juicio* diferencia Kant, atendiendo al grado de apertura cognoscitiva, entre campo, suelo y ámbito. El campo es el modo proporcionalmente más indeterminado de tener el objeto en nuestra facultad de conocimiento.

6 AVENARIUS, R., *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1927.

7 SCHELER, M., *Die transzendente und psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, Obras Completas, I, Vol. XV, Berna/Bonn, 1954-1997, pp. 197-335.

«El dato más comprensivo, pero también más multívoco es sin duda la ‘experiencia’. Hasta hoy el contenido de este concepto no ha sido determinado clara y unívocamente en el contexto concerniente. Unas veces es la experiencia cotidiana de quien acude con el sentimiento seguro de que le rodea un sistema firme de cosas naturales, una ‘naturaleza’ en este sentido popular, creyendo que hay que partir de ella; otras veces es la *ciencia* de la experiencia, que, formada por juicios lógicos, configura aquello dado que hay que comprender en su posibilidad» (Obras I, 229).

Veremos que esta ambigüedad del dato se consolidará para Scheler más tarde en dos modalidades que hay que diferenciar estrictamente. En consecuencia, el concepto de dato de partida conserva desde el principio dos significados distintos, que después se excluirán recíprocamente.

Scheler se ocupa ante todo con un aspecto del problema, que tiene un significado central en la Teoría del conocimiento tradicional: con el «sentimiento seguro», es decir, con la evidencia del dato de partida:

«El modo de darse aquellos datos debe ser el de una *evidencia* completamente cierta. Sería un patente círculo si aquella evidencia, aquella estricta necesidad y validez universal de los juicios concernientes que se toman como punto de partida, se probara sólo por medio de principios que se obtuvieran sobre la base lógica de aquellos juicios» (Obras I, 230).

Al mostrar —frente al neokantismo de Marburgo— que a los juicios matemáticos no corresponde la evidencia exigida, tal que viniera motivada y sustentada por una reducción filosófico-transcendental de lo dado a sus *fundamentos* de validez, rechaza Scheler la interpretación de que sólo los juicios universalmente válidos puedan valer como dato de partida. Por ello, exonera a la pregunta por el dato de partida de exigirle la pretensión de evidencia, y en este espacio de juego, debilitado para una Teoría del conocimiento, es donde introduce el concepto euckeniano de mundo del trabajo. En vez de la pretensión enfatizada de la evidencia va a bastar con que el dato de partida pueda valer como «bene fundatum» (Obras I, 276), una pretensión que Eucken creía haber cumplido de hecho con el concepto de mundo del trabajo. De ahí resultan dos problemas diferenciados: en qué medida el mundo del trabajo puede valer para la Teoría del conocimiento en general como (relativamente) «bene fundatum» y qué hay que entender propiamente por mundo del trabajo como dato de partida. La segunda pregunta se refiere ante todo al contenido y articulación, a la extensión y a la función metódica del mundo del trabajo, y es la que para Scheler se revela más interesante.

En Eucken «mundo del trabajo» no designa un mero problema de Teoría del conocimiento, sino que asume en sí momentos histórico-culturales, crítico-culturales y éticos. Se interpreta el trabajo como el «núcleo» de la vida moderna, como «actividad entregada a la cosa, que se adueña del objeto y lo prepara para el hombre». Esta especie de actividad habría crecido notablemente en extensión y significado en la Modernidad, de tal modo que «excede las fuerzas y fines de los individuos y llega a alcanzar, con el desarrollo de sus nexos propios, independencia frente al hombre»<sup>8</sup>. Los momentos más importantes del concepto de mundo del trabajo en Eucken son la incardinación de lo singular en lo colectivo, la actuación común para el bien de la humanidad, la cosificación de los rendimientos en un mundo propio de productos, que se amplía y diversifica progresivamente, un saber

8 EUCKEN, R., *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, 1918, p. 18.

pragmático y confirmado intersubjetivamente y una prosecución de los proyectos de trabajo transmitidos e independizados. Frente al planteamiento de Marburgo, el concepto de mundo del trabajo muestra suficientemente que un fenómeno preformado en muchas capas, histórico-social e histórico-cultural, es el dato de partida del conocimiento científico, haciéndose patente la unilateralidad y el prejuicio cientificista del neokantismo marburgués.

Según Eucken, para que el mundo del trabajo pueda valer como «bene fundatum», en el sentido de un saber pragmático, ha de cumplir cuatro requisitos: 1) sustraerse al escepticismo individual o universal, quedando a resguardo ante la cuestión del «quid facti»; 2) que pueda aparecer a la vista de todos con una solidez compacta y duradera; 3) que en él se unan indisolublemente lo interno y lo externo, lo físico y lo psíquico, de tal modo que el pretendido concepto de mundo del trabajo pueda reivindicar un carácter de totalidad, que comprenda tanto la naturaleza externa como la interna, y 4) que unifique lo singular dado en la experiencia en un todo universal, en el que se manifieste la historia conjunta de la humanidad en su forma presente. Se trata, por tanto, para Eucken no meramente de un dato seguro pero aislado, que esté marcado por una determinada legislación inmanente, sino de un nexo mundano y experiencial universal, que se pruebe, ante cada uno y ante la humanidad entera, como existente de modo fidedigno, como nuestra «realidad» en el presente<sup>9</sup>.

En vez de los juicios de la matemática y de la ciencia natural, lo que para Eucken y Scheler se obtiene con el mundo del trabajo se puede designar en términos generales como «base de la experiencia», ampliada a un nuevo concepto de espíritu, que se extiende más allá de la función del pensamiento y del ámbito de la ciencia: para ambos pensadores se trata de un concepto no menguado de la «esencia de nuestro espíritu», que exige retroactivamente una base de partida que tampoco esté menguada —como escribe Eucken, esta base de partida es la «garantía de un suelo común» para la multiplicidad de lo dado (*Prolegomena*, 41). Además, todas las funciones del espíritu que otorgan la ley (pensar, querer...) pueden remitirse a una unidad originaria. El esfuerzo por ganar la totalidad completa y la unidad interna del espíritu conduce a la pregunta (retórica) de si no hay que poner bajo la reducción trascendental un «dato mucho más rico y comprensivo» que las meras matemática y ciencia de la naturaleza<sup>10</sup>.

Más decididamente que Eucken, Scheler quiere evitar dos lagunas al acudir a la base de partida más comprensiva: tales son la reducción del conjunto de las actividades y obras del espíritu a funciones suyas singulares (por ejemplo, el pensamiento) como consecuencia del recurso incuestionado a la matemática y a la ciencia de la naturaleza, así como que la cuestión de la «significación para el hombre» venga expulsada por la cuestión de la certeza del conocimiento. El interés de Eucken por superar el reduccionismo metodológico tanto de la filosofía trascendental como del positivismo, con la ayuda de su método noológico puesto al servicio de un concepto comprensivo del nous, del espíritu, es la herencia más importante que Scheler ha recibido de él. Pero, a diferencia de Eucken, Scheler reconoce la problemática interna al concepto de mundo del trabajo, consistente en conciliar la cuestión epistemológica de la certeza con la pretensión de totalidad de un mundo de experiencia con contradicciones sociales y transformaciones históricas.

