

Las ideas biológicas de Max Scheler

Max Scheler's biological views

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ*

Resumen: Max Scheler no llegó a publicar su anunciada fundamentación filosófica de la biología. Sin embargo, una lectura transversal de las obras de este autor permite reconstruir su concepción de la vida, radicalmente opuesta a la propugnada por la biología mecanicista. Este trabajo comienza considerando la recepción por parte de Scheler del vitalismo decimonónico, para luego examinar algunas de las tesis más características de la biología pura scheleriana: la irreducibilidad de la vida, su unidad cósmica fundamental, la primacía de la colaboración sobre la lucha y el carácter creador de los procesos orgánicos. Estas tesis desembocan en la idea de que el eros (o amor vital) es la esencia última de toda vida.

Palabras clave: Scheler, vida, simpatía, eros.

Abstract: Max Scheler did not publish the book on the philosophical foundations of biology that he had announced several times. However a close reading of his works allows us to attempt a reconstruction of his theory of life, which is flatly opposed to mechanistic biology. This paper considers first Scheler's reception of nineteenth-century vitalism, and then it proceeds to examine some of the characteristic claims of his «pure biology»: non-reducibility of life, unity of cosmic life, priority of cooperation over struggle and creativity of organic processes. These claims result in the idea that eros (or vital love) is the ultimate essence of life.

Key words: Scheler, life, sympathy, eros.

1. La idea de un «biología pura»

En 1914 Max Scheler entregó a la revista *Weisse Blätter*, de la que era colaborador habitual, una reseña sobre un volumen de ensayos de divulgación científica recientemente publicado por un renombrado biólogo.¹ La reseña comenzaba con estas palabras:

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2012. Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2012.

* Profesor titular de Filosofía Moral, Universidad Complutense de Madrid, dupla@filos.ucm.es
Su labor investigadora de los últimos años se centra en la filosofía de Max Scheler, sobre la que ha publicado, entre otros trabajos: «Gotteserkenntnis und natürliche Religion bei Max Scheler», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 9 (2010), 95-128; y «La esencia y las formas del amor según Max Scheler», *Anuario Filosófico* 45 (2012), 69-96.

1 Se trata del libro de Jacob Baron von Uexküll: *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben und eingeleitet von Felix Gross*, München, F.Bruckmann, 1913. A este autor se debe la introducción en la biología moderna del concepto de *Umwelt*, del que luego haría abundante uso el propio Scheler.

Entre los problemas más centrales del presente está el de dar un fundamento filosófico a la biología, mediante el cual ella cobre conciencia de su unidad y autonomía frente a la ciencia de la naturaleza inorgánica y frente a la psicología; es ésta una tarea que, definitivamente, sólo puede llevarse a cabo mediante la colaboración de la biología y la filosofía. (GW 14, 394-6)²

No es ésta una mera declaración ocasional, motivada por el tema del libro reseñado. Antes bien, en estas líneas se expresa una convicción que acompañó a Scheler a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Que siempre se sintió atraído por las ciencias de la vida y por los problemas filosóficos que ellas plantean, está sobradamente atestiguado: Scheler inició su formación universitaria en Múnich como estudiante de medicina, interesado sobre todo por cuestiones biológicas; más tarde, habiéndose decantado ya por la filosofía y tras su breve paso por Berlín, fue discípulo en Jena del biólogo evolucionista y filósofo de la naturaleza Ernst Haeckel; y es sabido que fue asimismo uno de los primeros pensadores alemanes en recibir el influjo de la filosofía vitalista de Henri Bergson.

Ya como docente, Scheler se ocupó intensamente de los fundamentos filosóficos de la biología, tema sobre el que impartió un curso en Múnich en el semestre de 1908/09.³ Debió de concebir entonces el proyecto de publicar los resultados de sus investigaciones en este campo: unos años más tarde, en una nota de la sección sexta de *El formalismo*, llegó a anunciar la próxima aparición de una obra suya en la que se acometía, entre otras cosas, «la fundamentación de una fenomenología de la biología» (GW 2, 461 Anm.1).⁴ Aunque este proyecto no llegó a realizarse, el tema de la vida en sentido biológico es abordado con mayor o menor extensión en numerosos escritos del filósofo.⁵ Todavía en una de sus últimas obras publicadas, *El puesto del hombre en el cosmos* (1927), Scheler examina detenidamente los distintos niveles de la naturaleza orgánica — impulso afectivo, instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica — y analiza el modo como estos niveles se ven asumidos y modificados por la condición espiritual del hombre. Y entre los materiales en los que trabajaba cuando

2 Citaremos siempre a Scheler por los *Gesammelte Werke*, editados por Maria Scheler y Manfred Frings, con indicación de volumen y página.

3 Las notas de este curso han sido publicadas bajo el título de «*Biologievorlesung*» (GW 14, 257-361) como parte del legado póstumo del filósofo.

4 También en el escrito «La esfera absoluta y la posición real de la idea de Dios» — que en principio había de formar parte de *El formalismo*, pero que sólo vio la luz póstumamente — alude Scheler a «un trabajo preparado desde hace años sobre los fundamentos fenomenológicos de la biología» (GW 10, 225 Anm.1).

5 Los textos de Scheler más importantes para el estudio de sus ideas biológicas son los siguientes: *El formalismo en ética y la ética material de los valores* (GW 2, 3-659; en especial 180-199), *El resentimiento en la formación de las morales* (GW 3, 33-147; esp. 131-147), «Ensayos de una filosofía de la vida: Dilthey, Nietzsche, Bergson» (GW 3, 311-339), *El genio de la guerra y la guerra alemana* (GW 4, 7-250; esp. 14-44), *Esencia y formas de la simpatía* (GW 7, 7-258), *El puesto del hombre en el cosmos* (GW 9, 7-71), «Manuscritos sobre metabiología» (GW 11, 156-184), «Lección de biología [1908/09]» (GW 14, 257-361) y «Los valores vitales» (GW 15, 191-220). También deben tenerse en cuenta *Muerte y pervivencia* (GW 10, 9-52) y *Sobre la vergüenza y el pudor* (GW 10, 65-154).

en 1928 le sorprendió la muerte, algunos están dedicados asimismo a los fundamentos de la biología.⁶

La lectura de los numerosos pasajes sobre cuestiones biológicas dispersos por el conjunto de la producción literaria de Scheler permite formarse una idea aproximada del propósito que le animaba cuando concibió la idea, nunca realizada, de publicar una fundamentación de la biología. Su objetivo era elaborar una «biología pura» cuyos principios, por fundarse en la esencia misma del fenómeno «vida» y no en una mera inducción empírica, fueran válidos para todos los organismos conocidos o por conocer. Así lo da a entender el propio Scheler en un texto redactado hacia 1915:

Donde quiera que los fenómenos vitales se revelen como genuinos fenómenos y sus portadores como verdaderamente animados, estaríamos forzados a admitir un principio activo unitario [*ein einheitliches Agens*] «vida», el cual actúa en todos sus portadores posibles según leyes propias [...]; leyes que habrían de ser consideradas como leyes autónomas de la vida y que serían inderivables de la legalidad del mundo inerte. Los principios últimos de estas leyes enraizarían en la multiplicidad, la unidad y el contenido esencial de la vida misma, y constituirían en su conexión una biología pura, respecto de la cual la biología de los organismos terrenales fácticos sólo representa una aplicación válida bajo las específicas condiciones del entorno terrenal inorgánico. [...] La idea fundamental de una biología semejante sería, por tanto, de naturaleza universal y cósmica, y sus leyes no valdrían inductivamente para el mundo orgánico terrenal que todos podemos observar, sino que valen para éste solamente porque valen para la esencia de toda vida. (GW 15, 195)

Scheler estaba persuadido de que la ciencia biológica no era la única disciplina que se beneficiaría de la elaboración de esta biología pura. También la ética saldría ganando, pues estaría en condiciones de reivindicar eficazmente la peculiaridad de los «valores vitales», evitando su reducción a otras modalidades axiológicas —sea a valores de lo agradable y de lo útil, sea a valores espirituales—. La biología pura revelaría su fecundidad también en el campo de la antropología filosófica, ya que, aunque el hombre sea un ser «biológicamente indefinible» (GW 2, 294) debido a su condición espiritual, no por ello deja de ser un ser vivo sujeto a la leyes esenciales de la vida cósmica.⁷ Mencionemos asimismo que, por ser la vida cósmica un atributo esencial del fundamento último de la realidad (cf. GW 7, 136), los principios de la biología pura son muy relevantes también para la metafísica.