9 Cfr. EUCKEN, R., *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat des Menschheit* (1885). Cito por la segunda edición *Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens*, Berlin/Leipzig, 1922, pp. 41 ss y 117 ss.

10 Por ello, no se puede asumir sin más el tema de la reducción, como hace Fellmann, sino que hay que aclarar antes su dependencia de la cuestión crítica de lo peculiar del dato y su extensión. Cfr. FELLMANN, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Friburgo/Brisg., 1983.

En Eucken al concepto de mundo del trabajo se adhieren implicaciones metafísicas; es un aspecto que comparte también su discípulo. Eucken interpreta el mundo del trabajo, que designa la conexión de los datos *antes de* la formación constructiva de los hechos científicos, como el mundo de los «fenómenos», en los que se muestran las cosas tal como se presentan a una primera inspección (*Prolegomena*, 42 ss.). Por un lado, separa los fenómenos de los «hechos» científicos, que son el auténtico «núcleo de lo real», de tal modo que el camino lleva del conocimiento del fenómeno, como escalón previo ineludible, al hecho ganado metódicamente; pero, por otro lado, separa el fenómeno de la «aparición», de la mera imagen subjetiva. Para que el fenómeno pueda constituir el escalón previo al «hecho», tiene que poseer una solidez cierta; pues es subjetivamente tan inestable y contradictorio que su función más importante estriba en desafiar la lucha por la unidad de la vida del espíritu en la historia de la humanidad —no puede hablarse, por tanto, de un «fenómeno» que se dé a sí mismo en el sentido fenomenológico.

El mundo del trabajo supone un concepto no económico del trabajo, aparentemente comprensivo, pero en el fondo es un concepto idealista, que devalúa expresamente el ámbito precultural de la producción material y de la administración de los bienes requeridos para el mantenimiento del singular y de la sociedad. En su artículo *Trabajo y ética*<sup>11</sup> hacía poco que Scheler se había separado de ese concepto, ya que no designaba ni un dato de experiencia asegurado de modo inmediato y sustraído a todo escepticismo, ni tampoco el todo o una parte de la realidad social, sino una interpretación metafísico-idealista, al modo de Fichte, de una actividad individual y colectiva que realiza fines, un constructo que hace inteligibles la unidad, desarrollo y origen de la *cultura* humana por *fines* últimos y no sobre la base de lo dado de modo indudable. Los *Prolegomena* y los escritos sistemáticos subsiguientes, en especial *La unidad de la vida del espíritu en la conciencia y los hechos de la Humanidad*<sup>12</sup>, se guiaban por un único pensamiento básico pedagógico-cultural, además de idealista:

«combaten el enorme astillamiento espiritual que pone hoy en peligro la conexión interna de la vida y que impide todo avance creativo, de modo que el cuidado por una mayor unidad debe anteceder a toda otra tarea. Pero también queda claro que la unidad ansiada no nos sobreviene sin más, sino que debemos buscar esforzadamente el camino hacia ella, lo cual no es posible sin remontar el estado inmediato de la conciencia y descubrir la conexión en una capa más originaria»<sup>13</sup>.

La «capa más originaria» no es la base económica de la superestructura cultural, pues Eucken rechaza por principio el materialismo, sino el núcleo creador del espíritu humano, con lo cual Eucken va a parar cerca del intelectualismo que verbaliter había rechazado. Eucken retrotrae en lo esencial el momento creador y pedagógico-cultural del mundo del trabajo a dos funciones: a la realización de fines, de la especie que sean, que él designa como «lo funcional», y al engarce de la actividad que realiza fines con el todo de los hechos humanos ya realizados, es decir, al nexo objetivo de todos los rendimientos y productos creados por la Humanidad y al nexo histórico universal de lo pragmático, que va más allá de los horizontes concretos. Por su engarce con lo pragmático se ampliaría el nexo histórico, que Eucken interpreta como «acción viviente» (43) y como «efecto de todas las facultades espirituales» de la Humanidad (54) y que inscribe en la idea de una

11 SCHELER, M., *Arbeit und Ethik* (1899), Obras I, pp. 161-195.

12 EUCKEN, R., *Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit*, Leipzig, 1888.

13 EUCKEN, R. *Prolegomena*, p. VII.

«espiritualización del mundo» (49 ss). La «actividad espiritual» (en el sentido tanto de lo funcional como de lo pragmático) se prueba, por tanto, como el nervio propio del concepto euckeniano de mundo del trabajo. El problema central que tiene que dominar duraderamente es el enlace de los detalles aislados o contradictorios con la unidad espiritual (de este modo se pospone la exigencia de seguridad del dato de partida) y la búsqueda de equilibrio entre dos orientaciones antagónicas en la cosmovisión:

«El problema alcanza una tensión especial porque la Modernidad ha configurado dos sistemas vitales: uno, naturalista, y otro, intelectualista, que, aunque emparentados en el punto de partida, siguen vías opuestas, siendo su choque una de las razones de la inquietud espiritual que recorre los siglos»<sup>14</sup>.

Según qué ámbitos del mundo del trabajo sean destacados teóricamente y según el modo como se haga inteligible la confrontación entre intelectualismo y naturalismo, podrá Eucken sustituir el concepto de mundo del trabajo por el de cultura, técnica, historia o economía objetivas o empíricas o por el de vida del espíritu en general. Además, el dato de partida es interpretado como un hecho esencialmente histórico, que está de modo ambivalente en el campo de tensión de las cosmovisiones opuestas del materialismo e intelectualismo. Es por lo que se plantea si la «capa más originaria» puede seguirse interpretando como la misma en relación con tan distintas cosmovisiones y cómo hay que explicar, por otro lado, que la actividad espiritual pueda especificarse, e históricamente se haya especificado, en modos interpretativos tan distintos.

Pese a su concepto universal de espíritu, Eucken entiende su método noológico en cierto modo como «reducción», cuya tarea es repristinar las cosas-hechos transformándolas en «hacer», por así decir retomar su objetivación y cosificación y reconducir todos los rendimientos singulares a su «razón portadora y creadora», es decir, a la vida espiritual como un todo (*Prolegomena*, 54). El mundo del trabajo, interpretado especulativamente en el sentido de Fichte y que en Eucken es parte constitutiva de un «positivismo metafísico e histórico-mundial» (*Prolegomena*, VIII), superando así la oposición de naturalismo e intelectualismo, no se vuelve más claro ni más convincente cuando se lo inserta en una «constelación espiritual» traída de fuera, haciéndolo pasar por un precedente de la Fenomenología husserliana y viendo en él un miembro de enlace con la Filosofía hegeliana del espíritu objetivo<sup>15</sup>, precisamente aquélla que fue siempre combatida por Eucken como prototipo de un intelectualismo unilateral<sup>16</sup>.