El fenomenólogo Scheler no sólo estaba convencido, por las razones señaladas, de que la biología pura era necesaria, sino también de que era posible, y ello porque

«vida» es una esencia genuina, no un «concepto general empírico» que tan sólo reúne las «notas comunes» a todos los organismos terrenales. (GW 2, 124)

6 Esos materiales han sido editados en el segundo volumen de los escritos póstumos de Scheler bajo el título «*Manuskripte zur Meta-Biologie*» (GW 11, 156-184).

7 Por ejemplo, la teoría de la sexualidad humana expuesta en la parte segunda de *Esencia y formas de la simpatía* es una clara aplicación al hombre de la concepción general de la vida suscrita por Scheler.

Al igual que las demás esencias genuinas, la esencia de la vida es un dato irreductible o último, que no cabe definir sin incurrir en un *circulus in definiendo* (cf. GW 2, 69). Pero ese dato es accesible a la intuición fenomenológica, lo cual permite ensayar su caracterización e identificar las leyes universales a las que está sometido el mundo orgánico.

En este trabajo daremos algunos pasos hacia la reconstrucción de la biología pura postulada por Scheler. Comenzaremos considerando con algún detenimiento su recepción de las filosofías vitalistas de la segunda mitad del siglo XIX. Después presentaremos algunas de las más características ideas biológicas del filósofo muniqués: la tesis de la irreductibilidad de los fenómenos orgánicos, el principio de la unidad de la vida cósmica, la afirmación de la primacía de la cooperación sobre la lucha en las relaciones entre los seres vivos (crítica del *struggle for life*) y, por último, la afirmación del carácter ascendente y creador de las energías orgánicas (crítica del principio de adaptación al medio).

2. Recepción y crítica del vitalismo decimonónico

El interés de Scheler por el tema de la vida enlaza con los trabajos de varias generaciones de pensadores que, en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, elaboraron filosofías vitalistas de diverso cuño. La vida fue, en efecto, uno de los grandes temas de la filosofía europea de aquel período. Es cierto que las ideas biológicas de autores como Nietzsche, Guyau o Bergson difieren considerablemente, como también difieren las doctrinas éticas y políticas fundadas en ellas. Sin embargo, todos ellos coinciden en reivindicar la originalidad irreductible de la vida y en otorgarle un lugar central en sus sistemas filosóficos. El propio Scheler conoció a fondo las contribuciones de los autores citados y dedicó muchas páginas a la exposición y crítica de sus ideas. Además, siguió atentamente cuantas novedades se iban produciendo en la biología científica de su tiempo, encontrando en las teorías de autores como Driesch, Uexküll o Jennings inspiración o apoyo para sus propias ideas. Conviene observar sin embargo que, aunque Scheler bebió abundantemente de estas fuentes, su filosofía no puede calificarse de vitalista.⁸

El trabajo de recuperación del fenómeno originario de la vida llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XIX hubo de enfrentarse a la larga vigencia de la concepción mecanicista de la naturaleza. La metafísica de inspiración cartesiana entendía los organismos como mera exterioridad, como materia inerte que sólo se distingue de los artefactos fabricados por la técnica humana por su mayor complejidad. El hecho de que todas las cosmovisiones naturales y todas las lenguas conocidas trazaran una divisoria nítida entre la naturaleza animada y la inanimada, se explicaba como fruto de una «proyección endopática»⁹ que atribuye a los organismos estados anímicos análogos a los del sujeto humano. Pero la visión científica del mundo no debía caer en las trampas del lenguaje corriente, sino aplicar a los fenómenos vitales que se registran en los organismos los mismos principios explicativos que se venían

8 Cf. A. Pintor Ramos: «Max Scheler y el vitalismo», *La Ciudad de Dios* (El Escorial) 182 (1969) 514-555.

9 Traducimos de este modo el término alemán *Einfühlung*. Es importante evitar la confusión con el término *Einsfühlung*, que aparecerá más adelante en nuestra exposición y que verteteremos como «unificación afectiva». Por cierto que el parecido gráfico de estas expresiones da lugar a algunas erratas que deben corregirse en el texto alemán, por ejemplo en GW 7, 94.

aplicando con gran éxito a la naturaleza inerte, que no eran otros que los de la ciencia mecánica de la naturaleza, y en especial los principios de conservación.

Sólo gradualmente pudo el pensamiento decimonónico desembarazarse de la concepción mecanicista y abrirse paso al reconocimiento de la peculiaridad del hecho de la vida. Un primer paso en la nueva dirección lo dio Herbert Spencer,¹⁰ un autor hoy poco estudiado cuyas doctrinas, sin embargo, gozaron de gran popularidad en su tiempo. Distanciándose del hedonismo utilitarista, Spencer hacía del «máximo vital» hacia el que se encamina la evolución universal el bien supremo al que ha de aspirar la conducta moral, a la vez que rebajaba el placer a mero síntoma de la promoción de la vida. Por primera vez, se concedía a la vida un lugar central en el marco de la ética filosófica, pues se hacía del fomento de su crecimiento en intensidad y duración el criterio básico de la moralidad.¹¹

Sin embargo, a la hora de hacer explícitos los fundamentos de su posición ética, Spencer se veía envuelto en numerosas dificultades objetivas que no tardaron en ser señaladas por otros autores. No es difícil mostrar que esas dificultades eran consecuencia del mecanicismo del que el filósofo inglés, pese a su reivindicación de la vida, seguía siendo deudor. Heredero de las ideas biológicas de Darwin, Spencer aplicaba sistemáticamente al estudio de la vida los principios de conservación de la materia y la energía formulados por la mecánica clásica. La naturaleza de los organismos, y la de los órganos, tejidos y células que los forman, era explicada como resultado de su adaptación al medio, la cual hacía posible su supervivencia y reproducción. Una primera consecuencia de este planteamiento es que el mundo orgánico era puesto bajo el principio universal de la lucha por la vida, de suerte que toda forma de solidaridad o simpatía que pareciera registrarse en este ámbito quedaba desenmascarada como una variante refinada del egoísmo consustancial a la vida.

En segundo lugar, la importancia atribuida por Spencer al crecimiento y despliegue de la vida en el curso de la evolución universal se revelaba ilusoria tan pronto como se advertía que, de acuerdo con los principios mecanicistas, ese despliegue no pasaba de ser un epifenómeno de procesos de conservación que, partiendo de unidades vitales mínimas, llevaban a éstas a asociarse en unidades vitales cada vez más complejas y aptas para la supervivencia. Más que de aumento de la vida, habría que hablar por tanto de reestructuración de un sustrato material y energético constante.

En tercer lugar, cuando los organismos son concebidos al modo mecanicista como suma de órganos, y éstos se entienden por analogía con los *instrumentos* de la técnica humana, se plantea inevitablemente la pregunta por el *fin* que persigue la compleja organización de los seres vivos; en el entendido de que ha de tratarse de un fin valioso, pues de lo contrario la teoría se vuelve irrelevante para la ética. Si se responde que el fin que persigue la vida es su propia conservación, la cual se alcanza merced a complejos mecanismos de adaptación al medio, en realidad sólo se ha aplazado el problema, pues todavía hay que aclarar por qué es bueno que la vida se conserve. Y en este punto, a un empirista como Spencer sólo le quedaba argüir que la vida es portadora de placer y que el despliegue vital hace posible

10 La concepción biológica de Spencer, muy influida por el lamarckismo, está expuesta en el libro *Principles of Biology*, publicada entre 1864 y 1867 (= *The Works of Herbert Spencer*, vols. II y III, Osnabrück, Otto Zeller, 1966).