Como Eucken, tampoco Scheler estuvo interesado, en su trabajo de Habilitación, por un análisis concreto del mundo del trabajo, sino ante todo por la idoneidad de éste para asumir el papel de dato de partida de todos los actos del espíritu, interpretados neokantianamente como funciones «axiológicas»: tan impenetrable quedaba la relación de las funciones parciales con el todo, afirmada desde un interés sistemático. Para poner en claro la función trascendente de la totalidad le bastó a Scheler interpretar el mundo del trabajo como la expresión objetivada de la actividad cultural humana y atri-

14 EUCKEN, R., *Prolegomena*, p. VIII.

15 Cfr. FELLMANN, F., *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Friburgo/Munich, 1989, p. 157 ss. El libro de Fellmann es un intento en principio meritorio de librar a las *Investigaciones Lógicas* de su aislamiento histórico y exponer la filosofía de Eucken como históricamente mediadora con el idealismo de Hegel. Su exposición de correspondencias, analogías y semejanzas entre pensadores y problemas en sí incomparables se deben a un «modo de ver característicamente estético».

16 Cfr. EUCKEN, R., *Prolegomena*, p. 117, pp. 132 ss, p. 140.

buirle una significación que fuera más allá de la donación inmediata de un hecho psicológico individual (Obras, I, 278). Sin embargo, existe cierta reserva frente al concepto euckeniano en la tesis conclusiva del trabajo de *Habilitación*:

«Por mundo del trabajo entendemos las conexiones efectivas comúnmente reconocidas de la cultura humana. No es éste un dato evidente en sí mismo, sino un ‘fenómeno bien fundado’. No hay que preguntar por la posibilidad lógica de determinados resultados de las disciplinas científicas particulares o por la posibilidad real de la ‘experiencia’ múltiple, sino por la posibilidad real del mundo circunscrito del trabajo (primero de un modo tentativo)» (Obras I, 335).

Al acentuar las conexiones efectivas «comúnmente reconocidas», lo que cuenta como fenómeno, es decir, como mundo que nos es dado de un modo inmediato, no es la razón, sino la comunidad y la conexión de su tradición. Acentuar que el mundo del trabajo no es un dato evidente en sí permite reconocer ya el conflicto que más tarde retornará cuando Scheler diferencie entre cosmovisión absoluta y relativamente natural —el problema de la relatividad o de la absolutez de lo que nos es dado. Pero el conflicto scheleriano mucho más radical, entre espíritu y naturaleza, está todavía inédito. Con Eucken entiende el «espíritu» como el fundamento de posibilidad del mundo del trabajo, por tanto como compatible por principio con la realidad natural dada y como un principio que repercute progresivamente en la historia de la cultura y que acaba garantizando la unidad de todos los antagonismos.

Scheler se distanció de la tesis de la compatibilidad de espíritu y naturaleza —constitutiva del mundo del trabajo— y de la pretensión de Eucken de una unidad espiritual, a lo más tardar cuando sustituyó el concepto de mundo del trabajo por el de cosmovisión natural. Sin embargo, este proceso de distanciamiento no transcurre de un modo claro, ya que en ningún pasaje de la obra scheleriana conocida se encuentra una confrontación crítica con el concepto euckeniano de mundo del trabajo, ni se encuentra lugar alguno en el que fundamente la introducción del concepto de cosmovisión natural; es patente que era por entonces un término de uso común. Antes de que Eucken en la primavera de 1906 interrumpiera el intercambio personal con Scheler debido al comportamiento incivil de éste<sup>17</sup>, parece que Scheler ya hacía tiempo que había abandonado el concepto de mundo del trabajo, pues después de su trabajo de *Habilitación* no se encuentra ya más en sus escritos. No se conocen testimonios concretos que permitan remitir la crítica tácita de Scheler a Eucken a la influencia de la Filosofía de Husserl; desde que Scheler conoció a Husserl en enero de 1902<sup>18</sup> hay que suponer una lectura intensa de sus escritos, aunque no haya habido nada de la gran recensión de las *Investigaciones Lógicas* que Scheler anunció a Husserl.

Después de su cambio de *Habilitación* a Munich (1906) conoció por fin Scheler al así llamado Círculo de Gotinga-Munich, compuesto por discípulos de T. Lipps y de Husserl, el cual Círculo

17 En todo caso, así se manifestó en una carta del 21.3.1906 a von Hügel. Sin embargo, Scheler comunicaba lealmente a Eucken todavía en el año 1907 sus afanes por transformar la *Habilitación*. El 6 de Mayo de 1909 escribía Eucken a Hügel que él y Scheler habían seguido caminos perfectamente separados. Cfr. ROLLMANN, H., *Von Hügel and Scheler*, The Downside Review 101 (1983), pp. 37 ss.

18 Scheler indica en su informe que el primer encuentro con Husserl fue el año 1901 (Obras VII, p. 308), pero de las cartas de Scheler a Vaihinger (no publicadas, Biblioteca de Bremen, Autogr. XXIII, 5:d) resulta que el primer encuentro con Husserl no tuvo que tener lugar hasta enero de 1902.

abogó entusiásticamente por las *Investigaciones Lógicas*<sup>19</sup> e invitó a Scheler a sus veladas. Pero hay otra corriente filosófica que ha influido en el pensamiento de Scheler no menos fuertemente que el movimiento fenomenológico. En 1901, aun antes de que tuviera lugar el encuentro entre Scheler y Husserl, Baron von Hügel le llevó a fijarse, en casa de Eucken, en la Filosofía de Bergson. La cual dejó en Scheler un impacto tan profundo que intercedió con éxito ante el editor Diederichs para traducir al alemán los escritos bergsonianos<sup>20</sup>. Bergson y el pragmatismo anglonorteamericano marcaron fuertemente su pensamiento en los años siguientes. La lección de Biología que Scheler dio en el Semestre de invierno de 1908/09 muestra que podía enlazar sin dificultad la Filosofía de Bergson con la Fenomenología de Husserl. Ciertamente, años más tarde Scheler sometería a una aguda crítica la Filosofía de Bergson de la intuición desde el punto de vista de la Fenomenología<sup>21</sup>.

En la Lección sobre *Los fundamentos cognoscitivos de la Biología* del semestre de verano 1908/09<sup>22</sup> emplea ya Scheler como consabida la expresión «cosmovisión natural», al igual que en la Lección sobre Filosofía de la Historia del semestre de verano de 1909<sup>23</sup>, mientras que en la *Lógica*<sup>24</sup> de 1906, retirada de la impresión, no usa todavía esta expresión. Pero, además, emplea también los términos cosmovisión «primitiva» o «natural común», «milieu» y «mundo de cuerpos». El contexto que estructura el sentido de estos conceptos está en la cuestión de las distintas «formas de vida» biológicas y los correspondientes perimundos, ajustados a ellas, que Scheler interpreta como regiones categoriales diferenciadas. Las inscribe en una jerarquía de «escalones de ser», que ascienden desde las formas de vida más sencillas hasta la forma humana de vida. En la diferenciación de los escalones vivientes del ser actúa un motivo ontológico, que en ocupaciones posteriores con la cosmovisión natural va a jugar su papel y a dar a ésta una fundamentación ontológica.

En el curso de la Lección Scheler reflexiona repetidas veces sobre el método de la descripción fenomenológica, con el que debe aclarar el contenido de sentido de los conceptos fundamentales que están supuestos en todas las determinaciones científico-positivas. De este modo, los conceptos biológicos fundamentales no se aíslan por abstracción, sino que se determinan desde el pensamiento metodológico conductor de la correlación entre forma de vida (subjética) y perimundo (objetivo). La investigación scheleriana de la correlación sirve para estructurar y articular las respectivas formas de vida, ordenadas jerárquicamente. De aquí que sea inadmisibles hipostasiar la «cosmovisión natural» específicamente humana como milieu para todas las especies de vivientes, como Scheler critica a Spencer entre otros; tan sólo habría habido que seguir esta sugerencia si de hecho la cosmovisión hubiera podido ser un dato de partida apto para la totalidad. El estudio de la cosmovisión natural gana, así, un interés temático propio, que se separa tendencialmente de la cuestión más general de en qué medida la cosmovisión natural es el punto de partida de todos los conocimientos más precisos y elevados que se edifican sobre ella. La clase especial de la cosmovisión humana natural y su intransferibilidad a otras formas de vida parecen haber sido para Scheler un motivo esencial para diferenciar ontológicamente entre sí las formas de vida.

19 Cfr. R. SMID «Münchener Phänomenologie» Avé-Lallemant, E./Spiegelberg, H. (eds.), *Pfänder-Studien*, La Haya, 1982, pp. 109-153.

20 Sobre la contribución de Scheler a la recepción de Bergson en Alemania he tratado más detenidamente en «Schelers Auseinandersetzung mit der Philosophie Bergsons», *Annales Bergsoniennes* 2, París, 2003 (en prensa).

21 Cfr. M. SCHELER, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913), Obras III, pp. 311 ss.

22 Publicado en Obras XIV, pp. 257-361.

23 Publicado en Obras XIII, Bonn 1990, pp. 167-238.

24 Scheler, *Logik I*, con un epílogo de J. Miller, Amsterdam 1975.



La cosmovisión humana natural es el correlato de la forma específica de vida que corresponde a la especie humana como totalidad. La especie humana es la única tematizada por Scheler en su constitución biológica, en su «naturaleza»: la cosmovisión natural es el correlato de la «indigencia vital» (*Lebensnotdurft*) del hombre, propia de su especie (Obras XIV, 298), aprehende teórica y prácticamente lo «biológicamente relevante» de entre todo el mundo de los cuerpos o perimundo biológico. En este sentido, puede hablar Scheler de una cosmovisión natural «primitiva», de la que está equipada originariamente la forma humana de vivir.

La limitación de la cosmovisión natural a aquello que es biológicamente relevante significa dos cosas: la «percepción natural» se limita esencialmente a la percepción del significado que las cosas del mundo tienen para la satisfacción de las necesidades vitales, está por tanto en correlación con el organismo humano y no es valorativamente neutral y sin supuestos; segundo, significa que lo percibido es siempre sólo una «señal» de algo biológicamente relevante, que no es en sí y por sí mismo importante, ni señal de algo no biológico, como un valor cultural-espiritual, cualquiera que sea, o un contenido de sentido. Cuando Scheler designa ocasionalmente el interés conductor de la cosmovisión natural como lo «práctico»<sup>25</sup>, este concepto no abarca toda la extensión y polifacetismo del concepto de mundo del trabajo de Eucken o de la praxis individual o social, sino que se limita más bien a los intereses vitales condicionados corpóreo-anímicamente.

Cuando Scheler pone en dependencia de los intereses vitales la cosmovisión natural, desconectando los otros así llamados intereses y valores, estructura el concepto de cosmovisión natural por medio de su teoría de la jerarquía de las cuatro especies fundamentales de valores, aunque todavía no esté desarrollada en detalle la jerarquía. Sin embargo, a partir de entonces la teoría de los valores va a establecer un factor sistematizador fundamental en el análisis de la cosmovisión natural, siendo algo característico del apartamiento de Scheler del concepto euckeniano de mundo del trabajo el que sustituya la centración general del mundo del trabajo de Eucken en fines espirituales por una teoría de los valores diferenciada sistemáticamente y el que sea un único valor inferior, el «vital», el que defina la cosmovisión natural. Con ello se introduce implícitamente una diferencia básica entre la esfera de la vida y la del espíritu, diferencia que en los años 20 habría de convertirse en el tema central de la Metafísica y de la Antropología schelerianas.

Scheler delimita la cosmovisión natural de otras dos formas humanas de cosmovisión, fundamentales en Teoría del conocimiento: la visión mecánica del mundo y la visión fenomenológica de la Filosofía. También aquí se advierte una diferencia frente a Eucken, a saber, la ampliación del interés desde la Pedagogía de la cultura a la Teoría del conocimiento. La visión mecánica, interesada por relaciones causales, comparte con la cosmovisión natural la centración en el valor biológico y en lo útil para el hombre (Obras XIV, 295, 299, 307...). Pero se diferencia de ella, en primer lugar, en que trata de reducir a leyes causales universales el momento de las cosas de que estén constantemente relacionadas, «idealizándolas» por tanto en este sentido, de tal modo que el hombre pueda dominar y dirigir la naturaleza, mientras que en la cosmovisión natural se consideran las cosas sólo por su provecho para la satisfacción de las necesidades vitales con base en su « semejanza con otras cosas del medio ». En segundo lugar, en la visión mecánica del mundo se «absolutiza» el punto de vista del estar-en-relación, al ser tenido por el único decisivo. Por tanto, la cosmovisión mecánica está supuesta en el contenido de la cosmovisión natural, pero ha de ser elaborada desde una actitud enteramente distinta y ha de ser conceptuada en su diferencia categorial.