11 La filosofía moral de Spencer está expuesta en sus *Principles of Ethics*, que vieron la luz entre 1879 y 1892 (= *The Works of Herbert Spencer*, vols. X y XI, ed. cit.).

un placer cada vez más rico y diferenciado. De este modo, el presunto vitalismo ético de Spencer resultaba ser, a última hora, una variante del utilitarismo hedonista, teoría cuyas deficiencias eran cada vez más patentes para el público filosófico y que de hecho no tardaría en ser abandonada por los propios utilitaristas.¹²

Los primeros en proponer una doctrina ética fundada en una concepción de la vida ajena al mecanicismo fueron los filósofos evolucionistas franceses Alfred Fouillée y Jean Marie Guyau.¹³ Estos autores entendían la vida como una realidad irreductible, como un ámbito sometido a leyes propias que no pueden ser explicadas a partir, por ejemplo, de los principios de conservación. A diferencia de Darwin o Spencer, estaban persuadidos de que la tendencia a la solidaridad, la entrega y el sacrificio era parte del bagaje original de la vida, por lo que en sus ensayos de fundamentación de la ética reconocían gran importancia a los fenómenos de simpatía vital. Más en general, reconocían la objetividad de todo un sistema de valores que brotan de la esencia de la vida misma y que podían ser conocidos directamente, sin necesidad de prestar atención a otros niveles de la realidad, como el espiritual o el sensible. En esos valores específicamente vitales veían el verdadero fundamento de las normas morales.

Scheler, tan interesado por el hecho de la vida, tenía en alta estima la labor pionera realizada por Fouillée y Guyau. El principal mérito que les reconocía, en el terreno de la ética, era el de haber afirmado la especificidad irreductible de los valores vitales. Pero, a diferencia de esos investigadores, Scheler no aceptaba que éstos fueran los valores supremos, sino que sostenía que los valores espirituales y los religiosos ocupan un lugar aún más alto en la escala objetiva de los valores. En realidad, la causa última de esta discrepancia era el vitalismo consecuentemente profesado por esos pensadores: no se limitaban a sostener que la vida es un ámbito propio e irreductible, sino que creían que la vida era el fundamento último de la realidad, del que proceden todos los demás niveles ontológicos; y en consecuencia subordinaban todos los valores a los valores vitales. Scheler, por su parte, señalaba agudamente que, al hacer de la vida la raíz del espíritu, el vitalismo no sólo defendía una tesis falsa, sino que echaba a perder sus mejores logros, en particular su propuesta de una concepción del mundo orgánico que dejaba atrás los prejuicios mecanicistas y su defensa de la especificidad de los valores vitales. Pues si el espíritu fuera algo así como una secreción de la vida universal, entonces la vida (entendida como principio metafísico) habría de ser algo completamente distinto de esa otra «vida» a la que accedemos en la experiencia espontánea y en la reflexión teórica, ya que ese acceso estaría siempre mediado por las categorías de un espíritu que, por hipótesis, ha de explicarse como derivado de la vida originaria. Y no sólo la vida sería incognoscible para el espíritu, sino que también se revelaría ilusorio nuestro saber acerca de cualesquiera valores presuntamente objetivos, pues ese saber no pasaría de ser un derivado de instintos y necesidades vitales, es decir, una añagaza de la vida que busca, no una imposible objetividad, sino su propia perpetuación. En suma, el principio vitalista,

12 Esta inconsecuencia de Spencer, que no puede evitar recaer en el hedonismo del que pretendía apartarse, es denunciada por Scheler en un trabajo sobre «Los valores vitales» incluido en la edición de sus escritos póstumos (GW 15, 191-220, esp. 200-201). Véase también la aguda crítica de la ética evolucionista de Spencer desplegada por G.E. Moore en el capítulo segundo de sus *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.

13 Cf. A. Fouillée: *L'évolutionisme des idées-forces*, París, Felix Alcan, 1890; J.-M. Guyau: *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, París, Felix Alcan, 1885.

pensado hasta el final, desemboca en el irracionalismo teórico y en el nihilismo práctico, y no en una biología y una ética que puedan enunciarse con pretensión de verdad.

Los investigadores franceses citados no fueron los únicos en rechazar la concepción mecanicista de la vida. No menos tajante que ellos en la crítica a la biología elaborada en suelo inglés fue Friedrich Nietzsche, que acusó a Darwin y a Spencer nada menos que de haber sustraído a la vida su verdadera esencia: la actividad.¹⁴ El mecanicismo supone, en efecto, que los fenómenos de despliegue, diferenciación y variación que se registran en el mundo orgánico no tienen una causa autónoma, immanente a los seres vivos, sino que son el resultado estadístico de incontables variaciones azarosas, las cuales determinan que algunos individuos sobrevivan y se reproduzcan mientras que otros perecen. Según esto, el despliegue de la vida, su admirable versatilidad, no sería más que el fruto de procesos de adaptación pasiva al medio. La vida queda de este modo desprovista de su pujanza y dinamismo, y en su definición científica la actividad que la caracteriza es sustituida por la mera reactividad a condiciones externas. Frente a este modo de ver las cosas, Nietzsche sostiene que la propiedad fundamental de la vida no es la tendencia a la conservación, sino a la acción, al crecimiento, al aumento constante de su poder y valor. La vida no se adapta, sino que somete y transforma la materia.¹⁵ Por supuesto que los seres vivos necesitan alimento; pero no crecen porque se alimentan, sino que se alimentan porque crecen. Cuando ocurre lo contrario, cuando un organismo frena su ímpetu de crecimiento y en vez de dominar y transformar se limita a mantenerse en la existencia, hemos de ver en ello un claro síntoma de decadencia vital. En la medida en que su conducta se asemeja a los procesos de conservación que se registran en la naturaleza inerte, es anticipo de la muerte. No hay término medio: la vida asciende vigorosa o decae fatalmente. Por eso «vivir peligrosamente», afrontar riesgos en aras del propio despliegue, es mil veces preferible a traicionar la vida entregándose pasivamente a la anulación.

Llama la atención que esta aguda crítica de la concepción mecanicista de la vida haya sido elaborada por un pensador que en materia de ciencia biológica lo ignoraba casi todo. El camino seguido por Nietzsche es, en efecto, el inverso al señalado por Spencer: en vez de empezar por la biología para luego fundar sobre esta base una teoría ética con garantías científicas, el pensador alemán comenzó por la crítica implacable de las ideas éticas y religiosas de la cultura occidental moderna, y de la perversidad que creía advertir en esas ideas dedujo la necesaria falsedad de la concepción de la naturaleza en que ellas se fundaban. Pero eso no es todo. Nietzsche dio un paso más al denunciar que la tabla de valores característica del

14 Cf. F.Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, II, 12: «La idiosincrasia moderna contra todo lo que domina y quiere dominar [...] parece haberse adueñado ya de toda la fisiología y teoría de la vida [...] al haber escamoteado un concepto fundamental, el de la *actividad* en sentido propio. Bajo la presión de esa idiosincrasia, se pone en primer término la «adaptación», es decir, una actividad de segundo orden, una mera reactividad, e incluso se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más afinada, a circunstancias externas (Herbert Spencer)» (cf. K. Schlechta [Hg.]: *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, Zweiter Band, München, Carl Hanser Verlag, p. 819).