25 Por ejemplo, en la Lección de Biología (Obras XIV, 306) y en la Lección de Historia (Obras XIII, p. 206).

La cosmovisión fenomenológica se separa tanto de la cosmovisión natural como de la cosmovisión mecánica por ser perfectamente «a-práctica», abandonando por tanto el horizonte de la praxis natural, y porque sólo ella puede aprehender las cosas del mundo natural sin interés pragmático alguno, como «hechos de pura intuición» (Obras XIV, 293, 296, 306...). Por esto, sólo a ella le es posible captar las leyes estructurales de las otras dos formas de cosmovisión, en lo que son y como esencialmente son. Esto significa que Scheler tiene que rechazar desde el principio una explicación de la cosmovisión natural que se siguiera de ella de modo inmanente, en el sentido de una hermenéutica de la vida cotidiana, ya que un conocimiento vinculado a la actitud natural no puede estar libre de intereses pragmáticos comprensivos. Por tanto, se puede advertir ya en la Lección de Biología, y no menos medio año después en la Lección de Historia, un interés temático propio en el análisis de las tres especies fundamentales de cosmovisiones, es decir, los rasgos fundamentales de una «fenomenología (universal) de las cosmovisiones» (Obras XIII, 237), que comienza a constituirse en disciplina propia. Su tarea epistemológica, a la vez que ontológica, consiste en mostrar el «orden de los datos», es decir, el orden como son dadas al viviente (humano) las cosas del entorno en capas estructuradas correlativas, así como sus transformaciones posibles dentro de cosmovisiones fundamentalmente distintas.

Ya en la *Lección de Biología* es obvio que Scheler desarrolla la diferencia comparativa entre cosmovisión natural y mecánica de la mano de las tres categorías ontológicas de espacio, tiempo y movimiento<sup>26</sup>, resumiéndose las investigaciones de las relaciones categoriales en la tarea sistemática de determinar la «ley de formación», ley de nacimiento y configuración de las distintas cosmovisiones (Obras XIV, 307, 312). Cuando Scheler pregunta en este contexto por la «cosmovisión natural» y por el «mundo vivo» (Obras XIV, 309, 335), «naturaleza» y «vida» se extienden no meramente al «milieu humano», sino al conjunto de los entes naturales. En consecuencia, con «vida» no se menciona sólo la vida humana, sino la esfera total del viviente. De este modo, la teoría de la cosmovisión natural se inscribe en la Ontología de las esferas que Scheler desarrolló —aunque sólo a modo de tesis— en los años 10 y 20.

En la medida en que Scheler refiere las tres susodichas formas de cosmovisión de modo restrictivo a uno e idéntico sujeto, la especie hombre, pero explayándose el hombre en cada una de modo diferenciado, se plantea la cuestión de cómo hay que interpretar al «sujeto», si es que ha de poder funcionar como correlato antropológico, uno e igual, de tres formas distintas de cosmovisión. Scheler ha perseguido esta cuestión de modo cada vez más concreto tras la fase noológica temprana y tras liberarse del concepto filosófico-trascendental de «conciencia en general» —esta cuestión desemboca en la pregunta «qué es el hombre y qué lugar metafísico y situación ocupa dentro del todo del ser, del mundo y de Dios»<sup>27</sup>. De aquí que la Antropología de Scheler no haya de interpretarse como una disciplina limitada al viviente humano, sino como una «Metaantropología», desde la que se pueden hacer manifiestas todas las esferas del ser.

La Fenomenología de Scheler de las formas de cosmovisión, desarrollada según el hilo conductor de un orden de datos estructurados categorialmente, se diferencia, en lo fundamental, de una «fenomenología de libro de imágenes», que persiguiera intereses contingentes<sup>28</sup>, y se orienta más bien sistemáticamente desde el comienzo. Desde luego no hay que interpretar el sistema de Scheler

26 Cfr. en especial las alusiones a la obra *Phänomenologie des Lebens und organischen Geschehens*, designadas como Apartado III, Obras XIV, pp. 314 ss.

27 SCHELER, *Zur Idee des Menschen* (1913), Obras III, p. 173.

28 Cfr. Prólogo al libro sobre *El formalismo*, Obras II, pp. 10 ss.

como un sistema categorial lógico cerrado, sino como una exposición que se completa paso a paso, sin concluirse nunca, de categorías que funcionan sistematizando y en las cuales vienen a expresión las relaciones estructurales de la correlación hombre-mundo. El interés de Scheler por las estructuras que determinan la cosmovisión natural no apunta en todo caso en una dirección que hubiera sido asumida y proseguida hasta el fin por Husserl, cuando por ejemplo en la *Lección sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología* (1910/11) reflexionó de intento sobre los problemas metodológicos, pero no categoriales, a los que habría de seguir la descripción del mundo de la vida, en el que siempre nos encontramos ya.

Sin embargo, al subyacer al análisis scheleriano sistemático de la cosmovisión un conglomerado de categorías, procedente en parte de la Ontología y en parte de la Teoría del conocimiento y que no es probado, se expone a la objeción de un dogmatismo no fenomenológico. Es una objeción que se puede atenuar, si no incluso rechazar, con argumentos. Primero, Scheler retiró de la imprenta su *Lógica* de 1906 porque ya no podía defenderla. Ello muestra, en segundo lugar, que somete todas sus explicaciones a una reflexión crítica permanente, de modo que su instrumental teórico queda todo flotando, por así decir, en una constante reflexión. Si tampoco así se puede esquivar el peligro de un modo dogmático de proceder, no hay que leer las expresiones schelerianas en su tenor material, sino también en su función formal, como enunciados ligados a una reflexión permanente y a una sintaxis categorial en modificación.

En la *Teoría de los tres hechos*<sup>29</sup>, que Scheler escribió presumiblemente en los años 1909/10<sup>30</sup> y que quiso incluir en su libro muchas veces anunciado, pero nunca terminado, sobre *Fenomenología y Teoría del conocimiento*<sup>31</sup>, diferencia con más detalle que en la *Lección de Biología* las tres formas distintas de lo dado o especies de hechos: lo dado en la cosmovisión natural, lo dado en la ciencia positiva («hecho») y lo dado en Fenomenología («hecho puro»). Los tres hechos son presentados no tanto en sí mismos cuanto como momentos de estructuras categoriales, de modo que en el fondo hay una diferencia sistemática entre las tres cosmovisiones teóricas.

29 El título no procede de Max, sino de María Scheler, que se orientó por unos proyectos de clasificación en relación con un libro planeado sobre «Trabajo y conocimiento» (cfr. sus anotaciones editoriales en Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß I*, 1933, pp. 463 ss. y X, pp. 517 ss.). Los escritos entregados a la impresión en Vol. X llevan los títulos «Hechos puros y relación causal (Fenomenología y explicación causal)» (Typoscript. H 109 B) y «Fenomenología e investigación causal» (Manuscritos H 109 A, ambos en la Biblioteca del Estado de Munich, Ana 315 D X).

30 María Scheler conjetura como época de redacción los años 1911/12 (Obras X, pp.517 ss). Pero si se tienen en cuenta las alusiones en *La lección de Biología* y una conferencia pronunciada en la Volkshochschule de Munich sobre *Trabajo y conocimiento* en los comienzos de 1909, en la que Scheler ya diferencia sistemáticamente entre las tres formas de conocimiento de la cosmovisión natural, el conocimiento científico y el conocimiento filosófico, parece ser esa fecha demasiado tarde. En el Nachlaß de Aloys-Fischer se encuentra un programa de esta serie de lecciones (según información de E. Avé-Lallemant).

31 Cfr. Obras II, p. 287. Pero la editora María Scheler antepuso al ensayo sobre los tres hechos un compendio de las alusiones de Scheler a la «experiencia fenomenológica», que proceden del libro sobre *El Formalismo* de aparición posterior (Obras II, pp. 75-80). Como este libro contiene precisamente en el lugar extractado investigaciones de Teoría del conocimiento, su anticipación en el libro sobre *El Formalismo* no significa necesariamente la inscripción de la teoría de los tres hechos en un contexto ético; bien puede significar una mezcla de alusiones tempranas y otras posteriores. María Scheler no estaba segura del contexto al que el ensayo pertenece, pues en 1933 lo insertó en el plan de publicaciones de *Trabajo y conocimiento* (1911), prosiguió la redacción de Obras II, pp. 75-80 e imprimió el manuscrito a partir de un lugar posterior (Obras X, pp. 443 ss, por tanto sin pp. 434-443). Los textos semejantes en el volumen del Nachlaß de 1933 y en Obras X divergen entre sí en no pocos lugares y ninguna de las dos impresiones corresponde exactamente a los Manuscritos.

El análisis y delimitación por Scheler de las tres formas resulta de una investigación fenomenológica con intención analítico-descriptiva<sup>32</sup>. Ello en dos aspectos: primero, hay una especie de «destrucción fenomenológica», que se ocupa críticamente con las opiniones insuficientes, de las que Scheler trae a colación sólo cuatro (empiriocriticismo, realismo crítico, neokantismo y pragmatismo; cfr. Obras X, 434 ss); y segundo, atiende a la cosa misma desde un punto de vista «fenomenológico-constructivo». No cita la máxima husserliana «a las cosas mismas», pero por todas partes está presente la tesis de que sólo en la «intuición fenomenológica» es «dado en sí» lo dado, siendo por ello un «hecho puro» (Obras X, 435). Sin embargo, para Scheler un «hecho puro» parece ser prácticamente más bien un hecho «purificado» porque, al mostrarlo de modo crítico-destructivo, tiene un patente sobrepeso metodológico y de contenido. Pero estos hechos sólo son posibles recurriendo a la intuición positiva que dirige la crítica. Esta intuición está en último término bajo la presión del más alto criterio cognoscitivo, el de la autodonación fenomenológica.

Scheler desarrolló la teoría de los criterios de conocimiento como un medio fecundo con el que sistematizar su filosofía. Así se muestra en especial en el tratado escrito en 1913 sobre *Fenomenología y Teoría del conocimiento*, que hasta 1933 no fue extraído de los Manuscritos<sup>33</sup>. Formalmente considerada, la autodonación significa la unidad evidente de recubrimiento entre algo mentado y «lo dado vivencialmente exactamente tal como es mentado»<sup>34</sup> (Obras X, 398). En el modo de entender la autodonación coincide Scheler del todo con Husserl. «Aquello que es dado de uno u otro modo es igualmente ser absoluto, y el objeto que es sólo objeto de tal ser, de tal pura esencia, es dado *adecuadamente* en una medida ideal» (ib). Intuición espiritual y objeto intuido van juntos en la presentación del contenido de la intuición, al cumplirse de modo actual la intuición. Allí donde se pueden distinguir, al conocer, varias formas de aprehender lo mentado no hay conocimiento absoluto, sino relativo. Relatividad significa ciertamente una mengua del rango y de la pureza de un conocimiento, pero apunta también a la tarea de determinar más exactamente la esencia de la relatividad. El hilo conductor es una vez más el axioma de la correlación entre acto y objeto, que Scheler caracteriza como el axioma supremo de la Fenomenología (II, 270). La relatividad de los conocimientos está esencialmente condicionada por la existencia del sujeto cognoscente, de tal modo que Scheler puede contraponer a los conocimientos fenomenológicos absolutos la esfera de los conocimientos «relativos al existente».

Como el existente capaz de cualesquiera actos de conocimiento puede asumir distintas capas de desarrollo, se abre el panorama de un extenso dominio de capas de sujetos de conocimiento organizados esencialmente, con los que están en correlación especies objetivas enteramente determinadas. Según la ley de la correlación, debe haber siempre una determinada especie de objetos allí donde hay un sujeto de conocimiento organizado que esté en correspondencia con ella y, a la inversa, a un existente esencialmente organizado debe corresponder una determinada especie de objetos. «Podemos establecer qué objetos son relativos a sujetos finitos de conocimiento, y planteamos esta cuestión para el objeto 'igualdad', para el objeto 'ley', para la forma de la cosa, que como cosa de la percepción nunca es dada en sí misma, para las diferencias formales entre percepción interna y externa, para la espacialidad y temporalidad» (Obras X, 399).

32 Cfr. por ejemplo Obras X, pp. 441 ss., p. 450. En los años de gestación del libro sobre *El Formalismo* Scheler planeó publicar también un libro sobre «Fenomenología y Teoría del conocimiento» (cfr. II, 287, 295, 306; III, 31 entre otros). Más tarde habló expresamente de una «Fenomenología de la cosmovisión natural» (V, 88), que precedería a la investigación fenomenológica de la cosmovisión filosófica y de la interpretación científica del mundo.

33 SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, Obras, X, pp. 377-430.

34 Obras, X, p. 398. Cfr. también pp. 406 ss.

No exagera Scheler de ningún modo cuando dice que la Teoría del conocimiento encuentra «una tarea de extensión casi inconmensurable» en conocer los escalones de la relatividad del existente. Pero Scheler no sólo hizo entrar en el campo de investigación de la correlación la teoría de los escalones de ser como formas de vida, tal como lo había presentado en la *Lección de Biología*, sino que también acogió como un ámbito parcial la teoría de la cosmovisión natural. Así, habría objetos que serían relativos en su existencia a determinadas razas. Se fundarían en formas especiales de interpretación del contenido del mundo, tanto interior como exterior, lo cual se patentizaría al investigador sobre la base de una «fenomenología de la construcción de las lenguas» (Obras X, 400). Con todo, no se interna Scheler más de cerca en la relación entre forma de interpretación y construcción lingüística, remitiéndose a las investigaciones de Humboldt sobre las lenguas. La relación entre raza y construcción lingüística no queda reflejada en este lugar, aun siendo de especial interés justamente para el condicionamiento natural de la cosmovisión. De todas formas, más tarde volverá brevemente una vez más al problema. Desde luego, su teoría de la lengua natural, presente en notas dispersas, apenas ha sido investigada hasta el momento, pues prevalece el prejuicio de que Scheler no vio el problema de la lengua.