15 Merece la pena recordar que en años recientes la prestigiosa microbióloga norteamericana Lynn Margulis ha criticado la concepción neo-darwiniana de una naturaleza estática en la que especies e individuos compiten por recursos limitados; frente a este planteamiento, Margulis afirma la capacidad de la propia vida para modificar el entorno en que se despliega y generar nuevos recursos. Cf. L. Margulis, *Una revolución en la evolución*, Universidad de Valencia, 2002, pp. 209-210.

«tipo humano» específicamente moderno es el fundamento oculto de la ciencia mecanicista, el humus del que ella se nutre; lo cual supone que *también* la biología de un Darwin o un Spencer se apoyan en una doctrina ética, pese a presentarse como fundamento de ésta. Y como los ideales y valores de la moderna cultura burguesa y capitalista son los propios de un tipo humano en el que la vida no asciende sino decae, no es sorprendente que la ciencia elaborada por esa cultura falsee la esencia de la vida. A fin de cuentas, «tampoco la biología puede ser mejor que el tipo humano que la cultiva» (GW 3, 316).¹⁶

Cuando la vida desciende, renuncia a expandirse y busca únicamente su propia conservación.¹⁷ El miedo es la tonalidad fundamental de la existencia; se refuerza la tendencia al cálculo, la precaución, la economía. Toda forma de heroísmo, de aspiración al poder y espíritu de conquista es vista con profundo escepticismo. La moral del hombre moderno es el utilitarismo, la búsqueda de la eficacia en la producción o adquisición de bienes que conserven la vida y le procuren contento. Por eso la ciencia físico-matemática dirige su mirada a aquellas dimensiones de la naturaleza que, por someterse a leyes constantes, ofrecen un punto de apoyo para la acción de la técnica humana. Se presta atención a lo inerte y calculable en perjuicio de lo imprevisible, de lo imponderable, en una palabra: de lo vivo. El resultado de todo ello es la concepción mecanicista de la vida, su reducción a procesos de conservación.

Como tantos hombres de su generación, Scheler recibió intensamente el influjo de Nietzsche. La crítica a la cultura occidental burguesa, la importancia concedida al fenómeno del resentimiento o la afirmación de la fuerza ascendente y creativa de la vida, son temas recurrentes de la filosofía de Scheler en los que no se puede pasar por alto el ascendente ejercido por el solitario de Sils-Maria. Pero junto a estos puntos de acuerdo se registran también discrepancias muy importantes entre estos dos pensadores. La raíz de todas ellas hemos de situarla, también en este caso, en el vitalismo radical de Nietzsche. Dicho con palabras de Scheler:

Tan plena de resonancias llegó a ser para él la palabra «vida», tan abarcador se hizo paso a paso su significado, que finalmente la vida pareció abrazar los dos reinos entre los que se solía situarla -Dios y el mundo inerte- y engendrarlos como meras creaciones de su fluir ascendente y descendente. [...] Aquí la «vida» ya no es un proceso que se registra en las formas espacialmente cerradas de los organismos; ya no es [...] un «pequeño movimiento» en uno de los planetas más pequeños. Ella se asienta en lo profundo, y los mundos, sistemas legales y sistemas de valores brotan majestuosamente de su enigmática hondura y sólo a la mirada muerta ofrecen la

16 Puede verse una interpretación alternativa de la relación entre Darwin y Nietzsche en el trabajo de C.U.M. Smith, «'Clever beasts who invented knowing': Nietzsche's evolutionary biology of knowledge», *Biology and Philosophy* 2 (1987) 65-91. Según Smith, «Nietzsche era darwinista sin saberlo» (p. 73). Más ponderado parece el juicio de Hans Jonas, quien, sin hacer de Nietzsche un seguidor de Darwin, hace notar que el darwinismo está en el origen del clima espiritual que hizo posible, e incluso lógicamente necesario, el desarrollo de la filosofía de Nietzsche y de sus secuelas existencialistas; cf. H.Jonas, «Aspectos filosóficos del darwinismo», en: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 71s.

17 Cf. R. Spaemann: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, 2. Auflage, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, especialmente el capítulo «Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie», pp. 58-71.

imagen de una estructura absolutamente invariable y eterna. Pero de hecho también ellos vuelven a ser absorbidos por la vida. (GW 3, 314s.)

La negativa de Scheler a aceptar la concepción del espíritu como mero derivado de la vida había de traducirse en el rechazo de muchas otras tesis defendidas por Nietzsche. Scheler no aceptaba la idea de que la moral cristiana del amor fuera fruto del resentimiento de los débiles, que odian la vida y legislan contra ella. No creía tampoco que los males que aquejan a la decadente civilización occidental justificaran la glorificación de la «bestia rubia», sino que propugnaba la búsqueda del equilibrio (*Ausgleich*) entre Occidente y Oriente, entre el dominio técnico de la naturaleza y el interés metafísico-religioso, entre el entendimiento abstracto y las experiencias emocionales que permiten el contacto con la vida universal.¹⁸ Pero lo que más interesa destacar en el presente contexto es que, a juicio de Scheler, la concepción nietzscheana de la vida perpetuaba uno de los peores defectos de la biología mecanicista: su marcado individualismo. Por haber ignorado la naturaleza de los fenómenos de simpatía y amor que se registran en el mundo orgánico, Nietzsche interpretaba la pujanza ascendente connatural a la vida en términos de *autocrecimiento*.

3. Irreductibilidad y unidad de la vida

La exposición precedente del modo como Scheler asume y critica las sucesivas oleadas del vitalismo decimonónico nos ha permitido conocer algunos de los elementos de su propia posición. En las páginas que siguen intentaremos ofrecer una imagen más completa de la concepción scheleriana de la vida en sentido biológico.

Ante todo, Scheler niega que la idea de la vida sea un mero concepto empírico, el cual reuniría las características comunes a los distintos organismos de los que tenemos noticia. Precisamente la ciencia biológica se confiesa incapaz de señalar una diferencia descriptiva última entre lo vivo y lo inerte (cf. GW 15, 193-195). A cada intento de identificar rasgos empíricos presentes en todos los seres vivos y sólo en ellos, le ha sucedido el descubrimiento de que esos rasgos o no los poseen todos los seres vivos, o se encuentran también en la naturaleza inerte. No podemos ver en la «organización», en el sentido de Aristóteles, el carácter distintivo de lo vivo, pues sabemos que existen seres vivos unicelulares. Pero tampoco el crecimiento, la autosanación o la automoción son criterios válidos, dado que también se dan en determinadas clases de cristales. Y otro tanto cabe decir del envejecimiento, que se registra también en las rocas y ciertos cuerpos químicos; o de la finalidad, claramente presente en los artefactos humanos.

El fracaso de los intentos de delimitar empíricamente el ámbito de lo vivo ha sido interpretado a menudo como un argumento favorable al mecanicismo, el cual ha visto aquí un indicio de que el concepto de vida es una creación artificial del entendimiento humano, y por tanto de la necesidad de aplicar a lo presuntamente vivo los mismos principios explicativos que a lo inerte. Scheler, en cambio, atribuye ese fracaso al hecho de que la vida es un fenómeno original e irreductible, o como también le gusta decir, una «esencia genuina» (*echte*

18 Esta idea, recurrente en la obra de Scheler, recibe su tratamiento más extenso en la conferencia «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs» (GW 9, 145-170).

Wesenheit; cf. por ejemplo GW 2, 124); esta esencia puede ser intuita, pero no definida. Quien ensaya la reconstrucción empírica del concepto de vida no sólo está condenado de antemano al fracaso, sino que se mueve inconscientemente en un círculo: sólo podrá llevar a cabo ese ensayo quien posea ya el concepto que se trata de definir, pues de lo contrario no le será posible delimitar el ámbito de objetos del cual ha de partir el proceso lógico de abstracción.