Un segundo campo de investigación de la cosmovisión natural son las «estructuras del vivenciar, que, limitadas a determinadas épocas culturales, dominan unitariamente todas las formaciones de la época y se descubren en ella» (Obras X, 400). Sorprende en el ejemplo la limitación a determinadas épocas culturales, cuando se puede aducir «naturalmente» en todo caso la estructura del vivenciar como perteneciente a la cosmovisión natural: más precisamente, sólo el vivenciar mismo, no su estructura, que es formada ya dentro de la especificidad de una época. En la investigación de la cosmovisión natural se plantea la cuestión sobre cómo puede surgir una construcción cultural específica del vivenciar esencial de la especie humana, es decir, de sus vivencias condicionadas históricamente, y cómo habría que explicar sus límites históricos.

El tercer ejemplo se refiere a las estructuras vivenciales de los objetos «que son relativos al varón o a la mujer» (Obras X, 401). Dentro de la cosmovisión natural no podría estarse aludiendo a las estructuras vivenciales sobre la base de su condicionamiento por el rol social masculino y femenino, sino a las estructuras basadas en el organismo biológico, que, eso sí, podrían descubrirse partiendo de las diferencias condicionadas cultural y socialmente.

El último ejemplo es digno de atender: también un objeto producto de la alucinación, dado por poco tiempo a un único individuo, se inscribiría en el marco de la cosmovisión natural como relativo al existente (Obras X, 401). Scheler modifica aquí el concepto de existente desde la cosmovisión natural, al reconocer también a los objetos ficticios, debidos a la alucinación, un modo de existir. Se muestra así hasta qué punto ha sistematizado Scheler el concepto de existente. Lo cual está en relación con su concepción de la Fenomenología, que trata en el contexto presente de dar cuenta de todo lo que cae bajo la epojé. Así se pone en claro de nuevo que el concepto de cosmovisión natural, en su diferencia sistemática, es formado desde el punto de vista de la fenomenología, en vez de describir sistemáticamente qué muestra —y cómo— la cosmovisión natural por sí misma. El mundo de los fenómenos es independiente de la organización psicofísica del hombre, la cosmovisión natural es relativa a ella; esta diferencia es tomada como hilo conductor para delimitar la cosmovisión natural.

Los cuatro ejemplos dan la impresión como si Scheler emprendiera tan sólo incursiones puntuales y tentativas en el campo de la cosmovisión natural. Pero esto significaría que habría despegado de todas sus investigaciones precedentes y que habría partido de un planteamiento completamente nuevo. Sin embargo, sus explicaciones relativas a los criterios de conocimiento muestran que los

ejemplos están totalmente en el contexto de sus anteriores investigaciones sistemáticas. A tales explicaciones pertenece también la cuestión de los límites de la cosmovisión natural, frente a la cosmovisión inmanente a las ciencias positivas.

No obstante, la cuestión se complica porque Scheler pregunta también por los puntos que tienen en común ambas cosmovisiones. Las dos se refieren a uno y el mismo mundo, del cual toman todos sus contenidos. Sin embargo, el mundo natural se abre al mundo desde los principios selectivos del perimundo humano, del milieu de la especie hombre, y la ciencia, en cambio, desde los principios selectivos de los seres vivos en general. Si el sujeto de la cosmovisión natural es la comunidad viviente asentada en tradiciones vivas, el sujeto de la cosmovisión científica es la sociedad artificial configurada por convenciones metodológicas y terminológicas, la «institución Ciencia». Su objetivo es dominar el mundo con ayuda del conocimiento de las leyes causales y de una lengua artificial que posibilite caracterizar unívocamente los hechos reducidos metodológicamente y claramente definidos, mientras que las lenguas naturales multívocas e imaginativas son aptas para representar la plenitud del contenido del mundo. Basten estas pocas indicaciones para ilustrar cómo desarrolla Scheler una teoría diferenciada, metodológico-sistemática de la cosmovisión natural partiendo del entrecruzamiento de los elementos, las conexiones estructurales, la historia y el ir y venir de las cosmovisiones.

Un medio muy fructífero —que jugará un papel importante en la Metafísica tardía de Scheler— para despejar sistemáticamente la cosmovisión natural es la idea del «orden en la fundamentación». Con él se descubren los fundamentos que ha de haber necesariamente para que sea posible algo dado o para diferenciar en general dentro de lo dado. Scheler esgrime la idea del orden en la fundamentación especialmente en contra de aquellas teorías que quieren derivar todo lo dado de leyes de la intuición o del pensamiento; frente a ello el orden en la fundamentación muestra la legislación estructural ontológica objetivamente predada. Pues «la experiencia natural está estructurada de tal modo que tienen que estar *ya dados* en ella unos fenómenos para que *se den otros*, por ejemplo los colores, sonidos o las cualidades olfativas o del gusto. En este sentido, la espacialidad es dada antes e independientemente de las figuras en el espacio, antes e independientemente del lugar de cualesquiera cosas y con razón antes e independientemente de las cualidades» (Obras X, 416). Scheler tiene razón en que con el orden en la fundamentación se abre «un ingente campo de investigación sobre la ley interna de formación de los datos naturales de la percepción» (ib.). Es un programa que Scheler no pudo llevar más lejos. Le habría descubierto las leyes ontológicas estructurales de todo lo dado dentro de la cosmovisión natural, inclusive las conexiones estructurales que vinculan al organismo humano con ese conjunto.

Los cuatro ejemplos aducidos antes pertenecen a la dimensión teórica de la cosmovisión natural. Sin embargo, Scheler indica expresamente que con ello no se capta todavía de modo completo la cosmovisión natural —una consideración análoga valdría también para los valores que gobiernan la cosmovisión natural. La consideración teórica de los valores la habría realizado en el libro sobre *El Formalismo*, a este propósito la editora remite al apartado sobre «Ética material de los valores y eudemonismo» (Obras II, 246-369). Cuando Scheler escribió el tratado sobre *Teoría del conocimiento y Fenomenología*, la segunda Parte de la Ética no estaba todavía elaborada. Son frecuentes las remisiones a libros o a partes de libros todavía no escritas, como en el fragmento de *Lógica*. Por ello, ha de quedar sin zanjar la cuestión de a qué apartados del libro sobre *El formalismo* se refiere de hecho. Sin embargo, si se considera el apartado indicado bajo el aspecto de la cosmovisión natural (allí por cierto no tematizada, pero aludida aquí y allá), se encuentra por ejemplo que Scheler apela en la crítica de las teorías de los valores a la «lengua natural», en la que diferenciamos aguda-

mente «si una cosa tiene *en sí* valor o si lo tiene *sólo para nosotros*» (Obras II, 249). El conocimiento de los valores que viene a expresión en la lengua natural es acogido en la Fenomenología de la vivencia del valor de modo absoluto y no relativizado. En un pasaje que viene poco después prosigue la diferencia entre aprehensión natural del valor e investigación fenomenológica: «La medida en que podemos aprehender una especie de valores, la riqueza o estrechez de nuestra aptitud para sentir los valores es objeto de conciencia y eventualmente también de una conciencia axiológica adecuada a nuestra especial naturaleza y organización» (ib.). Nada se va a objetar en contra de hallar confirmadas fenomenológicamente determinadas experiencias axiológicas de la vida natural, con tal que se pruebe y no sólo se afirme, pero algo habrá que objetar a la mezcla de puntos de vista del conocimiento axiológico que son en esencia distintos.

También en la teoría de los valores accede Scheler, aunque brevemente, a los límites de la vivencia natural del valor. En patente analogía con la epojé escribe que «sólo la *superación* de la estructura vivencial del hombre natural y de su configuración unilateral en nuestra época despejaría el *acceso* a los valores objetivos existentes» (Obras II, 275). La necesidad de la superación marca los límites de las dos formas de cosmovisión. La estructura vivencial del hombre natural es relativa al hombre como especie real, que es en todo, igual que cada raza, pueblo e individuo, un resultado «variable por principio y en su constitución psicofísica» del despliegue universal del principio de vida.

Estas pocas indicaciones sobre la consideración scheleriana de la valoración natural son ilustrativas de que en el terreno de la valoración natural persigue Scheler los mismos puntos de vista que en el terreno de la teoría. Lo cual habla a favor de que el método de investigación de la cosmovisión natural ya se había consolidado. Sin embargo, la averiguación del campo de problemas de la cosmovisión natural no estaba concluida. El pensamiento del orden en la fundamentación se amplió. No quedó limitado al orden constructivo de los datos aislados, sino que abarcó el campo de los problemas en su conjunto. En un ensayo sobre *Teoría de la cosmovisión, Sociología y posición de la cosmovisión* (1922)<sup>35</sup>, al que Scheler concedió un valor especial, articuló la cosmovisión natural en tres escalones, edificados cada uno sobre el otro: cosmovisión absolutamente natural, cosmovisión relativamente natural y cosmovisión de la cultura. Las tres forman una estructura específica fundamental, en la que las concepciones de Dios, el mundo y el sí mismo están concertadas entre sí. Ofrecen al conocimiento problemas diferenciados, es decir, cada uno de ellos requiere un método específico, de tal modo que debe rechazarse un único método, que valga lo mismo para todas las formas de cosmovisión natural.

La cosmovisión absolutamente natural «es una constante que ha de exponerse descriptivamente, es invariable sociológica e históricamente y resulta desde luego de un desgajamiento (silencioso) de las tradiciones ‘auténticas’ y ‘vivas’, incrustadas en cada concreta cosmovisión de grupo» (Obras VI, 15). Un contenido de tradición es «auténtico» cuando es vivido en una cosmovisión de grupo, dada realmente como intuitivamente presente, por así decir cuando es vivido como válido por siempre, sin que sea consciente de ser contenido transmitido, con relatividad histórica. La evidencia de la validez supratemporal es el signo en el que la cosmovisión absolutamente natural es vivida dentro de una cosmovisión real. Pero al destacar Scheler que el ser transmitido no es sólo consciente, sino también dado, atribuye a la cosmovisión absolutamente natural una cierta falta de claridad sobre su historicidad, o a la inversa una evidencia prerracional de creencia. En lo cual se hace patente cuánto está marcada de carácter histórico la filosofía de Scheler.

35 Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, Obras VI, pp. 13-26.

La cosmovisión relativamente natural es entendida por Scheler como un «compuesto de cosmovisión absolutamente natural más auténtica tradición viviente» (Obras VI, 15). Mientras la cosmovisión absolutamente natural se presenta como única e invariable, cosmovisión relativamente natural la hay sólo en plural y no es ni histórica ni sociológicamente constante, sino distinta para cada unidad de grupo —las cuales provienen de los círculos culturales, las naciones o los pueblos. La fuente última de los contenidos de las cosmovisiones relativamente naturales sería el «conjunto de las formas de interpretar las representaciones, las valoraciones o lo psíquico-vital en las distintas razas» (Obras VI, 15). En consecuencia, a la cosmovisión absolutamente natural habría de subyacer una especie humana unitaria, si hubiera que derivar últimamente la relatividad de las cosmovisiones relativamente naturales de las diferencias de raza. Pero como Scheler depende de la teoría polifilética, la Filosofía tendría que extraer una imagen de hombre que les fuera común a todas. Por tanto, la cosmovisión absolutamente natural no sería un concepto-límite, como se la entiende muchas veces, sino el núcleo constante —aprehensible en las variantes relativamente naturales y vivido como evidente— en las interpretaciones humanas de Dios, del mundo y de sí mismo.

La cosmovisión cultural se eleva «sobre el fundamento de la cosmovisión natural relativa», es «producida por la actividad espiritual consciente» y se extiende según ley a partir de los líderes espirituales, como los arquetipos y muchos seguidores e imitadores (Obras VI, 6). A la cosmovisión cultural pertenecen las representaciones cultural-espirituales, diferenciadas histórica y socialmente, de Dios, el mundo y el sí mismo que se forja el hombre, manifestadas en el ethos, el arte, la religión, la ciencia y la filosofía. No tienen ninguna influencia en la variación histórica de la cosmovisión relativamente natural: a esta tesis subyace la concepción scheleriana de la impotencia del espíritu. Es sintomático que caracterice como «naturales» a la cosmovisión absoluta y a la relativamente natural, pero este concepto no lo usa ya para caracterizar la cosmovisión cultural, que está situada entre las dos cosmovisiones naturales, por un lado, y, por otro lado, se ahonda el hiato entre metafísico entre impulso vital y espíritu. Scheler retrotrae las variaciones en la cosmovisión relativamente natural sólo a factores «naturales», es decir, a la mezcla de sangre y al «traspaso recíproco que se opera en el proceso vital conjunto de los pueblos»<sup>36</sup>.

Al final de su vida su Metafísica, fragmentariamente desarrollada en los años 20, del Dios en devenir (panenteísmo) condujo finalmente a una cierta relativización del dualismo de impulso vital y espíritu. Scheler creía poder descifrar la historia de la humanidad, incluso de todo el cosmos, como realización de la única divinidad absoluta, que conduciría a la interpenetración recíproca de los dos principios que son el impulso vital y el espíritu, por tanto a una espiritualización de la vida y a una vitalización del espíritu<sup>37</sup>. Lo que no ha podido mostrar son las consecuencias que resultarían de su concepción final para su teoría de la cosmovisión natural.

(Traducción del alemán de Urbano Ferrer)

36 Cfr. la Conferencia de Scheler sobre *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* (1922), Obras VI, pp. 290-314.

37 Cfr. en especial del ensayo (póstumo 1929), Obras IX, pp. 145-170.