Para asegurar la tesis de que la vida es un fenómeno último e irreductible es preciso señalar claramente el tipo de experiencia en el que ese fenómeno se brinda a la intuición. Según Scheler, el contacto original con el hecho de la vida tiene lugar en una amplia gama de experiencias emocionales que pertenecen al género de los «sentimientos vitales» (cf. GW 2, 340-344). Pensemos, en primer lugar, en los sentimientos que nos presentan nuestra propia vida como sana o enferma, vigorosa o cansada, segura de sí misma o amenazada. Es importante advertir que este tipo de sentimientos son irreductibles a placer y dolor sensibles, como prueba el hecho de que los sentimientos vitales, a diferencia de los sensibles, carecen de localización precisa. Tras unas vacaciones reparadoras, con abundante ejercicio al aire libre, no me sentiré rejuvenecido en unas partes de mi cuerpo y débil en otras, sino que la pujanza recuperada se extenderá, como una tonalidad única e indivisa, por los imprecisos confines de mi cuerpo vivido (*Leib*). Del mismo modo, el enfermo declara a menudo que tiene «mal cuerpo», sin que le duela nada en particular. Además, los sentimientos sensibles presentan a menudo el carácter de estados afectivos ciegos, carentes de intencionalidad; el dolor de estómago, por ejemplo, no remite más allá de sí mismo. En cambio, los sentimientos vitales son genuinas funciones intencionales, que hacen comparecer el dato irreductible de mi vida ascendente o descendente. Por lo demás, la diferencia irreductible entre estos dos tipos de sentimientos salta a la vista con especial nitidez en los casos en que un sentimiento vital coexiste con un sentimiento sensible de signo opuesto: el placer de comer un bombón no borra la languidez del enfermo, ni se siente menos sano y vigoroso el deportista por sentir agujetas después de la sesión de entrenamiento.

Hasta ahora hemos considerado únicamente los sentimientos referidos a la propia vida del sujeto. Sin embargo, Scheler observa certeramente que existen también numerosas experiencias emocionales que nos permiten captar la vida que palpita en otros seres. Con gran frecuencia, merced a la extraordinaria fuerza expresiva de la naturaleza, sentimos en nuestro interior el «redoble emocional» (*Nachfühlen*) de la vida ajena: la languidez de una planta, sus colores apagados, me dan a conocer que su vida declina; la reacción brusca de un perro hace visible el miedo que siente; en la algarabía incesante de los niños que juegan reconozco sin esfuerzo el torrente de su vitalidad.

Y esto no es todo. Sobre la base de la captación emocional de la vida ajena se fundan los distintos fenómenos de simpatía estudiados por Scheler en la primera parte de su obra *Esencia y formas de la simpatía*. De esos fenómenos, el que más interesa en el presente contexto es la «unificación afectiva» (*Einsföhlung*) del propio yo con un yo individual ajeno. Esta unificación es la forma más extrema del «contagio afectivo» (*Geföhlсанsteckung*) y se caracteriza, como éste, por ser involuntaria e inconsciente. Scheler ha examinado con admirable lucidez numerosos casos de unificación afectiva (cf. GW 7, 29-44): la identificación del hombre primitivo con un ejemplar de la especie totémica, los cultos místicos, la hipnosis prolongada, el contagio de reacciones históricas descrito por Freud, la actitud del

niño que juega con sus muñecos, la identificación de la masa con su líder, la relación entre la madre y el niño pequeño, e incluso ciertas conductas de los himenópteros referidas por Bergson. Al pasar revista a estos fenómenos tan variados, Scheler advierte que la unificación afectiva es ya idiopática ya heteropática, dependiendo de si el yo ajeno es absorbido por el propio o el propio por el ajeno. Pero en todos los casos reseñados la unificación se da en un mismo nivel del yo: la conciencia vital. Estamos, por tanto, ante la identificación o fusión de dos corrientes vitales.

Si acompañamos todavía un trecho a Scheler en su pormenorizada descripción de las variantes de la simpatía, descubriremos que la unificación afectiva no sólo puede darse entre dos seres vivos, como hemos visto hasta ahora, sino también entre un ser vivo y la vida cósmica en su conjunto. Esto último es lo que Scheler denomina «unificación afectiva cosmovital» (*kosmovitale Einsföhlung*). Se trata de una forma de experiencia que se registra en todas las épocas de la historia humana y que ha desempeñado un papel determinante en tradiciones culturales como la griega o la india. Sólo en la época moderna, con el abandono de la concepción organológica del cosmos, la capacidad del hombre occidental para esta forma de comunión emocional con la naturaleza ha disminuido considerablemente. El factor determinante en este proceso fue el nacimiento de la moderna ciencia físico-matemática, que concibe la naturaleza como un gigantesco mecanismo. Lo que en los orígenes de la modernidad no pasaba de ser una mentalidad propia de algunas élites intelectuales, ha terminado convirtiéndose en la «cosmovisión relativamente natural» del hombre occidental de la época burguesa-capitalista. La nivelación científica de la diferencia entre lo vivo y lo inerte ha terminado por dejar a la unificación afectiva cosmovital sin objeto.

Contra esta tendencia a la amortización de la naturaleza se han rebelado en distintas épocas el movimiento franciscano, el panteísmo de Goethe, la filosofía natural romántica o la intuición bergsoniana. A este coro de voces tan diversas se suma Scheler, persuadido de que la atrofia de la capacidad para participar en la vida cósmica representa un lamentable empobrecimiento de nuestra vida emocional. Téngase en cuenta que Scheler no sólo afirma tajantemente la irreductibilidad de los fenómenos vitales, sino que se adhiere a la hipótesis metafísica de la *unidad de la vida*. Existe a su juicio una «vida universal suprasingular» (*ein übersinguläres Alleben*: GW 7, 74) que abraza la vida de todos los organismos individuales. Apoyándose en el precedente de Schopenhauer, E.v.Hartmann y Bergson, pero también en las investigaciones de Driesch y Becher, Scheler sostendrá que hay una única «entelequia» común a todo lo vivo:

No podemos admitir como absolutamente real una pluralidad sustancial de tales entelequias, sino sólo direcciones funcionales cualitativamente determinadas de la vida universal metafísicamente una. (GW 7, 129)

Ahora bien, dado que nuestra única vía de acceso a la vida universal es la unificación afectiva, la atrofia de esta facultad en el tipo humano occidental ha supuesto una funesta disminución de nuestra capacidad para la metafísica, pues la vida universal es precisamente un atributo esencial de Dios en tanto que «fundamento metafísico del universo» (GW 7, 136). A la vez, también la conciencia moral del hombre moderno se ve afectada negativamente por el retroceso de la capacidad humana de unificación afectiva con el cosmos. Al quedar reducida

a pura *res extensa*, a materia inerte desprovista de todo valor intrínseco, la naturaleza se vuelve radicalmente extraña al hombre y deviene finalmente mero objeto de dominación. La técnica, verdadera esencia de la ciencia físico-matemática, será la encargada de someter y explotar la naturaleza en beneficio del hombre, previamente desnaturalizado. La filantropía moderna se revela de este modo compatible, incluso solidaria, con la destrucción sistemática del medio ambiente. La involución de la capacidad humana para la unificación afectiva está, por tanto, en la raíz de lo que luego se conocerá como crisis ecológica:

Nada tiene de sorprendente que este «amor al hombre», arrancado a toda unificación afectiva cósmica, se manifieste como ilimitadamente destructor de toda la naturaleza orgánica —como ocurrió con el industrialismo de la época capitalista, en especial del capitalismo avanzado, industrialismo que destruía y devastaba la naturaleza orgánica, para indignación de todos los entendidos. (GW 7, 114)

Finalmente, la ética humanitarista moderna terminará volviéndose contra el propio hombre, ya que por ignorar toda vida, no podrá hacer justicia a la condición vital del ser humano:

el retroceso de la unificación afectiva cosmovital ha de terminar debilitando también la filantropía y la compasión por el hombre en cuanto hombre, al menos en la medida en que estos sentimientos se refieren al bienestar *vital* del ser humano y al bien de grupos específicamente vitales (comunidades de vida) de seres humanos, en primer lugar la familia. (GW 7, 114)

El resultado de todo ello habrá de ser un *ethos* que postergará los valores específicamente vitales en favor de los valores de lo útil y lo agradable. Considerada en esta perspectiva, la larga vigencia de la ética utilitarista en Occidente no es, ni mucho menos, un hecho casual.

Si con su afirmación de la *irreductibilidad* de la vida Scheler toma distancia respecto de la biología mecanicista, al abrazar el principio de la *unidad* de la vida aumenta esa distancia hasta llegar a situarse en los antípodas del mecanicismo. Para comprobarlo basta recordar que la biología mecanicista se vale de una estrategia de «desmenuzamiento» de la vida que persigue reducirla a sus últimos elementos. El principio general que guía esa estrategia afirma la prioridad de las partes sobre el todo. El primer paso consiste aquí en negar la realidad de la especie: lo que realmente existe son los individuos, mientras que la especie es una mera ficción del pensamiento humano, un instrumento conceptual útil para la elaboración de teorías pero carente de un correlato objetivo.¹⁹ A su vez, los organismos individuales han de entenderse como suma de órganos, los órganos como suma de tejidos, y éstos como suma de células. Este proceder prepara el camino para la tesis de que la «vida» de un organismo, no es en realidad sino el resultado de la acción recíproca de las numerosas partes que lo com-

19 Según observa Hans Jonas en el trabajo citado en n.15, el darwinismo «completa la eliminación de esencias inmodificables del seno de la realidad, y sella por tanto la victoria final del nominalismo sobre el realismo, que tenía su último bastión en la representación de especies naturales. Éste es, por tanto, un acontecimiento filosófico de primer rango, puesto que confirma plenamente el antiplatonismo del espíritu moderno» (p.69).

ponen, cada una de las cuales lucha denodadamente por su propia existencia.²⁰ No habría, por tanto, una vida en el organismo, sino muchas. O, mejor dicho, no habría ninguna, pues la ciencia dirige la mirada a esas unidades orgánicas últimas y descubre que la «vida» que palpita en ellas no es sino un conjunto de reacciones químicas inorgánicas, las cuales han de ser explicables a última hora con los solos instrumentos teóricos de la física de partículas.

El desmenuzamiento mecanicista de la vida es, por tanto, el paso previo a su definitiva eliminación teórica. Y ocurre que Scheler no sólo se niega a dar ese paso previo, sino que avanza decididamente en sentido opuesto. En efecto, para evitar caer por la pendiente del reduccionismo mecanicista bastaría en principio con aferrarse a la tesis de que en cada organismo individual alienta una única vida, y no un mosaico de vidas independientes. Pero Scheler no se conforma con esto, sino que sostiene que en realidad las vidas de todos los seres vivos forman a su vez una unidad superior, la unidad de la vida universal. En efecto, la experiencia de la unificación afectiva cosmovital nos da a conocer emocionalmente

un agente vital universal y *unitario*, el cual es suprasingular, abraza todas las especies y géneros de los organismos de la tierra, es real, está dotado de actividad dirigida a un fin, y guía y conduce todo desarrollo y diferenciación empírico-real de las especies. (GW 7, 85)

En apoyo de esta idea no sólo cita pensadores modernos como los ya mencionados Schopenhauer y Bergson, sino que invoca asimismo la autoridad de Platón y Aristóteles. El primero habría concebido el universo como un «animal dichoso» (*seliges Tier*: GW 7, 93), indicando de este modo que la realidad natural está animada por un principio vital unitario. La teoría del conocimiento del segundo estaría animada por el principio «lo semejante conoce lo semejante», el cual abona la idea de que la unificación afectiva cosmovital es posible gracias a que es una misma vida la que palpita en todos los organismos, incluido el hombre.

4. La primacía de la simpatía y de la cooperación en el ámbito orgánico

Sentada la tesis de la unidad de la vida, el siguiente paso ha de consistir en la caracterización esencial de la vida universal. Como no podía ser de otro modo, la concepción scheleriana de la vida restringirá considerablemente el alcance de los principios mecanicistas de lucha por la vida y adaptación al medio.

Por de pronto, Scheler niega que los fenómenos de simpatía que se registran en la naturaleza orgánica sean derivados de tendencias egoístas previas. Recordemos que según Darwin la simpatía (*Mitgefühl*) no es un fenómeno originario, sino un sentimiento adquirido por algunas especies en el curso de su filogénesis. Más concretamente, la simpatía es una consecuencia del desarrollo en los animales gregarios del «instinto social», el cual surge debido

20 Valiéndose de una metáfora política, Scheler denomina a menudo (cf. GW 3, 135; 7, 120; 15, 201) a esta concepción de los organismos «teoría del Estado celular» (*Zellenstaatsauffassung*): del mismo modo que el contractualismo concibe el Estado como fruto de un pacto entre individuos, cada uno de los cuales persigue exclusivamente su interés particular, el organismo sería el resultado de la acción recíproca de unidades vitales últimas, cada una interesada únicamente en su propia supervivencia.

a su alto valor para la conservación de la especie. Una vez nacida la simpatía, crecería al ritmo que le marca el desarrollo intelectual y la solidaridad de intereses de la especie, la cual cierra filas frente a otras especies y frente a la naturaleza en su conjunto. Por eso Spencer, que hace suyas estas ideas de Darwin, ve en el egoísmo un atavismo contrario al progreso de la especie humana, y hace del «equilibrio social», fruto del pacifismo y el industrialismo, la meta de la historia humana.

Esta explicación de la génesis de la simpatía incurre en varios errores que serán denunciados por Scheler (cf. sobre todo GW 7, 138-142). *Primero*, desconoce la diferencia esencial entre el contagio afectivo (*Gefühlsansteckung*) y la simpatía propiamente dicha (*Mitgefühl*). Recordemos que el contagio es un proceso inconsciente merced al cual un estado afectivo ajeno pasa a ser vivido como propio; por ejemplo, la excitación del animal líder se comunica a los demás miembros de la manada. Puesto que el proceso es inconsciente y no presupone la previa noticia del estado afectivo ajeno, aquí la relación es causal y no intencional. En cambio, la simpatía es una vivencia intencional que reacciona conscientemente a un sentimiento ajeno del que previamente he tenido noticia; la compasión, por ejemplo, se dirige intencionalmente al dolor que veo dibujado en el rostro de otra persona. La diferencia entre el contagio afectivo y la simpatía es tan acusada que no cabe derivar una vivencia de la otra. *Segundo*, la doctrina elaborada por Darwin y Spencer pasa por alto que el desarrollo del instinto social y de la capacidad para hacerse cargo de las vivencias ajenas no sólo hace posible el aumento de las formas positivas de la simpatía, sino también de sus formas negativas. La alegría del mal ajeno, la desconsideración y la crueldad presuponen, no menos que la compasión y los sentimientos solidarios, el previo conocimiento del dolor que siente mi prójimo. Por no advertirse esto, la doctrina criticada hace del aumento de la socialidad la condición suficiente del progreso moral, con lo que finalmente se llega a la conclusión de que «bueno» equivale a estar en el rebaño y «malo» a estar fuera de él, una concepción moral que será duramente criticada por Nietzsche.²¹ *Tercero*, Darwin y Spencer invierten el orden objetivo de los factores al sostener que la capacidad de hacerse cargo de las vivencias de otros seres vivos es una consecuencia de la socialidad. En realidad es justo al revés: la receptividad a la vida ajena no es consecuencia sino condición de la socialidad. Y es que por socialidad se entiende otra cosa que un conjunto de relaciones causales mutuas entre seres que coexisten en el espacio. Como señala agudamente Scheler, «no existe una ‘sociedad’ de piedras» (GW 7, 141). Sólo consideramos sociables a los seres naturales que de alguna manera, por elemental que sea, son capaces de vivenciar recíprocamente sus vidas respectivas. Hay sociabilidad en la naturaleza porque desde un principio la vida está abierta a la vida; porque la aptitud para «percibir» a otros seres vivos como seres vivos es común a todos los organismos.

Que los fenómenos de simpatía pertenecen al equipamiento original de toda vida, es algo que ya sugieren los numerosos casos de conducta altruista observados desde antiguo

21 Adviértase que Nietzsche rechaza la doctrina moral formulada por Darwin y Spencer, pero no los erróneos principios en los que esa doctrina se funda. En efecto, también él considera a los sentimientos de simpatía un derivado genético de sentimientos gregarios, lo cual explica su furibundo rechazo de toda ética que conceda un valor preeminente a la compasión. (Cf. los pasajes de *El Anticristo* citados y discutidos por Scheler en GW 7, 28s., así como el agudo examen de la concepción nietzscheana en *El resentimiento en la formación de las morales*, esp.)

en distintas especies animales.²² Pero también los principios generales establecidos por las más rigurosas investigaciones biológicas confirman, según Scheler (cf. sobre todo GW 2, 283-287), esta idea. Entre esos principios está el que afirma que en los seres vivos la tendencia a la conservación de la especie es más básica que la tendencia a la conservación del individuo; sólo en condiciones más o menos excepcionales, en las que la mayor longevidad individual permite alcanzar un grado de plenitud total de la vida (*Gesamtlebensfülle*) superior al que se alcanzaría mediante una menor longevidad combinada con un mayor ritmo reproductivo, prevalece la tendencia a la conservación individual. Otro principio relevante es el que afirma que el instinto de reproducción tiene precedencia frente al instinto de conservación; sólo cuando el primero se enfrenta a obstáculos especiales cobra un mayor protagonismo el segundo.

De lo anterior se sigue que todo intento de entronizar la «lucha por la vida» como principio supremo de la biología científica está condenado de antemano al fracaso. Por supuesto que en la naturaleza hay competencia por la supervivencia individual; pero también hay altruismo, ayuda recíproca, sacrificio. El problema consiste, claro está, en determinar cuál de estas dos tendencias es la fundamental. La respuesta de Scheler a esta cuestión pasa por advertir que cuanto más profundos y fundamentales sean los criterios de clasificación de los seres vivos (es decir, cuanto más amplias sean las unidades biológicas consideradas), tanto más predominará el principio de la solidaridad; y a la inversa, cuanto más secundarios y derivados sean esos criterios, tanto más peso tendrá el principio de la lucha por la vida. Esto quiere decir que si partimos de la consideración de unidades orgánicas individuales, descubriremos que sus relaciones mutuas están marcadas por la competencia; pero conforme ascendemos por la escala de las subespecies y las especies comprobamos que el principio de la lucha va cediendo terreno al de la solidaridad. Por ejemplo, podrá haber competencia entre los individuos de una misma especie, pero la especie en su conjunto se muestra unida frente a las amenazas que representan otras especies. En último término, el equilibrio simbiótico alcanzado por los ecosistemas naturales pone ante nuestros ojos el triunfo de la solidaridad sobre la lucha. De aquí se sigue que

el aspecto fundamental de la naturaleza orgánica presenta rasgos distintos de los que le ha otorgado Darwin al retratarla. Cuanto más profundos son los criterios de división, tanto mayor importancia gana el principio de solidaridad frente al de lucha, de suerte que se podría decir que el aspecto total de la vida es éste: *interiormente solidaridad y unidad, exteriormente lucha y escisión.* (GW 2, 286)

La conclusión alcanzada es que, en la naturaleza orgánica, la solidaridad y el mutuo apoyo tienen raíces más profundas que la competencia y la lucha. ¿Cómo podría ser de otro modo, habida cuenta de que la vida universal es *una*?

22 Los avances recientes de la etología han permitido sistematizar estas observaciones. Véase, por ejemplo, el libro de Frans de Waal: *Das Prinzip Empathie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, en el que se describen numerosas conductas altruistas en comunidades de primates. Por su parte, la ya citada Lynn Margulis (cf. n. 15) ha desarrollado a partir de sus investigaciones microbiológicas una concepción de la evolución que pone en primer plano las relaciones de cooperación o simbiosis entre especies.

4. El organismo y su medio

La concepción scheleriana de la vida comporta asimismo el rechazo del principio de la «adaptación al medio», tal como es entendido por la biología mecanicista.²³ De acuerdo con este principio, la asombrosa diversidad de las especies orgánicas es el resultado acumulativo de multitud de procesos de adaptación protagonizados por organismos individuales a lo largo de la historia evolutiva. La profusa diferenciación de la vida no obedecería, por tanto, a una causa autónoma, sino que vendría impuesta desde fuera por las condiciones-marco en las que se despliega en cada caso el proceso vital. Scheler, por su parte, no niega que en la naturaleza orgánica se registren genuinos procesos de adaptación, ni tampoco que en el curso de la evolución hayan ido surgiendo nuevas formas de organización de la vida. Lo que Scheler niega es que estas novedades en la organización de la vida tengan su origen en aquellos procesos de adaptación. Influida sin duda por Bergson, Scheler atribuye la plasticidad evolutiva de la naturaleza orgánica a la potencia creadora de la vida misma, y no a factores externos a ella.

Pero antes de exponer la doctrina positiva de Scheler conviene recordar los elementos principales de su crítica inmanente a la teoría de la adaptación elaborada por la biología mecanicista. Los defectos más visibles de esta teoría son su antropomorfismo y su falta de sensibilidad histórica. El medio natural al que supuestamente se adaptan todos los organismos es identificado aquí con el medio en el que se despliega la vida del hombre. Dicho con más precisión, los diversos organismos que forman la escala natural se adaptarían, en virtud de su respectivo grado de organización, a una porción mayor o menor del medio natural omniabarcante, que es el del hombre. A su vez, el medio humano sería una magnitud fija e invariable, dada de una vez por todas y explorada sistemáticamente por la ciencia físico-matemática. Scheler, en cambio, está persuadido de que la relación entre el medio natural humano y el de los demás organismos no es una relación entre un todo y sus partes. A su juicio, el medio natural del gusano o del arenque no está contenido en el medio natural del hombre, sino que se define autónomamente por la vitalidad propia de cada una esas especies. Observemos de paso que al negar que la vida de las distintas especies orgánicas se despliegue en un medio unitario, Scheler aporta un nuevo argumento para restringir el alcance del principio mecanicista de la lucha por la vida, pues lo que se está negando es precisamente que exista el terreno común en el que habría de darse esa lucha. De este modo cobra fuerza la concepción de la naturaleza orgánica como una totalidad simbiótica en la que la cooperación prima sobre la competencia.

Por otra parte, para comprobar la falsedad de la teoría mecanicista de la adaptación basta advertir que el medio humano omniabarcador y constante presupuesto por ella no pasa de ser una ficción teórica. Por ignorar que el medio en el que se desenvuelve la vida humana está sujeto a múltiples variaciones, el mecanicismo proyecta sobre todas las etapas de la historia de la humanidad las condiciones de vida propias de la moderna civilización industrial europea. En este punto, las doctrinas demográficas de Malthus habrían tenido una influencia determinante en la configuración de las ideas biológicas de Darwin y, a través de

23 Para referirse al «medio» en que se despliega la vida de un organismo, Scheler utiliza unas veces el término *Milieu* y otras el término *Umwelt*.

él, en las de Spencer. Dichas doctrinas reflejan, por una parte, el pesimismo antropológico propio del universo religioso calvinista; por otra, las condiciones sociales de la Inglaterra de la primera revolución industrial, marcadas por el individualismo y el utilitarismo. Dando por buena la visión malthusiana de la vida humana como lucha por la supervivencia en un universo hostil, caracterizado por la escasez de recursos, Darwin y Spencer la habrían transferido inadvertidamente a todas las culturas y épocas de la historia.²⁴

Una vez señalados los defectos de la doctrina mecanicista de la adaptación, estamos en condiciones de presentar los rasgos generales de la concepción propugnada por Scheler. El punto de partida de esta concepción es la estricta correlatividad del organismo y el medio en el que vive: a cada especie orgánica le corresponde un medio natural privativo, que no coincide con el de ninguna otra forma de vida. La relación entre el ser vivo y su medio natural no ha de entenderse en términos de adaptación unidireccional, como si el medio fuera el pie forzado al que ha de acomodarse el organismo, sino que uno y otro son creación de la vida misma en su despliegue incesante. Oigamos al propio Scheler:

Es erróneo considerar las «relaciones de adaptación» que existen entre el organismo y el mundo circundante como adaptaciones unilaterales del organismo a su mundo circundante (o bien de éste a aquél, como hace cierto tipo de vitalismo), en vez de reconocer que *ambos* son variables dependientes del *proceso vital*, el cual acaece de modo unitario. (GW 2, 168)

¿En qué consiste, más exactamente, este «proceso vital unitario», del que dependen tanto la índole del organismo como la de su medio? La respuesta de Scheler pasa por advertir que la vida cósmica, en su infinita pujanza, genera una inmensa variedad de seres vivos, cada uno de los cuales consiste en una estructura ordenada de impulsos (*Triebe*). Ahora bien, según la teoría fenomenológica de la vida tendencial expuesta en la parte tercera de *El formalismo* (GW 2, 127-172), todo impulso vital se caracteriza por estar orientado a determinadas materias de valor. Según esto, a toda forma de vida le son inmanentes ciertas reglas de preferencia específicas, fundadas en las direcciones de valor de sus respectivos impulsos. Y son justamente estas reglas de preferencia las que definen en cada caso el medio natural del ser vivo, recortándolo de la totalidad del acontecer mundano:

El *medio* respectivo de un ser es, por tanto, el *reflejo exacto* [*das genaue Gegenbild*] de sus *actitudes impulsivas* [*Triebeinstellungen*] y de la estructura de éstas, es decir, de su *construcción* [*Aufbau*]. La riqueza o pobreza *de ese medio* (supuesta la igualdad de los hechos mundanos), así como los valores predominantes *en ellos*, son dependientes de aquellas actitudes. (GW 2, 170)

La organización específica de cada ser vivo no debe entenderse, por tanto, al modo mecanicista, como fruto de un proceso de adaptación al medio respectivo, el cual estaría

24 Esta falta de perspectiva histórica llega a su colmo cuando el medio natural homogéneo postulado por la biología mecanicista es identificado con el «mundo» de la moderna ciencia físico-matemática, «como si el sol que estudia la astronomía fuera parte del objeto al que se ha de ‘adaptar’ el gusano, por ejemplo, o el habitante del Polo» (GW 2, 168).

dado de antemano. Antes bien, es el organismo el que selecciona su medio natural, siendo uno y otro creaciones solidarias de la vida. Como ya se anticipó, esta tesis trae de la mano una manera de entender la evolución natural muy distinta de la postulada por la biología mecanicista. El origen de las nuevas especies no puede explicarse alegando procesos de adaptación al medio, pues estos procesos, cuando realmente tienen lugar, se dan dentro de los márgenes que a cada forma de vida le marca su estructura tendencial específica. Antes bien, el surgimiento de nuevas especies de organismos ha de atribuirse a la pujanza creadora de la vida cósmica, que pugna por manifestarse de manera siempre nueva.

Visto bajo este prisma, el surgimiento de nuevas especies es el más claro síntoma de que la tendencia fundamental de la vida no persigue adaptarse a un medio dado, sino transformarlo, rebasarlo (cf. GW 2, 287). La vida no busca conservarse, sino crecer y desplegarse en direcciones siempre nuevas (cf., entre muchos otros lugares, GW 3, 315; 4, 31; 15, 297), y esto sólo puede hacerlo creando nuevas formas de organización que se abran a medios naturales cada vez más amplios y ricos:

En realidad, la forma y la dirección de la actividad vital de las distintas especies *se abre paso*, con despliegue siempre nuevo, en un inmenso todo que circunda la «naturaleza» —en el sentido de la totalidad de fenómenos definida por el espacio, el tiempo y la causalidad mecánica— como el ser «barruntado» circunda el horizonte de nuestros ojos, de modo semejante a como el marinero y el descubridor se aventuran intrépidamente en el mar todavía no descrito por el geógrafo. (GW 3, 144).

La vida no busca seguridades, sino plenitud siempre mayor. Sólo cuando la vida se estanca, cuando pierde pujanza y fuerza creadora, procura el organismo adaptarse al medio y se limita a sobrevivir. La adaptación no es instrumento de crecimiento, sino síntoma de decadencia, como ya advirtiera Bergson. De hecho, no faltan casos en los que los procesos de adaptación experimentados por determinadas especies biológicas han tenido por consecuencia la involución de órganos anteriormente adquiridos (cf. GW 4, 32).

Al crecer y desplegarse, al configurar organismos y medios naturales cada vez más complejos, la vida universal se diversifica en formas biológicas cada vez más nobles. Dado que en el vocabulario de Scheler «noble» es el término reservado para los valores específicamente vitales, expresamos la misma idea diciendo que la vida es un movimiento ascendente que, mediante su constante diferenciación, conquista cotas de valor vital cada vez más elevadas.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de entender mejor la profunda afinidad, una y otra vez destacada por Scheler, entre sus propias ideas cosmológicas y las de Platón. Vimos con anterioridad que el filósofo ateniense concebía la naturaleza entera como un único organismo cuyo principio vivificador era el «alma universal», y que esto concuerda con la tesis scheleriana de la unidad de la vida cósmica. Pero el acuerdo entre ambos va más lejos, pues Platón sostiene asimismo que dicha «alma universal es, en su núcleo más profundo, ‘eros creador’» (GW 7, 125), tesis a la que asiente Scheler al afirmar enfáticamente que el eros es «la ‘vida misma’ *in puro*, su más profunda esencia demoníaca, por decirlo así» (GW 7, 133).

¿Por qué camino llega Scheler a esta llamativa convergencia con la cosmología platónica? Para contestar a esta pregunta basta con recordar que Scheler concibe el amor -una

de cuyas formas principales es precisamente el eros, o amor vital- como el movimiento por el cual un objeto portador de valor se eleva a un valor superior al que ya encarna.²⁵ Puesto que la vida cósmica es caracterizada por Scheler, según hemos visto, como el movimiento ascendente que realiza progresivamente valores cada vez más elevados, se entiende sin dificultad que el filósofo muniqués vea en el eros creador «la verdadera alma, por decirlo así, dentro del alma del mundo» (GW 7, 93). Por lo demás, debe recordarse que la dimensión axiológica del fenómeno del amor, tan subrayada por Scheler, está presente asimismo en la concepción platónica, que entiende el amor como un engendrar *en la belleza*.

En la tesis de que el eros constituye la esencia de la vida hemos de ver la clave de bóveda de la «biología pura» propugnada por Scheler. En este punto convergen las cuatro líneas de fuerza del edificio teórico a cuya construcción hemos asistido en las páginas precedentes: la irreductibilidad de la vida, su unidad fundamental, la primacía de la cooperación sobre la lucha y, por último, el carácter ascendente y creador de las energías orgánicas.

25 Recuérdese la definición del amor ofrecida en *Esencia y formas de la simpatía*: «el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valor llega a los más altos valores que le son posibles con arreglo a su determinación individual; o en el que alcanza la esencia ideal de valor que le es peculiar» (GW 7, 164).

